



CÍRCULO LATINOAMERICANO DE
FENOMENOLOGÍA

ACTA FENOMENOLÓGICA LATINOAMERICANA

VOLUMEN I



Pontificia Universidad Católica del Perú
Fondo Editorial 2003

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 Rovaletti, 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 I



CÍRCULO LATINOAMERICANO DE
FENOMENOLÓGÍA

ACTA FENOMENOLÓGICA LATINOAMERICANA

VOLUMEN I

Actas del II Coloquio Latinoamericano de Fenomenología
(Bogotá, mayo 22 - 25, 2002)



Pontificia Universidad Católica del Perú
Fondo Editorial 2003

Acta fenomenológica latinoamericana. Volumen I.

Primera edición: diciembre de 2003

Tiraje: 500 ejemplares

© 2003 de esta edición por Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú
Plaza Francia 1164, Cercado de Lima – Perú
Telefax: 330-7405; 330-7410; 330-7411
Email: feditor@pucep.edu.pe

Editora responsable: Rosemary Rizo-Patrón

Comité Editorial: Guillermo Hoyos, Roberto Walton, Antonio Zirión

Secretaría de redacción: Rodrigo Ferradas, Mariana Chu

Asistencia de edición: Cristina Alayza, Mariana Hare, Pablo Rosselló

Diseño de cubierta y diagramación: Gisella Scheuch

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

Derechos Reservados

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

Volumen I: 1 9972-42-620-3

Hecho el Depósito Legal N.º 1501052003-6930

Impreso en el Perú – Printed in Peru

Índice

Palabras preliminares 11

ACTAS DEL II COLOQUIO LATINOAMERICANO DE FENOMENOLOGÍA

(Bogotá, mayo 22 - 25, 2002) 15

Conferencias 17

LUZ GLORIA CÁRDENAS MEJÍA

Aristóteles, Ricoeur: la configuración del discurso filosófico 19

DANIEL HERRERA RESTREPO

Nuestra responsabilidad social: una reflexión a partir de Husserl 37

GUILLERMO HOYOS VÁSQUEZ

La ética fenomenológica 49

JULIA VALENTINA IRIBARNE

La igualdad trascendental en el fundamento de la ética 61

MÓNICA MARCELA JARAMILLO-MAHUT

La «fenomenología» psicológica y el problema de la constitución
de la persona social y de la identidad colectiva 75

CECILIA MONTEAGUDO VALDEZ	
La influencia husserliana en la noción de «horizonte» de Hans-Georg Gadamer . . .	91
ANA PATRICIA NOGUERA DE ECHEVERRI	
El cuerpo y el mundo de la vida en la construcción de una filosofía ambiental . . .	109
WALTER REDMOND	
Edith Stein, santa Teresa Benedicta de La Cruz. Una defensa del realismo	123
ROSEMARY RIZO-PATRÓN	
«Fundación de validez» y «crítica trascendental de la experiencia»: debate de Husserl con el cartesianismo y el neo-kantismo	143
GERMÁN VARGAS GUILLÉN	
La subjetividad y las perspectivas de la inteligencia artificial —en el horizonte de la naturalización de la fenomenología—	181
ROBERTO WALTON	
Intencionalidad, tensión y excedencia	191
ANTONIO ZIRIÓN QUIJANO	
Sobre el colorido de la vida. Ensayo de caracterización preliminar	209
Ponencias	223
MARIANA CHU GARCÍA	
El enigma de la trascendencia y la intersubjetividad	225
PEDRO CORTÉS RODRÍGUEZ	
La noción de objeto en algunas ideas ontológicas de Husserl y Hartmann	237
RAMÓN RAMÍREZ IBARRA	
Husserl y la historiografía	253
HUGO MAURICIO RODRÍGUEZ VERGARA	
La relación conciencia-cuerpo en la fenomenología de Husserl	265

ESTHER JULIANA VARGAS ARBELÁEZ	
Frege y Husserl: de la complementariedad entre sintaxis y semántica	281
Comunicaciones	297
PEDRO JUAN ARISTIZÁBAL HOYOS	
La exterioridad y la espacialidad como síntomas de alienación.	
Una mirada desde la fenomenología	299
JUAN MANUEL CUARTAS	
El «yo» en Husserl, motivo para una fenomenología en Colombia	319
LEONARDO VERANO GAMBOA	
Un enfoque fenomenológico sobre estética y cuerpo	333
ARTÍCULOS	345
MARÍA LUCRECIA ROVALETTI	
De la hermenéutica del relato a la hermenéutica de la recepción	347
DOCUMENTOS	359
EUGEN FINK	
La filosofía fenomenológica de Edmund Husserl ante la crítica contemporánea . .	361
(TRADUCIDO DEL ALEMÁN POR RAÚL VELOZO FARIÁS)	
MICHEL HENRY	
Por una fenomenología de la vida	429
(TRADUCIDO DEL FRANCÉS POR ANTONIO ZIRIÓN QUIJANO)	
COLABORADORES	437

Palabras preliminares

Por una racionalidad nacida del mundo de la vida

El *Acta fenomenológica latinoamericana* fue fundada en mayo de 2002 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. El comité editorial, inicialmente conformado por los miembros coordinadores presentes en la misma reunión, pensó que había llegado el momento de que el Círculo lance un órgano dedicado a la difusión de sus trabajos, animado por el espíritu del *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* que Edmund Husserl inauguró en 1913, y en el que se publicaron las obras fundadoras más relevantes de la fenomenología del siglo XX. El comité editorial, pues, hace suya —como lo han hecho recientemente con la misma inspiración los editores de *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy*¹— 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».

En aquella ocasión, la Asamblea de CLAFEN decidió encargar a su Secretaría preparara un reglamento de funcionamiento de la organización, que cumplía para entonces casi tres años de existencia. De manera oficiosa, en ella también se opinó que la edición de la flamante *Acta fenomenológica latinoamericana* estuviese cada vez a cargo de la institución que se propusiese como sede del siguiente Coloquio Latinoamericano de Fenomenología y que, por lo mismo, el *Acta* incluyese los trabajos del respectivo coloquio anterior. Éste fue, por lo demás, el caso del I Coloquio Latinoamericano de Fenomenología, celebrado en Puebla en agosto de 1999 —fecha en la cual se

¹ www.noesispress.com

fundó el Círculo. En efecto, la Universidad de San Buenaventura, institución que publicó las «Actas» de aquel primer coloquio, tuvo la iniciativa de asumir la tarea de organizar el II Coloquio Latinoamericano de Fenomenología en su ciudad universitaria, en Bogotá, Colombia. Por ello puede decirse que la primera publicación colectiva del Círculo es propiamente aquella realizada por la Universidad de San Buenaventura —con el apoyo editorial de Germán Vargas Guillén, miembro fundador de CLAFEN en Colombia, y de Antonio Zirión Quijano, coordinador de México y de la sede electrónica de CLAFEN— en dos versiones: en un número monográfico de la *Revista Franciscanum* dedicado íntegramente a las actas, por un lado, y en un texto de su Serie Filosófica (#3), por el otro, apareciendo ambas versiones en Bogotá el año 2000. Ahora bien, habiéndose aprobado como sede del III Coloquio Latinoamericano de Fenomenología a la Pontificia Universidad Católica del Perú, donde incidentalmente se halla la Secretaría de CLAFEN, la publicación de las «Actas del II Coloquio Latinoamericano de Fenomenología» ha sido asumida por esta institución.

En consecuencia, parte importante del primer volumen del *Acta latinoamericana de fenomenología* está constituida por las «Actas del II Coloquio Latinoamericano de Fenomenología». Aprovechamos aquí para reiterar, de parte de todos los miembros ordinarios, colaboradores y asociados, el agradecimiento del Círculo al Rector de la Universidad San Buenaventura de Bogotá, Fray Pablo Castillo Nova, por el apoyo incondicional de su institución en la realización exitosa del evento; y a Fray Miguel Ángel Builes, quien fue el encargado de la organización del mismo. Asimismo, nuestro reconocimiento se extiende al Dr. Daniel Herrera Restrepo, quien dio impulso y espacio a la fenomenología en la facultad de filosofía de la mencionada universidad, así como al Dr. Guillermo Hoyos Vásquez, coordinador de CLAFEN en Colombia, sin cuyo apoyo y presencia el coloquio no hubiera tenido el lustre que alcanzó. La sección del *Acta fenomenológica latinoamericana* dedicada a las «Actas» está, a su vez subdividida en conferencias (de los miembros ordinarios y asociados del Círculo), ponencias (de los miembros colaboradores), y finalmente comunicaciones (de académicos y estudiantes colombianos invitados al evento, no pertenecientes al Círculo). Las contribuciones, así, reflejan un distinto nivel de acercamiento a la fenomenología; mientras que algunas, más seguras del manejo de su método, quizás ya puedan contarse como proveyendo «vías para una ciencia estrictamente fundada y en continuo progreso», otras apenas empiezan a familiarizarse con sus herramientas.

De otro lado, el *Acta fenomenológica latinoamericana* quiere erigirse en una institución editorial que recoja y refleje las actividades fenomenológicas que se lleven a cabo en América Latina a través de la labor cooperativa del Círculo. Por ello, además de las «Actas», una segunda sección está dedicada a «Artículos» llegados a la edición fuera del marco del coloquio. Una tercera e importante sección la constituye

aquella de «Documentos». Aquí, tenemos la satisfacción de anunciar dos contribuciones importantes. Se trata en primer lugar de la traducción —inérita hasta ahora en castellano— del texto clásico de 1933 firmado por Eugen Fink y avalado por Husserl, «La filosofía fenomenológica de Edmund Husserl ante la crítica contemporánea», por la que agradecemos al Dr. Raúl Velozo, coordinador del Círculo en Chile. En segundo lugar, de un texto original de Michel Henry, probablemente el último que escribiera, titulado «Por una fenomenología de la vida», cuya traducción ha estado a cargo del Dr. Antonio Ziri3n Q. El destacado fenomen3logo franc3s, quien fuera invitado al II Coloquio Latinoamericano de Fenomenología, declin3 a la invitaci3n debido a que en ese momento se ocupaba en la redacci3n de su 3ltimo libro *Palabras de Cristo*. Sin embargo, por la simpatía con que vio la realizaci3n del coloquio tuvo la amabilidad de enviar el texto que publicamos en versi3n bilingüe. Incluimos, al lado de este documento 3nico de Michel Henry, una versi3n facsimilar de la carta que 3l escribiera con ocasi3n del envío de su texto a los organizadores del evento mencionado.

Termina este primer volumen del *Acta latinoamericana de fenomenología* con una relaci3n de los colaboradores que han participado de distinta manera en su realizaci3n. A todos ellos, y en especial al comit3 científico editorial constituido por los doctores Guillermo Hoyos V., Roberto Walton y Antonio Ziri3n Q., va nuestro sincero agradecimiento, con la esperanza que este esfuerzo sea un «paso decisivo en direcci3n a las cosas mismas».

Como editora responsable no deseo terminar sin expresar mi m3s sincero reconocimiento al equipo que trabaj3 en la Secretaría de la Edici3n: en primer lugar a Mariana Chu y Rodrigo Ferradas, anterior y actual asistentes de la Secretaría de CLAFEN, sin cuyo invaluable trabajo mi labor en general no sería posible, y en segundo lugar a Cristina Alayza, Mariana Hare y Pablo Rossell3, quienes conjuntamente con los primeros nombrados han pasado largas horas de dedicaci3n y esfuerzo en la correcci3n y coordinaci3n de la presente edici3n.

Finalmente, esta vez en nombre del Círculo Latinoamericano de Fenomenología, agradezco a la Pontificia Universidad Cat3lica del Per3 por acoger la realizaci3n del III Coloquio Latinoamericano de Fenomenología en el contexto del XV Congreso Interamericano – II Congreso Iberoamericano de Filosofía (12-16 de enero de 2004), y por financiar la edici3n del primer volumen de la presente *Acta fenomenológica latinoamericana*.

ROSEMARY RIZO-PATR3N

Secretaria del Círculo Latinoamericano de Fenomenología

Diciembre, 2003

ACTAS DEL II COLOQUIO
LATINOAMERICANO
DE FENOMENOLOGÍA

(Bogotá, mayo 22 - 25, 2002)

Conferencias

Aristóteles, Ricoeur: la configuración del discurso filosófico

Aristotle, Ricoeur: The Configuration of Philosophical Discourse

LUZ GLORIA CÁRDENAS MEJÍA

Instituto de Filosofía Universidad de Antioquia
Colombia

Aristóteles, tal como lo hace Ricoeur en pleno siglo XX, construye al parecer su pensamiento mediante paradojas y aporías. Si esta es la forma en que los pensamientos filosóficos de Aristóteles y Ricoeur se constituyen, ¿se puede decir que esta construcción es una configuración, tal como entiende Ricoeur este término? Esta pregunta se enmarca en el debate actual entre filosofía y literatura, pues, para el pensador francés, cada una de ellas realiza esfuerzos por demarcar sus espacios, pero también existe la amenaza de que una de ellas se disuelva en la otra. En la primera parte de esta ponencia se sigue la interpretación que realiza Paul Ricoeur, desde su propia teoría del discurso, de la filosofía de Aristóteles, para desde allí abordar la pregunta por la forma discursiva del pensamiento del pensador francés.

Aristotle, just as Ricoeur does in the XXth Century, apparently assembles his thought through paradoxes and *aporia*. If this were the way Aristotle's and Ricoeur's philosophical systems were constituted, could it be sustained that this construction is a *configuration*, in the sense assigned by Ricoeur to the term? This question fits within the actual debate between philosophy and literature; since for the French thinker, each one of them endeavors to demarcate its own sphere, yet each one bears as well the threat of dissolving into the other. The first part of this paper follows Paul Ricoeur's interpretation of Aristotelian philosophy from his own theory of discourse, and then continues to examine the discursive nature of the French philosopher's thought.

Acta fenomenológica latinoamericana. Volumen I.

Actas del II Coloquio Latinoamericano de Fenomenología. Círculo Latinoamericano de Fenomenología, pp. 19-36.

Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2003.

§ 1. Introducción

Paul Ricoeur, en su conferencia inaugural *Auto-comprensión e historia*, realizada en el Simposio Internacional sobre su pensamiento en la Universidad de Granada, decía reconocer en su trabajo el resultado de un acercamiento fragmentario a problemas que fueron surgiendo frente a cuestiones no resueltas por trabajos anteriores. Dicho acercamiento lo lleva a encontrar paradojas, las cuales enfrenta, avivándolas, al entrar en contacto con sus propias reflexiones. De este trabajo de pensamiento surgen aporías, desde las cuales va en busca de nuevos caminos para su investigación, realizando rodeos incesantes por diversos pensadores y por distintas disciplinas. En este deambular aparecen a la reflexión nuevas preguntas, con las cuales inaugura nuevos ámbitos de exploración. Para él, la búsqueda de sistemas absolutos y de verdades inamovibles ha quedado atrás, así lo manifiesta: «Según creo, todos pertenecemos a la era posthegeliana del pensamiento y todos hacemos a nuestra manera el difícil trabajo de guardar el luto por el sistema»¹.

Se podría decir que la forma en que él se acerca a estos problemas mediante la búsqueda que emprende, preguntando, viendo, escuchando, en tradiciones de pensamiento muy disímiles y en disciplinas diferentes, nos hace recordar la forma en que Aristóteles describe, lee, investiga, conversa y discute con sus predecesores y contemporáneos en su intento por elucidar los problemas con los que se encuentra, construyendo nuevos caminos y edificando nuevos saberes.

¹ Calvo Martínez, Tomás y Remedios Ávila Crespo (eds.), *Paul Ricoeur: Los caminos de la interpretación. Symposium Internacional sobre el pensamiento de Paul Ricoeur*, Barcelona: Anthropos, 1991, p. 27.

Aristóteles, tal como lo hace Ricoeur en pleno siglo XX, construye al parecer su pensamiento mediante paradojas y aporías. Para Pierre Aubenque, el pensamiento de Aristóteles, contrario a lo que hasta el momento se había afirmado, no es sistemático sino aporético: «La imagen que se revela así es la de un Aristóteles aporético, la misma que los trabajos más recientes han progresivamente redescubierto»².

Si esta es la forma en que los pensamientos filosóficos de Aristóteles y Ricoeur se constituyen, ¿se puede decir que esta construcción es una configuración, tal como entiende Ricoeur este término? Una de las maneras posibles de acceder a esta pregunta es establecer la forma discursiva de la filosofía en Aristóteles, para desde allí preguntarse por la forma discursiva del pensamiento de Ricoeur. La pregunta de si la filosofía de Aristóteles es una configuración encuentra, según la propuesta de Ricoeur, su ámbito de discusión en el debate entre filosofía y literatura, pues, para el pensador francés, cada una de ellas realiza esfuerzos por demarcar sus espacios, mas también existe la amenaza de que una de ellas se disuelva en la otra.

Paul Ricoeur quiere responder a este debate que para él se inaugura con la última filosofía de Heidegger, la cual se ofrece al mismo tiempo que como una tentativa como una tentación: «Una tentativa en la que es necesario inspirarse, siempre que contribuya claramente a edificar el pensamiento especulativo según la intención semántica que animaba ya la investigación de Aristóteles sobre las acepciones múltiples del ser; y una tentación de la que hay que huir, ya que la diferencia entre lo especulativo y lo poético se encuentra de nuevo amenazada»³. Para nosotros, este debate entraña una singular paradoja. En sus orígenes en Grecia, el pensamiento exploraba nuevas formas de expresión y en esa medida se iban constituyendo artes y saberes, cada uno de los cuales fue en busca de su propia forma de expresión: «la expresión en el discurso es diferente que en la poesía. Y lo prueba lo que luego ha sucedido, dado que ni siquiera los autores de tragedias emplean ya el mismo modo de expresarse, sino que, así [como] cambiaron el tetrámetro al yambo, por ser éste, entre los metros, más semejante a la prosa»⁴. De la misma forma en que brotan en distintos espacios y ámbitos diversas formas discursivas, poéticas, dialécticas, retóricas, científicas, aparecen múltiples y diversas formas filosóficas: poema, aforismo, ironía, mito, alegoría, diálogo, prosa, etc. Ricoeur considera importante realizar una defensa de la pluralidad de los discursos y, por supuesto, de la independencia del discurso filosófico.

² «L'image qui se révélera ainsi sera celle d'un Aristote aporétique, celui-là même que les travaux les plus récents ont progressivement redécouvert» (Aubenque, Pierre, *Le problème de l'être chez Aristote*, París: Presses Universitaires de France, 1962, p. 15).

³ Ricoeur, Paul, *La métaphore viva*, Madrid: Ediciones Cristiandad, 1980, p. 418.

⁴ Aristóteles, *Retórica*, traducción de Quintín Racionero, Madrid: Gredos, 1994, 1404 a 28-31.

§ 2. Formas discursivas en Aristóteles

Para Ricoeur, la investigación sobre la ontología que subyace a su trabajo de pensamiento está vinculada a los empleos diversos de los modos de discurso: poético, científico, religioso, especulativo, etc. Las intersecciones que se dan entre ellos lo llevarán a afirmar que, a pesar de éstas, se asegura la autonomía para el pensamiento filosófico, tomando con esto posición frente a los que intentan establecer una continuidad entre el discurso poético y el especulativo.

Aristóteles no habló propiamente de modalidades de discurso, ni elaboró una teoría del discurso, como lo hace Ricoeur; pero sí existió en él, como lo muestra Cassirer, una reflexión sobre el lenguaje: «el nombre mismo de la lógica indica que en su origen la reflexión sobre las formas de saber se interpretaba de la manera más íntima con la reflexión relativa a la forma de lenguaje»⁵. Una preocupación de tipo teórico por describir adecuadamente las formas discursivas supone, al menos, una idea general sobre discurso. Esta investigación sobre la configuración del discurso filosófico en Aristóteles pretende seguir esta orientación con el fin de mostrar cómo las descripciones que realiza Aristóteles se enmarcarían, más bien, en las concepciones contemporáneas heredadas del pensamiento de Benveniste, para quien el discurso es un acontecimiento de significación y no desde las que piensan la lengua como un hecho, tal como la concibió Saussure a comienzos del siglo XX. Sólo a partir de que tal idea sobre el discurso existe ya en Aristóteles, será posible explicar la precisión de determinadas nociones con las que se caracterizan y se describen cada una de las formas discursivas. En Aristóteles se encuentra una primera caracterización del enunciado como discurso en el tratado *Sobre la interpretación* y de los demás discursos en *Analíticos primeros*, *Analíticos segundos*, *Tópicos*, *Refutaciones sofísticas*, *Retórica* y *Poética*.

En el tratado *Sobre la interpretación* se afirma: «el habla detiene el pensamiento y el que escucha descansa»⁶. Esto, según el traductor de la edición de Gredos, Miguel Candel Sanmartín, significa detener el pensamiento sobre un significado determinado. Con la palabra, al detenerse, el pensamiento se hace figura, se presenta su expresión significativa; este acontecimiento permite al pensamiento volver sobre sí mismo, desencadenando nuevos pensamientos y nuevas determinaciones. Al producirse una significación con el enunciado, se da por lo tanto un acontecimiento discursivo y no tan sólo un hecho de lengua. Paul Ricoeur, al retomar la caracterización de Benveniste del discurso como acontecimiento, hace de la significación su punto de partida para la

⁵ Cassirer, Ernest, *Esencia y efecto del concepto de símbolo*, México: Fondo de Cultura Económica, 1975, p. 15.

⁶ Aristóteles, «Sobre la interpretación», en: *Tratados de lógica*, traducción de Miguel Candel Sanmartín, 2 vols., Madrid: Gredos, 1988, vol. 2, 16b 20.

elaboración, desde una perspectiva hermenéutica, de una teoría del discurso. Desde allí se traza una nueva ruta en la investigación sobre el pensamiento de Aristóteles. Esta es la ruta que se pretende seguir a continuación.

En esta ruta se indicará que al Ricoeur explicitar, desde su teoría del discurso, las distinciones elaboradas por Aristóteles, le es posible, primero, precisar diferentes modalidades discursivas: científica, dialéctica, retórica, poética y especulativa; segundo, construir su teoría de las intersecciones del discurso, y tercero, reflexionar sobre la manera en que se produce el conocimiento filosófico.

§ 3. Tipos de discurso

En esta primera parte se procede a caracterizar, según lo propuesto por Aristóteles, diferentes tipos de discurso en los que el pensamiento hasta entonces se venía conformando: científico, dialéctico, retórico y poético. En cada uno de ellos se señalarán las diferentes nociones e instrumentos que aparecen a la reflexión, por medio del análisis de las distintas formas discursivas en que se fueron constituyendo artes y saberes, lo cual permitió, a su vez, la aparición de técnicas discursivas específicas. Esta aparición permite explicar, igualmente, que a través de la instrumentalización que se logra sobre el discurso, los griegos adquieren conciencia a la vez de dos posibilidades: una, la de construir un camino hacia el conocimiento de las cosas y, otra, comprender el poder que la palabra tiene sobre el mismo hombre, en el ámbito de su pensamiento, de su acción y de su sensibilidad.

Para esta caracterización se tomará como punto de partida el razonamiento, desde el cual propiamente se procede a establecer distinciones en las formas de razonar. El razonamiento se caracteriza en los *Tópicos* desde la noción más general de discurso: «Un razonamiento es un *discurso* en el que sentadas ciertas cosas, *necesariamente* se da a la vez, a través de lo establecido, algo distinto de lo establecido»⁷. El razonamiento es un tipo de discurso, su diferencia con otros discursos radica en ser un encadenamiento necesario de enunciados, necesidad que se expresa y se ve posibilitada por el movimiento mismo que el pensamiento realiza al descubrir los nexos necesarios que le permiten el paso de una proposición a otra.

En los *Tópicos* se clasifican los razonamientos en demostrativos, dialécticos, erísticos y desviados. A partir de esta clasificación, es posible determinar de manera general el tipo de conexión que se establece en cada uno de los tipos de razonamiento. En

⁷ Aristóteles, «Tópicos», en: *Tratados de lógica*, vol. 1, 100 a 25. Las cursivas son nuestras.

los dos primeros, la necesidad de su articulación está garantizada por la verdad o plausibilidad de sus principios, mientras que con respecto a los segundos, encontramos un error en los principios de que parten o en la forma aparente en que se construye los nexos entre sus proposiciones.

§ 4. El razonamiento científico y la comprobación

A partir de lo que se entiende por razonamiento en general, Aristóteles caracteriza el razonamiento científico: «Hay demostración cuando el razonamiento parte de cosas verdaderas y primordiales, o de cosas cuyo conocimiento se origina a través de cosas primordiales y verdaderas»⁸. La anterior caracterización la realiza Aristóteles desde las formas en que la aritmética y la geometría de su época se fueron constituyendo. En la geometría se encuentran formas demostrativas: teoremas, que suponen nociones universales ya decantadas, como la de línea, la de punto o la de triángulo, etc., y axiomas o principios ya establecidos.

La descripción de carácter general que presenta Aristóteles del procedimiento demostrativo, le permite mostrar cómo la atribución de determinadas propiedades a determinadas cosas debe ser explicada mediante el descubrimiento de la razón que explique dicha atribución. Esto lleva a que, cuando se muestra la razón de una determinada relación, se explicita su vinculación y con ello se avance hacia el reconocimiento de la unidad que les subyace y que dará cuenta de la razón última de su vinculación, desde la cual es posible identificar un número como número, una figura como figura, un intervalo musical como musical. Establecida cada una de las unidades, ellas se identifican como géneros determinados, de esta manera se precisa la unidad desde la cual puede ser configurado el saber, como cuerpo organizado de conocimientos.

Demostraciones, principios, nociones y géneros se constituyen en componentes fundamentales de la ciencia. El género permite establecer la unidad que va a ser considerada, con ella queda esbozado el objeto del que se ocupa cada saber o arte determinado. Con las nociones y los principios se determina y configura el espacio en el cual se elaboran las demostraciones y, de esta manera, se despliega el conocimiento que con ellas se va obteniendo y así se va constituyendo cada uno de los saberes. Con la significación se hace figura el pensamiento, sobre ella se vuelve y se constituyen razonamientos. Con el género, los principios, las nociones y las demostraciones, cada figura se enlaza con otras dando lugar a una específica configuración. Artes y saberes apare-

⁸ «Tópicos», 100 a 27.

cen, la consideración de sus figuras y sus enlaces permiten elaborar nuevas y posibles configuraciones. El término configuración se entiende, a partir de lo anterior, como lo que se forma a través de un específico trabajo de pensamiento.

§ 5. La dialéctica

En los *Tópicos* se encuentra lo que se puede llamar una teoría sobre la discusión. En este texto Aristóteles presenta la necesidad de encontrar «un método a partir del cual podamos razonar sobre todo problema que se nos proponga, a partir de cosas plausibles, y gracias al cual, si nosotros mismos sostenemos un enunciado, no digamos nada que le sea contrario»⁹. Discutimos sobre lo que puede ser de otra manera y no de lo que se nos manifiesta como verdadero o de lo que se demuestra a partir de lo que se manifiesta como verdadero. Un problema —πρόβλημα— no es un enunciado asertivo (forma de la proposición), «en que se da la verdad o la falsedad»¹⁰, sino un enunciado en el que aparecen las dos alternativas de una pregunta, por ejemplo: «El animal pedestre bípedo ¿es la definición de hombre o no?»¹¹.

El tipo de razonamiento apropiado para la consideración de los problemas es el que denomina Aristóteles dialéctico: «es dialéctico el razonamiento construido a partir de cosas plausibles»¹². Por medio de él, es posible tomar una a una las alternativas presentadas por el problema. Esto se hace razonando a partir de lo plausible: «son cosas plausibles las que parecen bien a todos, a la mayoría, o a los sabios, y entre estos últimos, a todos, o a la mayoría, o a los más conocidos y reputados»¹³. La discusión se constituye entonces en el método que hace posible, al ir enunciando una a una las razones plausibles, determinar cuál de las alternativas propuestas a la solución de un determinado problema debe ser aceptada, en razón de la mayor verosimilitud que es capaz de mostrar, al exponerse y con ello presentar la mayor fuerza de las razones que sustentan la alternativa elegida.

Aristóteles precisa los espacios en los cuales es útil la discusión de los problemas. «A continuación se dirá para cuántas y cuáles cosas es útil este estudio. Y lo es para tres cosas: para ejercitarse, para las conversaciones y para los conocimientos en filosofía. Pero es además útil para las cuestiones primordiales propias de cada conoci-

⁹ «Tópicos», 100 a 19-21.

¹⁰ «Sobre la interpretación», 17 a 5.

¹¹ «Tópicos», 101 a 30.

¹² «Tópicos», 100b.

¹³ «Tópicos», 100b 23.

miento. En efecto, a partir de lo exclusivo de los principios internos al conocimiento en cuestión, es imposible decir nada sobre ellos mismos, puesto que los principios son primeros con respecto a todas las cosas, y por ello es necesario discurrir en torno a ellos a través de las cosas plausibles concernientes a cada uno de ellos. Ahora bien, esto es propio o exclusivo de la dialéctica: en efecto, al ser adecuada para examinar (cualquier cosa), abre camino a los principios de todos los métodos»¹⁴. Discusión con nosotros mismos, discusión con los otros, examen de dificultades, cuestiones primordiales del conocimiento, son estos los espacios en los cuales formamos, aprendemos y construimos nuestro pensamiento, y con ello abrimos la posibilidad de constituir conocimiento.

La descripción elaborada por Aristóteles en los *Tópicos* del razonamiento y de la práctica dialéctica, no se hace, como en el caso del razonamiento demostrativo, sobre el procedimiento que se utilizaba en la aritmética y la geometría, sino sobre una técnica —τέχνη— que en sus inicios aparece como un ejercicio que se practicaba en la antigüedad clásica, en el marco de la *polis*, que según afirma Huizinga en su libro *Homo ludens*, se encontraba en sus comienzos vinculado con lo sagrado, expresado en la forma del enigma y en relación con la actitud lúdica de la competencia: «Lo cierto es que el que busca la sabiduría se nos presenta, desde los primeros tiempos hasta los últimos sofistas y retóricos, como un típico luchador. Reta a sus compañeros, les ataca con violentas críticas y magnifica sus propias opiniones como las únicas verdaderas, con toda la seguridad del hombre arcaico. El estilo y la forma de las primeras pruebas de filosofía son polémicos y agonales»¹⁵.

§ 6. La retórica

La nueva forma de vida de los griegos hace que ellos se vuelvan conscientes del poder que el discurso ejerce sobre sí mismos y sobre los otros. La palabra se vuelve un instrumento para ser utilizado en la solución de los problemas que surgen en la vida cotidiana de la *polis*. Por medio de ella se resuelven litigios, se delibera, se toman decisiones, se promueven valores, se construye comunidad. El discurso aparece, así, en el espacio público, ligado al ejercicio del poder y a sus decisiones, y de esta manera vinculado con la política y, por lo tanto, con la construcción de la vida de la *polis*.

El discurso público es ahora retórico, aparece como una variación de la dialéctica. La retórica «es sin duda una parte de la dialéctica y su semejante, como hemos

¹⁴ «Tópicos», 101 a 35 101 b 4.

¹⁵ Huizinga, Johan, *Homo ludens*, Madrid: Alianza Editorial, 1972, p. 140.

dicho al principio, puesto que ni una ni otra constituyen ciencias acerca de cómo es algo determinado, sino simples facultades de proporcionar razones»¹⁶. En cuanto parte de la dialéctica, proporciona razones; pero se diferencia en que las razones que expone se ponen al servicio de quien quiere persuadir a alguien a realizar una determinada acción o simplemente disponerlo a realizarla. La retórica, a diferencia de la dialéctica, es «la facultad de teorizar lo que es adecuado en cada caso para convencer»¹⁷.

El hombre griego empieza a estudiar las formas de discurso más persuasivas; con ello la retórica como técnica persuasiva va ganando mayor precisión. Sobre esta técnica, Aristóteles elabora una descripción y con ella pretende hacer una teoría del discurso persuasivo. Lo primero que especifica son los lugares públicos en los cuales se hace presente tal discurso: en la asamblea, como retórica deliberativa; en los estrados judiciales, como retórica judicial, y en los juegos olímpicos, como retórica epidíctica. Una vez determinado esto, se procede a su descripción: en el primer tipo de discurso, se delibera sobre lo conveniente o inconveniente; en el segundo, sobre lo justo o lo injusto, y en el tercero, sobre lo digno de ser alabado o censurado. Todos estos discursos, al realizarse en un contexto particular, ejercen una específica función: al deliberar se presentan argumentos a favor y en contra, sobre lo bueno o lo malo, con el fin de tomar la mejor decisión; al enjuiciar se ofrecen argumentos sobre lo justo o lo injusto, con lo cual se establece la culpabilidad o la inocencia, y al disponer hacia lo digno de ser alabado o censurado, en el epidíctico, se presentan argumentos que permitan promover un determinado comportamiento considerado como el más conveniente.

La retórica se encuentra vinculada con la dialéctica en cuanto las dos son técnicas discursivas para proveer razones; pero también con la poética, puesto que debe ser representada. Por una parte, podríamos decir que es método y, por otra, arte. Las palabras con que se suele traducir τέχνη, técnica y arte, dan cuenta de esta doble significación.

§ 7. La poética

Aristóteles, en la *Retórica*, afirma: aquellos que al principio iniciaron la representación «fueron, como es natural, los poetas, puesto que los nombres son imitaciones y, por otra parte, la voz es, de todos nuestros órganos, el más adecuado a la imitación. Y en razón de estos se constituyeron las artes: la recitación épica y la representación

¹⁶ *Retórica*, 1356 a 30-33.

¹⁷ *Ibid.*, 1355b 25.

teatral, además de otras»¹⁸. La representación surge de la imitación —μίμησις—, ésta es connatural al hombre desde la niñez. Por medio de ella se adquieren los primeros conocimientos y es un hecho que se disfruta con las obras de imitación. Estas obras fueron apareciendo poco a poco, lo que permite ya a Aristóteles, en la *Poética*, hacer una clasificación de acuerdo con los medios que utilizan (ritmo, lenguaje, armonía), los objetos que imitan (hombres que actúan esforzados o de baja calidad) y sus diversos modos (narrando o presentando a todos como operantes o actuantes).

Pero en la *Poética*, Aristóteles sólo se ocupa de aquellas imitaciones que utilizan todos los medios, ritmo, lenguaje y armonía. Su objeto de estudio es «la poética en sí y de sus especies, de la potencia propia de cada una, y de cómo es preciso construir las fábulas si se quiere que la composición poética resulte bien»¹⁹. Se trata de construir la fábula y de componer —ποίησις— una obra. De esta manera, se hace aparecer un nuevo ser, mediante la creación, que es a la vez construcción y composición mediante la imitación.

La tragedia es la imitación de una acción completa, con esto se quiere decir que es, tal como lo afirma Aristóteles, un todo completo, pues la acción tiene un principio, un medio y un fin. Mediante la construcción de una obra como un todo, nos vamos forjando la idea de la unidad de una vida, que aparece así mediante el relato que se hace de ella, tal como parece decirlo Paul Ricoeur en su obra *Tiempo y narración*. Desde esta idea de todo concebimos un cierto orden, que ya no es el orden ni del razonamiento científico, ni del dialéctico, ni del retórico. Esta idea de orden permite la aparición de una obra visible, para quien la contempla, como una unidad. Para Paul Ricoeur, esto es posible por un «acto del juicio en el doble sentido asignado a este término por la primera y tercera *Crítica* kantianas: la función sintética de 'tomar juntos' y la reflexiva vinculada a toda operación totalizante»²⁰.

Aparece un cierto orden que genera una visión de totalidad. Es así como al definirse las partes de la tragedia (fábula, caracteres, elocución, pensamiento, espectáculo y la melopeya), Aristóteles considera la estructuración de los hechos lo más importante. «Porque la tragedia es imitación, no de personas, sino de una acción y de una vida, y la felicidad y la infelicidad están en la acción, y el fin es una acción, no una cualidad. Y los personajes son tales y cuales según el carácter; pero según las acciones, felices o lo contrario. Así, pues, no actúan para imitar los caracteres, sino que revisten los

¹⁸ *Ibid.*, 1404 a 20-23.

¹⁹ Aristóteles, *Poética*, traducción de Valentín García Yebra, Madrid: Gredos, 1992, 1447 a.

²⁰ Ricoeur, Paul, *Tiempo y narración*, 3 vols., México: Siglo XXI, 1995, vol. 2, p. 260.

caracteres a causa de las acciones. De suerte que los hechos y la fábula son el fin de la tragedia, y el fin es el principal de todos»²¹.

La tragedia es imitación de una vida y ¿qué entendemos cuando hablamos de una vida? ¿Una vida se hace significativa cuando de ella se dice que es feliz o infeliz? ¿Sólo mediante estas caracterizaciones los acontecimientos que nos suceden se nos aparecen y con ellos vamos formando una figura? ¿Es pues a esta figura a la que llamamos «una vida»? Ésta se va perfilando en sus más minuciosos detalles al construirse su unidad mediante la caracterización de los personajes, de las pasiones que los afectan y de las acciones que cada uno realiza. En este ir y venir de la unidad de una vida, a los personajes, sus acciones e interrelaciones, se estructuran los hechos, se articula la trama y con ellos surge la fábula que así se compone. Fábula que muestra el transcurso de una vida, en el caso de la tragedia, de la felicidad a la desgracia, suscitando en quien la contempla sentimientos de terror y compasión.

Esta construcción y composición de una figura por medio de la cual una vida se convierte en una obra es lo que Paul Ricoeur denomina configuración. Es el trabajo de pensamiento que el creador de tragedias realiza y en virtud del cual la hace aparecer. La figura mediante la cual revestimos los acontecimientos que nos suceden y que nos aparecen caóticamente unos detrás de otros y unos al lado de otros son los materiales con los cuales construimos y componemos tanto los relatos de ficción como los históricos. Por medio de estas figuras, damos significación a los diversos sucesos que nos ocurren y vamos así forjando el sentido de nuestra vida, que no es otro que la existencia con otros (nuestros antecesores, contemporáneos y los que están por venir).

§ 8. La configuración

Si la configuración es el modo en que aparecen las distintas obras, ¿es posible utilizar este modo para referirnos a la filosofía? Ricoeur, al referirse a la configuración, encuentra que Louis Mink, teórico de la historia, realiza una exploración por lo que este término significa. La configuración fue para Boecio una forma de comprensión, derivada de la idea de *totum simul*, la cual, como tal, sólo puede ser adjudicada a Dios, pues únicamente Él puede tener tan elevada comprensión de la totalidad.

Con el fin de lograr una adecuada precisión de lo que se entiende por configuración, se precisa que la comprensión requiere, en general, de «el acto de aprender juntos en un solo acto mental cosas que no se experimentan juntas o que incluso no se pueden

²¹ *Poética*, 1450 a 15-24.

experimentar así, porque están separadas en el tiempo, en el espacio o desde un punto de vista lógico. La capacidad de producir este acto es la condición necesaria (aunque no suficiente) de la comprensión»²². Para Louis O. Mink, existen tres modos de la comprensión: teórico, categorial, configurante. «Según el teórico los objetos se ‘comprenden’ como casos o ejemplos de una teoría general: el sistema de Laplace representa el tipo ideal de este modo. Para el categorial, demasiado a menudo confundido con el anterior, comprender un objeto es determinar de qué tipo de objeto proviene, qué sistema de conceptos *a priori* da forma a una experiencia que, en su ausencia, seguiría siendo caótica. A esta comprensión categorial aspiró Platón y aspiran los filósofos más sistemáticos. Es propio del modo configurante el colocar elementos en un complejo único y concreto de relaciones. Es el tipo de comprensión que caracteriza la operación narrativa»²³.

¿Sólo es posible adjudicar a la operación narrativa este tipo de comprensión? Ricoeur, en su libro *Tiempo y narración*, considera que «las narraciones son *totalidades muy organizadas* que exigen un acto específico de comprensión de la naturaleza del *juicio*»²⁴; por el contrario, «comprender una conclusión lógica como resultado de sus premisas es una especie de comprensión que no posee rasgo narrativo»²⁵. Pero la historia es un tipo de saber específico que produce sus explicaciones de modo narrativo: «El historiador posee su propia forma de argumentar, que pertenece también al campo narrativo»²⁶; luego, existen narraciones que explican; por lo tanto, el modo configurante no es sólo específico de la poética, sino que se extiende al ámbito de los saberes. ¿Pero será este el caso de la filosofía?

Hemos venido estableciendo una serie de precisiones con respecto a las formas discursivas que nos permiten establecer las siguientes distinciones: cuando se habló del razonamiento científico, se mostró cómo éste hace parte junto con principios, nociones y géneros del saber científico. En cuanto a la dialéctica, ésta apareció como una técnica de discusión que podía ser utilizada con fines diversos. La retórica fue considerada como una técnica desarrollada para persuadir en espacios públicos, que requiere, por esto, de la representación. La poética, más que una técnica, se presentó como un arte que al crear una obra singular constituye una configuración.

Aristóteles describe las formas discursivas en las que se expresan la ciencia, la dialéctica, la retórica y la poética; pero no tenemos ningún texto en que haga lo propio

²² Ricoeur, Paul, *Tiempo y narración*, vol. 1, p. 260.

²³ *Ibid.*, p. 265.

²⁴ *Ibid.*, p. 260.

²⁵ *Ibid.*, p. 266.

²⁶ *Ibid.*, p. 274.

con la filosofía. Sólo podemos asistir a los esfuerzos que realiza Aristóteles en su constitución como saber, en el acontecimiento mismo de la producción de sus conocimientos. Nos convertimos así en espectadores, lo mismo que Ricoeur, de sus construcciones.

§ 9. La filosofía en Aristóteles

Ricoeur, como espectador de la construcción de la filosofía de Aristóteles, se pregunta: ¿cómo se realiza el trabajo de pensamiento que va en busca de sus propias formas de expresión y de esta manera se constituye en pensamiento filosófico?

Aristóteles, en la *Metafísica*, se pregunta por la forma en que debe ser construido un saber sobre el ente en cuanto ente. Al no ser el ente un género, no es posible construir tal saber mediante el procedimiento científico, descrito en los *Analíticos segundos*. «Pero el ente se dice en varios sentidos, aunque en orden a una sola cosa y a cierta naturaleza única, y no equívocamente, sino como se dice también todo lo sano en orden a la sanidad: esto porque lo conserva; aquello porque lo produce; lo otro porque es signo de sanidad, y lo de más allá, porque es capaz de recibirla; y lo medicinal se dice en orden a la medicina. (...) Pues bien, así como de todo lo sano hay una sola ciencia, igualmente sucede esto también en las demás cosas. Pertenece, en efecto, a una sola ciencia considerar no sólo lo que se dice según una sola cosa, sino también lo que se dice en orden a una sola naturaleza; pues también esto, en cierto modo, se dice según una sola cosa»²⁷.

En la *Metáfora viva*, Ricoeur expone la forma en que él interpreta el pensamiento de Aristóteles, y en ella, siguiendo la interpretación de Aubenque, lo describe como un esfuerzo incesante por construir un saber sobre un objeto de investigación que no es posible caracterizar como un género, condición sin la cual, como lo ha determinado en los *Analíticos*, no es posible construir una ciencia. Presentada la anterior dificultad, Aristóteles, según Ricoeur, transita por diversos tipos de pensamiento (poético, teológico, matemático), con el fin de encontrar las nociones apropiadas que le permitan construir los conceptos necesarios para constituir un saber sobre el ente. A pesar de la apariencia de simple importación que tal traslado de nociones parece producir, Ricoeur muestra que al ingresar tales nociones a un nuevo espacio, en este caso al pensamiento especulativo, ellas se transforman y de esta manera la filosofía se constituye de manera autónoma.

²⁷ Aristóteles, *Metafísica*, traducción de Valentín García Yebra, Madrid: Gredos, 1998, 1003a 1003b. Las cursivas son nuestras.

La noción de analogía usada en la construcción de un pensamiento sobre el ente es construida desde el pensamiento poético, mediante la elaboración de un modelo no-poético de la equivocidad hecha en el *Tratado de las categorías*: «El concepto de analogía de ser procede de una desviación inicial entre discurso especulativo y discurso poético»²⁸. Es a partir de tal modelo como se hace posible una teoría no-metáforica de la analogía, tal como es mostrado por la interpretación de Vuillemin, y de esta manera se accede a la construcción del concepto y con él a la producción de un determinado orden de relaciones. Este orden no es ya ni el que se produce mediante la noción de género, ni el que se instaura por obra de la analogía. Con ello se muestra, además, cómo no existe un orden previo en el que la pregunta por el ser pueda ser resuelta, sino que en virtud de ella genera su propio orden, sus propias posibilidades de constitución según sus específicas características ontológicas.

Un indicio de que tal orden y, por lo tanto, una forma específica de saber se intenta construir, es, para Ricoeur, el ataque que Aristóteles realiza a Platón: «no hay ningún punto común entre la equivocidad regulada del ser y la metáfora poética. La participación platónica, que sólo es metafórica, debe sustituir a la equivocidad regulada: ‘Decir que las ideas son paradigmas y que las cosas son participaciones de ellas es perderse en juegos de palabras vacías y hacer metáforas poéticas’ (*Metafísica* I, 9, 991 a 19-22)»²⁹.

Otro indicio de este esfuerzo de constitución es el no utilizar propiamente la palabra analogía para hablar de las significaciones múltiples de ser, tal como una lectura medieval propondría para salvar de la aporía al pensamiento aristotélico. La noción más bien es la de $\pi\rho\delta\varsigma\ \acute{\epsilon}\nu$, con la que se intenta mostrar la forma en que las distintas significaciones de ente son referidas a esta única noción. Tal vinculación permite establecer una especie de semejanza entre la noción de género y la de lo uno, y con ello la posibilidad de establecer un orden parecido al de la ciencia y de esta manera abrir la posibilidad del nuevo saber. Las múltiples dificultades a las que se enfrenta Aristóteles en la construcción de tal saber pueden hacer creer que el mejor camino para abordarlas es utilizar la dialéctica, la cual, como ya se ha visto, es una técnica de discusión apropiada para el examen de los problemas. Para Ricoeur, esta posibilidad no es viable, pues la pregunta por el ente tiene ya una dirección y no se requiere, por lo tanto, indagar por ella: «el hombre no plantearía preguntas sino tuviera la esperanza de una respuesta... Por tanto, una cosa es la falta de perspectiva exigida de alguna manera

²⁸ Ricoeur, Paul, *La metáfora viva*, p. 348.

²⁹ *Ibid.*, p. 349.

manera por la neutralidad del arte dialéctico, y otra, la inconclusión real de un proyecto que comporta por definición, la perspectiva de la conclusión»³⁰.

Una de las dificultades a las que se enfrenta tal indagación es la de observar cómo bajo la noción de ente se consideran dos realidades diversas, y cómo una de ellas (la divina), a la vez, aparece como la condición de la unidad de la otra (la sometida al movimiento). Es en este sentido que dos discursos diversos (teológico, ontológico) se acercan: «Son consideraciones propiamente teológicas, aplicadas a las ‘realidades separadas’ —orden astral supralunar, motor inmóvil, pensamiento del pensamiento—, las que mantienen la problemática de la unidad. El problema se hace apremiante cuando se trata de saber cómo la ontología responde a esta sollicitación. Al mismo tiempo, el encuentro, en Aristóteles, entre un problema ontológico de la unidad —derivado del diálogo con la sofística— y otro teológico de la separación —emanado de un diálogo con el platonismo— proporciona un ejemplo de alguna manera paradigmática de la atracción entre esferas diferentes de discursos»³¹. El problema aparece así dividido entre dos discursos, que se vinculan por una única noción, atribuida al mismo tiempo al ente divino y a los entes del mundo sublunar; es con respecto a estos últimos que dicha noción se abre a las significaciones múltiples, por obra del movimiento y del cambio que en él se produce.

La necesidad de dar cuenta de este desplegarse del ente en múltiples significaciones lleva a Aristóteles a tratar de comprenderla trasladando a la filosofía la noción de proporción, elaborada previamente en el ámbito de las matemáticas. Esto sólo se hace posible, según Ricoeur, mediante un debilitamiento de criterios. Tal debilitamiento se produce cuando esta noción es trasladada primero de las matemáticas a la ética. Allí es utilizada para explicar la noción de justicia, como una relación entre personas iguales o desiguales, y la distribución de ventajas o desventajas entre ellas. La relación sólo es justa si se logra establecer una semejanza entre los bienes y entre las personas, lo cual sólo se hace posible al construir equivalencias de acuerdo con la determinación de proporciones. Con este procedimiento se pasa de una relación de proporción matemática, constituida a partir de la identidad, a una noción de proporción cualitativa instaurada mediante la semejanza. La noción de proporción es utilizada también en el ámbito de la biología para elaborar clasificaciones y explicaciones de procesos vitales, en los que se procede a identificar semejanzas entre unas mismas funciones desempeñadas por órganos diferentes.

³⁰ *Ibid.*, p. 358.

³¹ *Ibid.*, p. 358.

Demostrada la fuerza explicativa que tal noción de proporción posee en diferentes ámbitos, es trasladada a un espacio especulativo, donde con ella se establecen, ya no mediante la idea de identidad utilizada en las Matemáticas, ni mediante la idea de semejanza utilizada en la Poética, sino desde la idea de *lo mismo*, los conceptos, los principios, los elementos comunes a la diversidad de los géneros y las categorías desde las cuales se pretende comprender el ente y con ello constituir el espacio de la filosofía. Pero esto sólo se ha logrado gracias al recorrido que Aristóteles hace por los distintos saberes y discursos, explicitando sus diversas formas de constitución. En virtud del pensamiento que trabaja arduamente en la transformación de una analogía de proporción a una analogía de atribución, se hace posible la constitución de un orden adecuado al espacio que la pregunta por el ente abre. Para Ricoeur, tal trabajo de pensamiento no es el de un proceder científico, pero, por otra parte, es un pensamiento que ante el fracaso de la constitución de una ciencia del ente, se esfuerza en encontrar un «lazo no genérico del ser»³². Por ello, según Ricoeur, fue «decisivo que una parcela de equívocidad haya sido arrancada, *un día*, a la poesía e incorporada al discurso filosófico, al tiempo que éste era obligado a sustraerse al imperio de la simple univocidad»³³. Una filosofía que se constituye entre lo poético y la ciencia aparece como un reto para el pensamiento.

§ 10. La forma discursiva de la filosofía

¿Y por qué volver a Aristóteles después de Hegel? Ésta era la pregunta que le haríamos a Ricoeur. Heidegger, en las lecciones que impartió en 1923 en la Universidad de Friburgo y las cuales han sido recopiladas en el texto *Ontología hermenéutica de la facticidad*, dice que con Hegel fue posible la realización de un orden universal de la filosofía, a partir de tres factores: «1. La actuación de partida: ese atravesar por completo lo objetivo de la cultura, reuniéndolo, tipificándolo, disponiéndolo como material; 2. La ubicación de la multiplicidad de tipos en un todo ordenado, asignando lugares, colocándolos; 3. La *configuración* de la propia trama de clasificación, que es lo que proporciona los lugares que luego se asignan. Este tercer factor es el elemento principal de la actuación (análogo a la conciencia histórica al tener a la vista el estilo), el que se sirve de los dos nombrados, en primer lugar, marcándoles de ese modo la orientación»³⁴. La noción de configuración aparece con Hegel ligada a la idea de un todo absoluto y cerrado sobre sí mismo.

³² *Ibid.*, p. 366.

³³ *Ibid.*, p. 367.

³⁴ Heidegger, Martin, *Ontología, hermenéutica de la facticidad*, Madrid: Alianza Editorial, 1999, p. 82.

La noción de configuración aparece también en el pensamiento de Merleau-Ponty, esta vez traída desde la teoría *Gestalt*. Ella es entendida como aquello que adquiere forma ante la percepción en virtud de las diferentes siluetas que se dibujan sobre un fondo, el cual permite continuamente la aparición de nuevas siluetas y la transformación de las ya formadas³⁵. La noción de configuración en Ricoeur pierde la quietud que tal noción tenía al ser atribuida al sistema cerrado y absoluto de Hegel. A partir de la nueva interpretación propuesta sobre la *Poética* de Aristóteles, esta noción adquiere vida y movilidad. Esto hace que se la entienda más bien como un proceso dinámico de construcción; es el «carácter dinámico de la operación de *configuración*, que nos ha hecho preferir el término de construcción de la trama al de trama simplemente, el de disposición al de sistema. Todos los conceptos relativos a este plano designan, efectivamente, operaciones. Este dinamismo consiste en que la trama desempeña ya, en su propio campo textual, una función de integración y, en este sentido de mediación, que le permite operar, fuera de este mismo campo, una mediación de mayor alcance entre la precomprensión y —valga la expresión— la poscomprensión del orden de la acción y de sus rasgos temporales»³⁶.

Esta movilidad dada a la configuración a partir de esta nueva interpretación es la que se reclama también para la filosofía; ¿pero es quizás esta consideración la que puede ser vista cómo una amenaza de disolución de la filosofía en poesía? ¿Es válido afirmar que tanto la poética como la filosofía son configuraciones? ¿Cómo entonces se responde a tal amenaza? Con la poética, gracias a la creación y constitución de una obra singular, un mundo se abre y se despliega, constituyéndose de esta manera en un algo que está ahí para ser contemplado, tal como lo afirma Gadamer: «Ahora la conformación ‘está’ y existe así ‘ahí’, ‘erguida’ de una vez por todas, susceptible de ser hallada por cualquiera que se encuentre con ella, de ser conocida en su ‘calidad’. Es un salto por medio del cual la obra se distingue en su unicidad e insustituibilidad»³⁷.

³⁵ Cfr. Merleau-Ponty, Maurice, *Filosofía y lenguaje*, Buenos Aires: Editorial Proteo, 1969, pp. 11-14. «Cuando la *Gestalttheorie* muestra que la percepción del movimiento depende de muchos *movimientos figurales* y, finalmente, de toda la estructura del campo, designa como autor de la percepción a una especie de máquina de *pensar*, que es en nuestro ser encarnado y habitual. El movimiento efectivo, el cambio de lugar, emana de la organización del campo y sólo se comprende a través de ella. Los trabajos de Michotte muestran cómo todas las transiciones existen en la percepción del movimiento y las configuraciones y cómo, por ejemplo, los movimientos de ‘natación’ y ‘reptación’ resultan del reordenamiento mismo de los fenómenos y de su lógica interna» (p. 13).

³⁶ Ricoeur, Paul, *Tiempo y narración*, vol. 1, p. 131.

³⁷ Gadamer, Hans-Georg, *La actualidad de lo bello*, Barcelona: Paidós, 1991, p. 88.

¿Pero es la filosofía una obra como la creada poéticamente? La obra poética surge de la imitación y el que imita algo, tal como lo dice Gadamer, «hace que aparezca lo que él conoce y tal como lo conoce»³⁸, mientras una filosofía que se conciba como arte de pensar debe estar siempre abierta a la pregunta. Los espacios de la poética y de la filosofía aparecen y se constituyen de manera diferente. La filosofía no crea una obra singular que aparece y es contemplada. Ella, con Hegel, pretendió realizar un proceso de racionalización en el cual, según Ricoeur, la experiencia es anulada por el concepto; por esto, después de la búsqueda dialéctica de la pregunta y la respuesta, que se constituye en un ir y venir, no queda más que la quietud del sistema. La dialéctica se hace sistema. Pero con el fin de escapar a esta tentación, la de absolutizar el pensamiento, propone Ricoeur una filosofía que después de Hegel, al volver a la intención de las significaciones múltiples del ser en Aristóteles, se pueda concebir más bien como hermenéutica en la que «la interpretación responde a la vez a la noción de concepto y a la de intención constitutiva de la experiencia que intenta manifestarse sobre el modo metafórico. La interpretación es por tanto una modalidad de discurso que opera en la intersección de dos campos, el de lo metafórico y el de lo especulativo»³⁹. Sólo así es posible mantener una filosofía que aparece como siluetas sobre un fondo en el que siempre está abierta la posibilidad de sus transformaciones y la aparición de nuevas configuraciones, en el sentido de Merleau-Ponty; un pensamiento que se enfrenta siempre a nuevas paradojas, suscitadas siempre por este volver a la experiencia; un pensamiento que al retornar continuamente recupere el dinamismo de la dialéctica, ya no como técnica de la discusión, sino como un constituyéndose por obra de las paradojas y las aporías, en su dialogar constante con el mundo, con los otros y consigo mismo, con la experiencia, las opiniones, las disciplinas, los pensadores y la propia constitución de su pensamiento. Y así como lo vuelve a considerar Merleau-Ponty, «para la dialéctica todo debe pensarse de nuevo»⁴⁰.

¿Pero qué es lo que piensa tal dialéctica? Para Ricoeur, el arte de pensar responde a una ontología que ya se anunciaba en la poética, la de la acción, la de la vida. Es preciso entonces volver a acuñar los conceptos de acto y potencia, mediante los cuales es posible dar cuenta de la vivacidad de la vida, sólo una «ontología del acto es el complemento apropiado de la fenomenología del hombre que actúa y sufre». Una filosofía que, por la fuerza de la pregunta y de la respuesta, intenta siempre mantener abierta la comprensión en virtud de la cual es posible siempre abrir nuevas interpretaciones. Pensar más es siempre abrir nuevas posibilidades de vivir.

³⁸ Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y método*, Barcelona: Ediciones Sígueme, 1977, p. 158.

³⁹ Ricoeur, Paul, *La metáfora viva*, p. 408.

⁴⁰ Merleau-Ponty, Maurice, *Filosofía y lenguaje*, p. 66.

Nuestra responsabilidad social: una reflexión a partir de Husserl

Our Social Responsibility: A Reflection from Husserl

DANIEL HERRERA RESTREPO

Universidad Santo Tomás
Colombia

El presente texto busca explorar, a partir de las reflexiones del propio Husserl, la responsabilidad social que debe afrontar el filósofo en el contexto latinoamericano. En ese sentido, repasa en primer lugar la imagen que traza Husserl del filósofo como «funcionario de la humanidad». Luego, traza un paralelo entre la crisis que enfrenta Husserl como resultado del positivismo (que trae consigo un abandono del proyecto racional iniciado en Grecia) y aquella a la que se confronta el pensador latinoamericano (y que tiene como marcas distintivas, entre otras, a la injusticia y la marginación). Luego de esta primera parte, el texto pasa a reflexionar en torno a dos problemas centrales de esa situación social y la actitud del filósofo frente a ellas: la resignación a un destino que se toma como inevitable y la marginación cultural de gran parte de la población. Plantea, finalmente, que al filósofo le corresponde tanto poner de relieve la responsabilidad y la libertad del hombre en tanto constituye el sentido como promover una conciencia crítica y una educación más enriquecedora (que implica también una enseñanza con el ejemplo vital).

This paper aims to explore, in relationship with the thoughts of Husserl, the social responsibility that a philosopher must face in the Latin-American context. For that purpose, it explores, first of all, the image that Husserl portrays of a philosopher as a «functionary of humanity». Then, it draws a parallel between the crisis that Husserl faces as a result of positivism (which produces the oblivion of the rational project such as it was conceived in Greece) and the one that faces the Latin-American thinker (which is characterized by injustice and marginality). Secondly, the text reflects upon two central problems related to this social situation and to the philosopher's attitude towards them: on the one hand, the resignation to a destiny that seems inevitable and, on the other, the cultural exclusion of a big part of the population. Finally, it proposes that the philosopher has both to highlight the responsibility and freedom of the human being as constitutive of sense, and to promote a critical consciousness and a better conceived education (which involves also the philosopher's own life as a role-model).

Acta fenomenológica latinoamericana. Volumen I.

Actas del II Coloquio Latinoamericano de Fenomenología. Círculo Latinoamericano de Fenomenología, pp. 37-48.
Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2003.

En *Filosofía primera*, Husserl nos presenta a Platón como el «fundador de la doctrina de la razón social, de la comunidad humana verdaderamente racional, o sea de la auténtica vida social en general, en pocas palabras, el fundador de la ética social», y lo fue, porque nos hizo presente que «el ser humano individual tenía que ser visto necesariamente como miembro actuante dentro de la unidad de la comunidad, lo mismo que su vida individual dentro de la unidad de la vida comunitaria. Además que por eso también la idea de la razón no sólo concierne al individuo sino que es una idea comunitaria, bajo la cual también deben ser juzgadas normativamente la humanidad socialmente unida y las formas históricas de la configuración de la vida social»¹.

Años antes, en 1918, había escrito: «Mi vida y la vida de Platón son una. Yo continúo su trabajo; (...) su esfuerzo, su querer, su conformar prosiguen en el mío»². Si esto es así, no es de extrañar que Husserl asumiera su autoresponsabilidad intelectual simultáneamente como una responsabilidad social.

También nosotros debemos hacerlo. Como Husserl, constituimos con los pensadores del pasado una comunidad cuya unidad histórica tiene su génesis en participar de una vida alimentada por una única intencionalidad: contribuir a hacer realidad el proyecto teórico, práctico, social y político de una «comunidad humana verdaderamente racional», de una comunidad a la cual le sea dado gozar de una «vida auténtica» en un «mundo auténtico», base de lo que Husserl llama, invocando a Fichte, la verda-

¹ *Erste Philosophie I, Hua VII*, pp. 15-16. La sigla corresponde con indicación de tomo y página a Husserl, Edmund, *Gesammelte Werke – Husserliana*, vols. I-XXXIV, Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers (con anterioridad: Den Haag: Martinus Nijhoff), 1950-2002.

² *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität, Hua XIV*, p. 198.

dera «vida feliz»³. Según nuestro filósofo, «la función de la filosofía es la humanización»⁴ y, por consiguiente, el filósofo debe ser considerado como «funcionario de la humanidad».

Sí, el problema fundamental que une a todos los filósofos es la pregunta por el ser del hombre como persona y como ciudadano y por el mundo que, en cuanto tal, le corresponde. Su solución conlleva el asumir la responsabilidad personal de contribuir efectivamente a la humanización de aquél y a la humanización de éste, pues al filósofo le corresponde explicitar aquellas «ideas normativas absolutas que deben determinar...la acción humana en todas las esferas» como Husserl afirmó en 1923⁵.

Para Husserl, el ser «funcionario de la humanidad» no significa ser poseedor de una *Beruf*, de una profesión cuyo ejercicio en cuanto profesión privada se rige por las manecillas del reloj, sino vivenciar su tarea como una *Berufung*, como un llamado, como una vocación. «Los filósofos, nos dice, son los representantes vocacionales del espíritu de la razón, el órgano espiritual en que la comunidad viene originaria y duraderamente a la conciencia de su verdadero destino»⁶. Nuestra vocación no es algo que sólo nos atañe a nosotros individualmente; «la responsabilidad enteramente personal, insiste Husserl, por nuestro propio y verdadero ser como filósofos en nuestra vocación personal más íntima, entraña y lleva también en sí la responsabilidad por el ser verdadero de la humanidad»⁷, «ya que yo no puedo ser lo que soy sin los otros que son para mí, como los otros tampoco pueden ser sin mí»⁸.

Anterior a la *epojé trascendental* se da otra: la *epojé originaria*, a saber, aquella «actitud de nuevo cuño de los individuos hacia el mundo circundante...que los griegos denominaron filosofía»⁹, como nos lo dice Husserl en su *Conferencia de Viena*. Actitud consistente en considerar al mundo no como una suma de cosas, dentro del cual el hombre sería una cosa más, sino como «mundo circundante», como el horizonte de aquellas experiencias posibles gracias a las cuales el ser de las cosas cobra un sentido y el hombre se experimenta a sí mismo como el sujeto o la fuente de dicho sentido al fijarse y realizar fines, metas, proyectos, unidos todos ellos en la unidad de una teleología, la cual es posible poner de manifiesto mediante la reflexión filosófica.

³ Cfr. *Ms. B I 37*, pp. 48-49, citado en Herrera, D., *Hombre y filosofía*, Cali: Universidad del Valle, 1972, p. 17.

⁴ «La filosofía como autorreflexión de la humanidad», en: Husserl, Edmund, *La filosofía como ciencia estricta*, Buenos Aires: Nova, 1969, p. 129.

⁵ *Hua VII*, p. 204.

⁶ *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband, Hua XXIX*, p. 54.

⁷ *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie, Hua VI*, p. 15.

⁸ *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität, Dritter Teil, Hua XV*, p. 370.

⁹ *Hua VI*, p. 321.

Gracias a esta *epojé originaria* que dio origen a la filosofía «tenemos, escribe Husserl, un horizonte abierto del futuro lejano infinito, al cual se dirigen nuestros actos futuristas, sospechas, esperanzas, previsiones, resolución y fijación de metas»¹⁰. A nuestra vida en el mundo le pertenece esencialmente el poder vivir en horizontes de experiencias no concluyentes¹¹. De aquí que «el hombre sea un ser de tareas infinitas» y que, como tal, nunca podrá sentirse satisfecho ni consigo mismo ni con su mundo. En sus lecciones dedicadas a Fichte nos lo dice: «Cada objetivo es un *telos*, pero todos los objetivos deben concordar en la unidad del *telos*, en unidad teleológica. Y sólo esto puede ser el fin moral supremo»¹².

Las críticas de Husserl al positivismo, al naturalismo y al psicologismo ya implicaban una crítica a las posibles consecuencias antropológicas, éticas y socio-políticas de las tendencias mencionadas, pues ellas conducen necesariamente a un rompimiento entre la razón teórica y la razón práctica, entre ciencia y vida. En *La filosofía como ciencia estricta* llama la atención sobre cómo las ciencias no pueden descifrarnos «esa realidad en que vivimos, nos movemos y existimos» y cómo sólo la filosofía puede «revelarnos los enigmas del mundo y de la vida»¹³. Como dirá más tarde en *La crisis*, el positivismo «decapita» no sólo a la filosofía, sino también al mismo hombre en cuanto persona. A la filosofía, pues deja de lado, por principio, las cuestiones «últimas y más elevadas» que ella se formula, a saber, «las cuestiones realmente decisivas para una humanidad auténtica (...) las cuestiones relativas al sentido o sin-sentido de la existencia humana», «sobre la razón o sin-razón, sobre nosotros los seres humanos en cuanto sujetos de libertad», «cuestiones que afectan, en definitiva, al hombre que (...) decide libremente, en cuanto ser que es libre en sus posibilidades de configurarse a sí mismo en forma racional y de conformar no menos racionalmente su entorno»¹⁴. Y «decapita» igualmente al hombre en cuanto persona, en cuanto fin de sí mismo, pues «una ciencia de hechos sólo puede producir meros hombres de hechos» y, como tales, manipulables como simples medios como lo son todos los hechos.

Las consecuencias concretas de este desvío de la razón muy pronto las pudo experimentar Husserl en carne propia. La guerra de 1914 y, de manera especial, la llegada del nazismo al poder, que lo redujo al silencio y a la impotencia al ser juzgado a partir de una «zoología de los pueblos»¹⁵ —la teoría de la raza—, le permitió conocer de cerca los efectos de la gran crisis de la cultura europea, la crisis de la razón. Estas

¹⁰ *Phänomenologische Psychologie*, Hua IX, p. 149.

¹¹ Cfr. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, Hua XV, p. 389.

¹² *Aufsätze und Vorträge*, Hua XXV, p. 275.

¹³ Cfr. Husserl, Edmund, *La filosofía como ciencia estricta*, p. 66.

¹⁴ Hua VI, pp. 4-6.

¹⁵ Cfr. *Ibid.*, p. 320.

vivencias, como lo sabemos, inspiraron su *Conferencia de Viena* de 1935 y aquella obra cumbre que constituye su testamento político: *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*.

La situación del hombre latinoamericano también nos coloca a nosotros frente a nuestra responsabilidad social. Ciertamente, no vivimos una *crisis* como la crisis a la cual se enfrentó Husserl. Toda crisis presupone una profunda mutación, de consecuencias impredecibles, de un proceso histórico. En el caso de Husserl, del proceso histórico de la cultura europea que, a partir de un proyecto racional formulado por los griegos, se había esforzado en la creación de una humanidad y de un mundo de la vida regidos por normas ideales.

Para nosotros se trata del hecho de que desde los inicios de nuestra historia se establecieron unas relaciones sociales marcadas por la injusticia y la exclusión violenta, las cuales con el correr de los tiempos se han acentuado, sin duda alguna, con el recurso también a una razón degenerada en razón instrumental a servicio de quienes perpetúan y defienden dichas relaciones sociales.

Un alto porcentaje de latinoamericanos —en unos países más que en otros, sin duda alguna—, viven en la marginación, en la pobreza, en la explotación, en la ignorancia y, sobre todo, en una intolerable resignación e inercia que los coloca bajo el reino de un fatalismo insuperable a primera vista.

El mundo de estos latinoamericanos es un *Todeswelt*, un mundo de muerte, y no un *Lebenswelt*, un mundo de vida. Ellos hacen parte de aquellos seres que, según Husserl en un manuscrito de 1922, tienen, en «la negra noche» de su destino, sólo «sueños sin ensueños» y por lo mismo «están absolutamente muertos»¹⁶. Un *Todeswelt*, pues allí se experimentan como muertos en vida, sin futuro, sin esperanzas de poder ser reconocidos y de reconocerse a sí mismos como verdaderas personas humanas en un *Lebenswelt*, en el «mundo común a todos», en el «terreno común del vivir humano»¹⁷, un mundo que les ofrezca horizontes dentro de los cuales les sea permitido experimentarse como verdaderos seres «de tareas infinitas».

Pensando en nuestra responsabilidad frente a esta situación social, ¿cómo podríamos reflexionar a partir de Husserl?

Trataré de hacerlo brevemente en relación únicamente con dos aspectos de dicha situación social.

Hemos mencionado que uno de los efectos de nuestras injustas relaciones sociales es la resignación de buena parte de nuestros ciudadanos que experimentan su existencia no como un proyecto a definir comunitariamente, como una tarea a cumplir a partir

¹⁶ Cfr. *Hua XIV*, p. 158.

¹⁷ *Hua VI, Anexo XX*, p. 469.

de su razón y de su autonomía, sino como un destino regido por fuerzas oscuras prepotentes o, inclusive, por un dios cuya voluntad sería la de mantenerlos en una existencia inhumana: a diario se experimentan como seres predestinados al sufrimiento, a la negación de sí mismos. ¡Cuántas veces escuchamos a gente de nuestro pueblo exclamar: «¡Qué vamos hacer si ésta es la voluntad de Dios!» ¡Cuántos latinoamericanos, escépticos frente a un mejor futuro, se refugian en la oscura resignación del fatalismo y de la pasividad que éste conlleva!

Vale la pena llamar la atención sobre cómo, inclusive, muchos de aquellos que no experimentan la negación absoluta de su ser humano, en lo más íntimo actúan bajo una cierta resignación, un cierto fatalismo. Lo comprobamos con los proyectos que nuestra clase dirigente se formula: limitados, a mediano plazo, sin una fundamentación racionalmente suficiente que garantice su éxito y todo ello justificado recurriendo a la disculpa de que nos tenemos que resignar con nuestra condición de pueblos subdesarrollados.

Pensemos tan sólo en ese mundo universitario dentro del cual vivimos, nos movemos y somos: ¿cómo justificamos de ordinario la calidad de nuestros centros universitarios, la pobreza de nuestras bibliotecas y laboratorios, la ausencia o pequeñez de nuestros centros de investigación, la carencia de revistas especializadas, el recurso a profesores hora-cátedra, el divorcio con la realidad nacional? Cada uno de nosotros lo puede responder interiormente a partir de la situación concreta de su país. Sin duda, más de uno encontrará una huella de esa resignación, de esa impotencia que experimentan a diario nuestros conciudadanos que aceptan resignadamente su existencia como un destino.

Como conciencias críticas de la sociedad, ¿qué podemos encontrar en Husserl que nos inspire en la lucha contra esta vivencia de la existencia como un destino y contra esta resignación y pasividad frente a un ilimitado futuro que parece le es negado a gran parte de nuestros conciudadanos?

Recurramos a su testamento político. Cuando fuerzas irracionales se hacían presentes en Europa, Husserl proclama en alta voz su pensamiento antropológico, a saber, que «el ser humano es ser esencialmente en grupos humanos unidos generativa y socialmente, y si el hombre es ser racional, sólo lo es en la medida en que toda su humanidad sea humanidad racional, latentemente dirigida a la razón, o abiertamente dirigida hacia la entelequia que, venida a sí misma, convertida en consciente de sí misma, dirige conscientemente y desde ya, con una necesidad esencial, la historia humana»¹⁸.

Y Husserl nos recuerda textualmente cómo el «desarrollo de la humanidad verdaderamente humano ya no es posible en el modo de un crecimiento meramente orgánico,

¹⁸ *Ibid.*, p. 13.

pasivo y ciego; sólo es posible, por el contrario, desde una libertad autónoma»¹⁹. No olvidemos las tesis fundamentales del parágrafo 73 de *La crisis*: «el ser-hombre es un ser-teleológico y un deber-ser», por consiguiente, el hombre es «un ser responsable de su ser humano».

Husserl, reflexionando sobre la Gran Guerra en su primer artículo para la revista japonesa *Kaizo*, escribió unas bellas líneas que bien vale la pena recordar aquí: «Un pueblo, una colectividad humana vive y crea en la plenitud de su fuerza cuando lo impulsa la fe en sí mismo (...), cuando no se contenta con vivir sino que vive de cara a una grandeza que vislumbra, y encuentra su satisfacción en su éxito progresivo por traer a la realidad valores auténticos y cada vez más altos. Ser un miembro digno de tal colectividad humana, trabajar junto con otros a favor de una cultura de este orden (...), he aquí la dicha que los eleva por sobre sus preocupaciones y desgracias individuales»²⁰.

Que esto es posible, se puso de manifiesto, según Husserl, cuando en un momento dado, el pueblo griego tomó conciencia de que la existencia humana no era un destino regido por los dioses, sino que ella es un proyecto y una tarea cuyo *telos* podía ser definido por la razón y ser asumido autónomamente por los ciudadanos. Frente a la racionalidad de la exterioridad orientada exclusivamente a hechos explicables por relaciones causales o divinas, el griego hizo surgir la racionalidad de la interioridad en la que el yo y el tú se experimentan como un nosotros que, superando la necesidad causal, definen su proyecto de existencia a partir del peso de las motivaciones dentro del marco de la libertad.

Recordemos cómo Homero, al comienzo de su *Odisea*, se planteó la responsabilidad del hombre frente a su existencia cuando nos presenta a Zeus, en la asamblea de los dioses, rechazando las injustificadas lamentaciones de los hombres que atribuían todas las desdichas de la existencia humana a los dioses. Y recordemos cómo Solón se los dice directamente a los atenienses al referirse al tirano Pisístrato y a su familia: «Si por vuestra debilidad habéis sufrido el mal no echéis el peso de la culpa a los dioses. Vosotros mismos habéis permitido a esta gente a ser grandes cuando les habéis dado la fuerza cayendo vosotros en vergonzosa servidumbre»²¹. Recordemos que en algunos de nuestros países se dice que el poder está en manos de unas pocas familias. Platón, por su parte, en *La República*, al narrar el mito de *Politeia*, puso en boca del adivino estas palabras: «Almas efímeras: va a dar comienzo para vosotros una nueva carrera

¹⁹ *Hua VII*, p. 205.

²⁰ *Hua XXVII*, p. 3.

²¹ *Cfr. Jaeger, W., Paideia*, México: FCE, 1946, tomo I, p. 162.

mortal en un cuerpo también portador de la muerte. No será un ser divino el que elija vuestra suerte, sino que vosotros mismos la elegiréis»²².

Para Husserl, el griego se definió inicialmente, no como un *ego cogito*, sino como un «yo puedo» y como un nosotros podemos: nosotros podemos asumir nuestra existencia como un proyecto a realizar. En un segundo momento convirtió este yo puedo y este nosotros podemos en un nosotros queremos: queremos asumirla como un vivir «en la libre formación de la existencia y de la vida histórica a partir de ideas de la razón, hacia tareas infinitas»²³, pues éstas —existencia e historia— están presupuestas cuando se trata de la búsqueda de «la unidad de una vida espiritual, de un hacer y un crear con todos los objetivos, intereses, preocupaciones y esfuerzos, con las configuraciones teleológicas, con las instituciones y organizaciones»²⁴. Finalmente, el griego convirtió su querer en un «yo debo» y en un nosotros debemos pues, «tan pronto como se ha vuelto consciente como *telos* en su desarrollo, necesariamente se torna también práctico como fin de la voluntad»²⁵.

Husserl nos ofrece suficientes consideraciones para nuestra tarea de despertar en nuestros sufridos conciudadanos la conciencia de que el mundo no es simplemente un mundo de cosas y la historia una suma de hechos que se les imponen mecánicamente; de que ellos pueden y deben ser sujetos de su mundo y del sentido de éste; de que el mundo, como él lo escribe, «jamás es dado al sujeto y a la comunidad de sujetos más que... como un mundo que adopta en la subjetividad y a partir de ella transformaciones de sentido siempre nuevas»²⁶ de acuerdo con nuestro querer y poder.

Contribuir a que nuestros conciudadanos tomen conciencia de este carácter de sujetos del mundo y, por consiguiente, de que asuman la responsabilidad que les corresponde por la existencia de ciertas estructuras políticas, sociales e institucionales que se dan en su mundo, aquí radica parte de nuestra responsabilidad social como conciencias críticas de la sociedad. ¡La existencia no es un destino que sólo nos es dado aceptar resignadamente! ¡Ella puede estar en nuestras manos como nos lo enseñaron los griegos!

Pero, ¿cómo hacerlo? No es cosa fácil pues, entre otras cosas, se hace necesario que ellos puedan asumir un verdadero pensar crítico frente al mundo que les toca vivir. Pero sin una apropiada educación difícilmente pueden lograr este pensar crítico.

²² «La República», en: Platón, *Obras completas*, traducción de José Antonio Miguez, Madrid: Aguilar, 1966, 617c.

²³ *Hua VI*, p. 319.

²⁴ *Loc. cit.*

²⁵ *Hua VI*, p. 320.

²⁶ «La filosofía como autorreflexión de la humanidad», en: Husserl, Edmund, *La filosofía como ciencia estricta*, p. 128.

Aquí entra en juego el segundo factor que quisiera mencionar de nuestras injustas relaciones sociales: el marginamiento de gran parte de nuestra población de la educación y de la cultura en general.

Recordemos inicialmente las alabanzas de Husserl para la *Ilustración* cuyos pensadores, convencidos de que la humanización del hombre y de su mundo tenía que ser buscada a partir de un pensar crítico, promovieron la necesidad de una reforma educativa. De aquí, nos dice él, «aquel ardiente anhelo de formación, aquel celo por una reforma filosófica de la educación y de la totalidad de las formas de existencia social y política de la humanidad»²⁷. Recordemos igualmente la insistencia de Husserl en la Conferencia de Viena sobre cómo lo esencial del filósofo es la «actitud crítica» que al dar origen a un «movimiento comunitario de formación cultural y educativo» que se deje sentir desde la educación de la niñez, inevitablemente afectará todos los «valores» dominantes en la sociedad, comenzando por aquellas que se encuentran en las legislaciones y que justifican las relaciones sociales existentes²⁸.

Buena parte de nuestros conciudadanos ni siquiera tienen acceso a la educación y, en general, los que la tienen es a una educación que, inclusive a nivel universitario, presenta graves fallas; entre otras, el estar orientada a la enseñanza y no al aprendizaje; el ser una educación profesionalista y memorística, sin relación con la realidad, lo cual no le permite al estudiante desarrollar todas aquellas potencialidades que están implicadas en un pensar crítico; una educación que no le permite pasar, en términos kantianos, de una minoría de edad a una mayoría de edad que les posibilite el «*sapere aude*».

No se forma para la vida y para la convivencia ni para la vivencia de una democracia participativa; no se capacita para «ir a las cosas mismas» dejando de lado los *slogans* ideológicos; no se capacita para dar y recibir razones, para argumentar con veracidad, rectitud, honestidad y responsabilidad; no se prepara para el debate de las ideas, para la confrontación de las perspectivas que expresan el pensar de los diversos mundos especializados que se dan dentro del horizonte del mundo de la vida; no se capacita para alcanzar una verdad común a partir de las verdades individuales ni se forma inclusive para dudar de las propias razones. Y, sobre todo, no existe un «aprendizaje para la libertad» y para el ejercicio responsable de la profesión. El principio de los principios de la cultura es el que los ciudadanos estén capacitados para pensar críticamente por sí mismos, pues el actuar racionalmente dentro del marco de la libertad es la línea divisoria entre lo humano y lo no humano.

²⁷ *Hua VI*, p. 8.

²⁸ *Ibid.*, pp. 333-334.

Aquí nuestra responsabilidad es aún mayor, pues todos nosotros somos actores principales de la vida cultural en nuestros países, en especial del desarrollo de los sistemas educativos, comenzando por el sistema universitario. Somos, por consiguiente, responsables de la formación humana, intelectual y profesional de aquellos que tienen en sus manos en forma directa la responsabilidad de hacer menos injustas e inequitativas las relaciones sociales existentes o, al menos, la de no agudizarlas aún más mediante un ejercicio irresponsable de su profesión.

Ahora bien, para Husserl, «la teoría es para la praxis» porque el planteamiento crítico del misterio de la persona humana como gestora de la historia y del mundo de la vida, en el cual se hacen presentes la multiplicidad de perspectivas que los hombres y los grupos sociales se formulan para la superación personal y social, es la condición previa que le puede permitir al hombre rebasar su autoconciencia, dialogar en la intersubjetividad, pensar en los principios racionales y razonables que deben orientar la praxis humana, clarificar los fines que le son dados fijarse y, de acuerdo con esto, asumir la responsabilidad que le corresponde de hacer de la existencia no un destino, sino un proyecto y una tarea. Una democracia participativa que posibilite esto implica, recurriendo a un texto de Husserl, «una convicción comunitaria, una apreciación comunitaria, una decisión comunitaria y una acción comunitaria»²⁹.

Se le critica a Husserl que, frente a la crisis de la razón que denunció, se haya quedado en lo abstracto, en lo especulativo, pues lo que interesa es la superación de las alienaciones que sufre el hombre de carne y hueso. Para muchos su invocación en la *Conferencia de Viena* al «heroísmo de la razón» suena a música celestial. Pues bien, no lo considero así.

Para luchar contra las alienaciones que definen nuestras relaciones sociales primero hay que luchar contra la alienación de la misma razón. Y la razón está alienada al centrarse solipsísticamente sobre sí misma, desconociendo la intersubjetividad y su vocación de «razón comunitaria», e ignorando las intencionalidades prepredicativas de nuestros sentimientos que nos ponen al descubierto al otro como compañero de viaje en este caminar sin fin a lo largo de la existencia, sentimientos que fundamentan éticamente la necesidad de la ayuda recíproca en nuestro tener-que-llegar-a-ser individual y colectivo.

La razón también está alienada al convertirse en razón cosificada, en razón instrumental, en «mercancía» e «instrumento de poder»³⁰, orientada a la dominación de la naturaleza y de la sociedad para satisfacer las ansias de poder político o económico de

²⁹ *Hua XIV*, p. 193.

³⁰ *Cfr. Hua XXVII*, p. 122.

unos pocos, origen de las alienaciones de aquel hombre de carne y hueso que en su diario vivir sufre «las torturas espirituales y las penurias económicas moralmente degradables»³¹, como lo dice textualmente Husserl.

Se necesita mucho heroísmo por parte de la misma razón para reconocer y superar, en este momento histórico, sus alienaciones, para aceptar que su objetivo fundamental está en elevarse por encima de los hechos y de los intereses egoístas hasta el *telos de la humanidad*, a saber, el posibilitar la humanización del mundo de la vida para hacer realidad la humanización de todos y cada uno de los hombres. También se necesita mucho heroísmo por parte de la razón de nuestros estudiantes para reconocer que su responsabilidad es la de contribuir, mediante los frutos de la razón, a esta doble humanización y para asumir las exigencias éticas que el mundo de la vida le plantea a la ciencia y a la tecnología.

Ciertamente no estamos llamados como pensadores a disparar balas para superar nuestras injustas relaciones sociales, sino ideas. Nuestra responsabilidad social está en posibilitar que nuestros estudiantes aprendan a pensar crítica y responsablemente los problemas de la sociedad, de tal manera que participen efectivamente mediante su ejercicio profesional de la emancipación del hombre.

Así quiso hacerlo Husserl y esto le permitió afirmar que él, acusado de idealista, se consideraba un verdadero revolucionario. «Yo, escribe, el presunto reaccionario, soy mucho más radical y mucho más revolucionario que los que actualmente se muestran tan radicales en sus palabras»³². Porque más revolucionario es aquel que formula ideas para la transformación de la realidad que aquel que define los medios prácticos para sacarla adelante. Verdadera revolución es aquella que se alimenta de ideas y no de *slogans*. Esto explica por qué los partidarios del *status quo*, antes de enfrentarse a la revolución, combaten a aquellos que con sus ideas la promueven y alimentan.

Husserl estaba muy consciente de lo que significaba formar una conciencia crítica y de sus posibles consecuencias políticas y sociales. «¿Qué consecuencias se desprenden, se pregunta, de la extensión del movimiento cultural y educativo a círculos populares cada vez más amplios y, lógicamente a los más elevados, a los dominantes, a los menos afectados por las preocupaciones y miserias de la vida?» Y responde: «Es evidente que esto no lleva simplemente a una mutación homogénea de la vida normal, de la vida, satisfactoria en términos generales, del estado y de la nación, sino muy probablemente, a grandes escisiones interiores, en orden a las que la identidad y la totalidad de la cultura nacional experimentan una ruptura. Los conservadores, satisfechos en la

³¹ *Hua XXVII*, p. 3.

³² *Hua XIV*, p. 338.

tradición, y el círculo de los hombres que filosofan, pasan a combatirse los unos a los otros, siendo esta una lucha llamada a desarrollarse, sin duda, en las esferas políticas del poder. La persecución comienza ya en los inicios de la filosofía. Los hombres que sólo viven para tales ideas son menospreciados»³³.

Sin duda alguna, todos esperamos que nuestros estudiantes nos recuerden porque les abrimos los libros que les enseñaron qué debían hacer en su vida profesional. Pero estoy seguro que todos nosotros bien quisiéramos que nuestros estudiantes nos recuerden, ante todo, porque les abrimos el libro de nuestras vidas para que aprendieran cómo lo deberían hacer.

Sí, el libro de nuestras vidas, con nuestras esperanzas y desilusiones, con nuestros triunfos y derrotas, con nuestras tristezas y alegrías, con lo que la vida nos ha enseñado, con los anti-valores que nos han impedido llegar a ser lo que hubiésemos querido llegar a ser; pero, sobre todo, con nuestros valores que nos han permitido llegar a ser lo que somos y que ellos pudieron apreciar en nuestro diario vivir: el sentido de responsabilidad, de justicia, de rectitud, de solidaridad, de equilibrio mental y emocional, de coherencia entre lo que enseñamos y lo que vivimos, nuestra capacidad de comprensión, nuestra sinceridad y honestidad al reconocer los límites de nuestro saber al responder a sus interrogantes, nuestra pasión por la verdad, la seriedad y rigor en nuestro trabajo, nuestra humildad a causa de nuestra ignorancia —por algo investigamos—, la prontitud para aceptar las críticas que le dirijan al resultado de nuestra labor, nuestra capacidad para el diálogo y, de manera muy especial, nuestro respeto por la persona humana en cada uno de ellos.

Nuestra responsabilidad social es demasiado grande. Esto lo podemos ver de manera muy clara si consideramos que la clase dirigente en lo político, en lo económico y en lo social, que produjo y produce, sostiene e incrementa las injusticias e inequidades de nuestras relaciones sociales, está formada, en su mayoría, por profesionales que pasaron por la universidad. El pueblo que sufre estas injusticias tiene todo el derecho para preguntar: ¿Cuál fue la Universidad que les otorgó el título? ¿Quiénes fueron sus profesores? Preguntémosnos: ¿lo hemos sido también nosotros?

³³*Ibid.*, p. 344.

La ética fenomenológica

Phenomenological Ethics

GUILLERMO HOYOS VÁSQUEZ

Universidad Nacional de Colombia
Colombia

El presente trabajo reflexiona en torno al sentido de la sensibilidad moral en la que se nos da el punto de vista moral. Para ello, distingue en primer lugar entre tres etapas de desarrollo husserliano de la ética fenomenológica: un primer período en el cual, frente al escepticismo, se pone énfasis en la dación de los valores, tratando de mantener su objetividad; un segundo período de transición hacia un modo más subjetivista, que trae consigo una reflexión sobre la cultura y la responsabilidad de la subjetividad; y, finalmente, una tercera etapa, en la que se subraya la dimensión trascendental de la intencionalidad como teleología y responsabilidad en el ámbito de la razón práctica. A continuación, presenta los intentos de Levinas, Habermas y Tugendhat por superar, basados en una psicología fenomenológica de los sentimientos morales, el trascendentalismo y reconoce en estos intentos el desarrollo de una propuesta de Husserl por detranscendentalizar la conciencia intencional, expresada en el reclamo hecho en *La crisis* de considerar la necesidad de acercar fenomenología y psicología.

The present paper reflects on the sense of moral sensibility wherein the moral point of view is given to us. For this purpose, it distinguishes three stages in the Husserlian development of phenomenological ethics: a first one which, in response to scepticism, highlights the «givenness» of values, trying to preserve their objectivity; a second period of transition to a more subjective approach, which reflects on culture and the responsibility of subjectivity; and, finally, a third stage, which highlights the transcendental dimension of intentionality as teleology and responsibility in the context of practical reason. Next, it presents the attempts of Levinas, Habermas and Tugendhat to overcome, based on a phenomenological psychology of moral sentiments, transcendentalism, and recognizes in these attempts the development of the proposal of Husserl to de-transcendentalize intentional conscience, expressed in the demand of the *Crisis* to consider the need of bringing phenomenology and psychology closer together.

Acta fenomenológica latinoamericana. Volumen I.

Actas del II Coloquio Latinoamericano de Fenomenología. Círculo Latinoamericano de Fenomenología, pp. 49-60.
Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2003.

§ 1. Introducción

Impresiona hoy en día la actitud de los ciudadanos frente a situaciones conflictivas como la violencia, el terrorismo, la corrupción, el hambre, la injusticia. Es una actitud de rechazo en términos de sensibilidad moral. Los ciudadanos expresan ante tales situaciones sus sentimientos morales de indignación, censura e inclusive de venganza. Al mismo tiempo, aceptan que es necesario el perdón si se reconoce la culpa y el propósito de cambio, por más de que se acepte que el «perdón es de lo imperdonable»¹, según la fuerte expresión de J. Derrida.

Es de nuevo la sensibilidad moral la que lleva a los ciudadanos a exigir responsabilidad frente a situaciones que afectan a la sociedad civil, negando que se justifiquen acciones contra ella en nombre de «destinos o causas», de metarrelatos o de fundamentalismos. La misma sensibilidad moral mueve a los ciudadanos a reclamar a los violentos que justifiquen sus actos: los movimientos de resistencia civil se legitiman desde este sentido de moral, de solidaridad y de poder comunicativo. Son movimientos que aglutinan personas con muy diversos intereses en torno a puntos de vista comunes, los cuales tienen que ver con la convivencia ciudadana y con los derechos humanos.

Inclusive, se estima que con la resistencia civil, pacifista, no violenta, es posible llegar a la sensibilidad moral de los violentos: influir en ellos, «convertirlos», hacerlos reflexionar.

¹ Cfr. «Política y perdón» (Entrevista a Jacques Derrida), en: Chaparro Amaya, Adolfo (ed.), *Cultura política y perdón*, Bogotá: Universidad del Rosario, 2002, pp. 19-37.

Esta sensibilidad moral no se expresa sólo desde el punto de vista político en movimientos de antiglobalización, en movimientos feministas, en frentes contra la discriminación de toda índole, o por la defensa del medio ambiente contra la energía nuclear; sino que se trata de una sensibilidad que pretende tocar lo más profundo del ser humano y de su existencia en cuanto tal. Es un sentimiento de humanidad tal como el que expresara Bertold Brecht después de la segunda guerra mundial: si nadie frente al holocausto dijo ¡basta!, era quizá porque el hombre había consumido en el asesinato sus propias reservas humanitarias; lo humano es un bien escaso y no se puede atentar contra él impunemente.

En la situación de violencia y de crisis cultural, manifiesta en términos de sensibilidad moral como una especie de «recurso humano vital», es significativo recordar los términos en los que se expresaba Husserl al terminar la Primera Guerra Mundial:

«Lo que ha puesto al descubierto la guerra es la indescriptible miseria, no sólo moral y religiosa, sino filosófica de la humanidad»², escribía en una carta de 1920. Otra carta de la misma época, que ayuda a contextualizar los artículos sobre Renovación para la Revista Japonesa «The Kaizo», reza así: «Esta guerra, el pecado más universal y profundo de la humanidad en toda su historia, ha puesto a prueba todas las ideas vigentes en su impotencia e inautenticidad (...). La guerra del presente, convertida en guerra del pueblo en el más estricto y horroroso sentido de la palabra, ha perdido todo su sentido ético»³.

Los artículos a los que nos referimos comienzan con esta expresión: «Renovación es el clamor general en nuestro atribulado presente, y lo es en todo el ámbito de la cultura europea. La guerra que desde 1914 la ha asolado y desde 1918 se ha limitado a preferir, en lugar de los medios militares de coacción, esos otros 'más finos' de las torturas espirituales y de las penurias económicas moralmente degradantes, ha puesto al descubierto la íntima falta de verdad, el sinsentido de esta cultura. Justo este descubrimiento significa que la auténtica fuerza impulsora de la cultura europea se ha agotado»⁴.

Sin embargo, lo que caracteriza la reflexión fenomenológica sobre las crisis de la cultura de Occidente, manifiesta en la sensibilidad moral, es más bien la esperanza normativa, que pretende poder captar en las fuentes de la reflexión filosófica la capa-

² De una carta a William Hocking (fecha 3 de julio de 1920), citada por los editores de *Hua XXVII*, p. xii. La sigla corresponde con indicación de tomo y página a Husserl, Edmund, *Gesammelte Werke – Husserliana*, vols. I-XXXIV. Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers (con anterioridad: Den Haag: Martinus Nijhoff), 1950-2002.

³ De una carta a Winthrop Bell, citada por los editores en *Hua XXVII*, p. xii.

⁴ Husserl, Edmund, *Renovación del hombre y de la cultura. Cinco ensayos*, traducción de Agustín Serrano de Haro, Barcelona: Anthropos, 2002, p. 1.

cidad de toma de conciencia y de responsabilidad del sujeto, como lo sugiere el mismo Husserl en lo que parece ser un diálogo con Oswald Spengler: «¿O es que acaso hemos de aguardar a ver si esta cultura sana por sí sola en el juego azaroso entre las fuerzas creadoras y destructoras de valores? ¿Asistiremos acaso a 'la decadencia de Occidente' (*Untergang des Abendlandes*) como a un *fatum* que pasa sobre nuestras cabezas? El *fatum* sólo *existe* si pasivamente lo contemplamos (...), si pasivamente pudiéramos contemplarlo. Pero ni siquiera quienes nos lo pregonan pueden así hacer»⁵.

Para aclarar el sentido de la sensibilidad moral en la que se nos da el punto de vista moral, la relevancia moral, presentamos tres etapas del pensamiento de Husserl con respecto a este tema, para terminar mostrando cómo el propósito en *La Crisis*, de considerar la necesidad de acercar la fenomenología y la psicología, equivale a una detranscendentalización de la conciencia intencional que permite comprender mejor el sentido que pueden ganar los sentimientos morales en algunas formas de argumentar hoy en moral (Levinas, Habermas y Tugendhat).

§ 2. Tres etapas de la ética fenomenológica

En base a las últimas publicaciones de los inéditos, en especial de los relacionados con sus *Lecciones sobre ética y valores*⁶, se ha propuesto⁷ examinar en tres etapas la concepción ética de Husserl.

La primera se ocupa de la superación del escepticismo, desarrollando una ética de corte objetivista, con el propósito de mostrar que en asuntos de valores también es posible llegar a juicios con valor objetivo. Así como la fenomenología refuta el psicologismo en la lógica, como forma de escepticismo cognitivo, así puede también hacerlo en el campo de la moral. Este paralelismo no es sólo una estrategia argumentativa contra el psicologismo en ambos campos, sino, sobre todo, la consecuencia del principio de la fenomenología: el volver a las cosas mismas sólo es posible a través de «su darse» en el fluir intencional de las vivencias. El darse de los fenómenos que provienen

⁵ *Ibid.*, p. 2.

⁶ *Cfr. Hua XXVIII.*

⁷ Ver especialmente: Reiner Sepp, Hans, «Mundo de la vida y ética en Husserl», en: San Martín, Javier (ed.), *Sobre el concepto de mundo de la vida. Actas de la II Semana Española de Fenomenología (1991)*, Madrid: U.N.E.D., 1993, pp. 75-93; Reiner Sepp, Hans, «Teleología y ética en la obra tardía de Edmund Husserl», en: *Anuario Filosófico*, vol. XXVIII, Nº 1 (1995), Pamplona: Universidad de Navarra, pp. 19-40; Reiner Sepp, Hans: *Praxis und Theoria*, Freiburg: Alber, 1997; San Martín, Javier, «Ética, antropología y filosofía de la historia. Las Lecciones de Husserl de Introducción a la ética del Semestre de Verano de 1920» en: *Isegoría*, Nº 5 (marzo 1992), pp. 43-77; Spahn, Christine, *Phänomenologische Handlungstheorie. Edmund Husserls Untersuchungen zur Ethik*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 1996.

tanto del sentido objetivo y sus formas, como del aspecto valorativo de los hechos, situaciones y cosas del mundo, es el inicio de la investigación que nos conduce a defender «la objetividad» en la que se basan tanto los juicios de verdad como los de valor. El punto de partida de la *skepsis*, que puede ser interpretada como antifilosofía, pero que también puede llegar a convertirse en exigencia para que se desarrolle la filosofía, es el mismo: el darse y los modos de darse los fenómenos en la vida de conciencia.

La analogía entre el darse los fenómenos correspondientes tanto al conocimiento científico como al punto de vista moral podría radicalizarse en el sentido propuesto por Heidegger: para él lo revolucionario de la intuición categorial propuesta por Husserl es que en ella, antes de cualquier operación intelectual, «lo categorial, de la misma manera que lo sensible, nos es dado (*gegeben*)»⁸. Si las categorías nos son dadas, también los valores nos son dados, y en ello radica su «objetividad» —con lo cual se puede refutar todo escepticismo al desarrollar las posibilidades del conocimiento de la dimensión valorativa y de la aceptación volitiva de lo moral. Esto nos lleva a afirmar que ciertamente la ética trata de sentimientos morales, así no se exprese en última instancia en meros sentimientos sino en juicios⁹.

El punto crucial de la ética husserliana se ubica en el tránsito del análisis intencional de los valores a la ética como asunto de personas responsables histórica y culturalmente, tanto desde el punto de vista individual como desde el punto de vista colectivo, y de aquí a la dimensión trascendental de la intencionalidad como teleología y como responsabilidad¹⁰ en el ámbito de la razón práctica. ¿Qué motiva el cambio de perspectiva en la reflexión ética de un análisis fenomenológico de los valores a una reflexión sobre el sujeto que siente, valora y actúa?

La respuesta se encuentra en el esfuerzo de Husserl por comprender el sentido de crisis cultural que significó la Primera Guerra Mundial, como lo hemos destacado anteriormente. Al comparar fenomenológicamente la crisis moral que se expresa en esta situación con la pretendida racionalidad de la filosofía en la modernidad se nos da el sentido del principio «responsabilidad», principio moral supremo de la subjetividad, como condición de posibilidad de renovación de la vida individual y de la cultura en general.

La segunda etapa del camino fenomenológico de la ética, desarrollada por Husserl en los años veinte, es un estadio de transición desde un sentido más objetivista de la ética a un sentido más subjetivista. La transición consiste en una reflexión ética

⁸ Heidegger, Martin, *Vier Seminare*, Frankfurt: Klostermann, 1977, p. 114.

⁹ Cfr. *Hua XXVIII*, pp. 390-391.

¹⁰ Ver mi libro *Intentionalität als Verantwortung. Geschichtesteleologie und Teleologie der Intentionalität bei Husserl, Phänomenologica 67*, Den Haag: M. Nijhoff, 1975.

acerca de la cultura, cuyo sentido, en cuanto ámbito vital de pertenencia y fuente de motivación, es comprendido hermenéuticamente. Podríamos hablar de un cambio de paradigma: de una intuición valorativa a una tematización de la subjetividad como responsabilidad.

En esta dirección, con la que inicia la tercera etapa de su pensamiento ético, desarrollará Husserl en sus últimos escritos una concepción trascendental práctica de la fenomenología como *ethos*, que constituye la comunidad de quienes viven del espíritu de autonomía —y cuya tarea no se agota en una cultura determinada, sino que es infinita, es decir, nunca termina. Con una novedosa concepción de la temporalidad, señala Husserl cómo la ética, en cuanto autorresponsabilidad del sujeto, hace de la fenomenología una filosofía del presente¹¹ desde una tradición fundadora, y en el horizonte de una tarea infinita por realizar en cada momento histórico. Este sentido de la ética permite en *La crisis (Hua VI)* dar toda su relevancia a la problemática del mundo de la vida (*Lebenswelt*). Es a partir de éste que cobra todo su sentido la reflexión y el análisis fenomenológico de las vivencias y los sentimientos morales —no sólo para establecer el contenido cognitivo de los juicios, sino para comprender el compromiso valorativo del sujeto en determinadas situaciones y la motivación afectiva que lo lleva a procesos de renovación social y cultural.

Al referirnos a estas tres etapas de la ética fenomenológica, pensamos que en ellas desarrolla Husserl su idea de la fenomenología como «una idea ética»¹². Recordemos el *pathos* con el que inicia su *Filosofía como ciencia estricta*, definiendo ésta como «la ciencia que satisfaga las necesidades teóricas más profundas y haga posible, desde el punto de vista ético-religioso, una vida regida por normas puramente racionales»¹³. Al final de su obra, en *La crisis*, sigue siendo igual de enfático: la fenomenología hace de los filósofos «funcionarios de la humanidad», pues cargan sobre sus hombros la «responsabilidad por el verdadero ser de la humanidad»¹⁴. De la «actitud fenomenológica total y su correspondiente *epojé*», nos dice Husserl que está destinada «a provocar una transformación personal total, comparable en principio a una conversión religiosa, pero que, más allá de esto, alberga en sí el sentido de ser la mayor transformación existencial impuesta como tarea a la humanidad como humanidad»¹⁵.

¹¹ He ampliado esta idea en: «La ética fenomenológica: una filosofía del presente», en: Gutiérrez, Carlos B. (ed.), *El trabajo filosófico de hoy en el continente. Memorias del XIII Congreso Interamericano de Filosofía (4-9 julio de 1994)*, Bogotá: Editorial ABC, 1995, pp. 783-796.

¹² Cfr. De Boer, Theodor, *Von Brentano tot Levinas. Studies over de fenomenologie*, Amsterdam: Meppel, 1989.

¹³ Husserl, Edmund, *La filosofía como ciencia estricta*, Buenos Aires: Nova, 1981, p. 43.

¹⁴ *Hua VI*, p. 15.

¹⁵ *Ibid.*, p. 140.

§ 3. Hacia una detranscendentalización de la conciencia¹⁶

Hoy, la pregunta por «el punto de vista moral» se sitúa en medio de la confrontación entre quienes pretenden en asuntos de moral orientarse por sus propias intuiciones y quienes todavía insisten en una moral de principios universales y necesarios. En el debate entre liberales y comunitaristas, habría, por tanto, que esforzarse por clarificar el sentido de la ética fenomenológica, con lo cual se podrían luego discutir propuestas como la de la ética discursiva, que pretende originarse en un análisis fenomenológico de los sentimientos morales.

El aporte de la ética fenomenológica consistiría en poder acceder al fenómeno moral antes de que éste pueda ser prejuzgado por concepciones morales unilaterales, universalistas o contextualistas. Se trata por tanto ahora de urgir el análisis genético del «darse los fenómenos morales», como lo ha sugerido Bernhard Waldenfels: «*La genealogía de la lógica*, subtítulo elegido por Ludwig Landgrebe, para *Experiencia y juicio* de Husserl, y que vuelve a aparecer en Merleau Ponty en la forma de una *genealogía del ser*¹⁷, encuentra su correspondencia en una *genealogía de la moral*»¹⁸. Para acceder a esta genealogía se debe asumir una «epojé ética»¹⁹, más radical que la ejercida por el mismo Husserl, porque no sólo se pretende «suspender» toda moral vigente, sino reconstruir desde sus orígenes el sentido mismo del *ethos* —de ahí la idea de una «ética como filosofía primera».

La reconstrucción genética del *ethos*, según Husserl, parte de la necesidad no sólo de comprender un sentido de objetividad del mundo que pueda ser constituido por todos, sino sobre todo de la exigencia de constitución de otros con quienes conforme en relaciones de reciprocidad la sociedad. Es con respecto a ellos que se me abre el sentido de responsabilidad²⁰. Esta tarea la aborda Husserl, como es sabido, en la «Quinta meditación cartesiana», para algunos sin mayor éxito. No voy a discutir esto ahora. Más bien, prefiero ocuparme brevemente de los argumentos con los que Levinas, Habermas y Tugendhat creen poder reconstruir al «otro como diferente, es decir, como interlocutor válido» para desarrollar diversas formas de argumentación moral.

¹⁶ Retomo, en este apartado, en parte textualmente, ideas expuestas en el Coloquio de Fenomenología celebrado en Puebla (México) dentro del XIV Congreso Interamericano de Filosofía en agosto de 1999, publicadas entre tanto como «La ética fenomenológica y la intersubjetividad», en: *Franciscanum. Revista de las ciencias del espíritu*, Año XLI, N° 122-123 (1999), pp. 127-145.

¹⁷ Merleau-Ponty, Maurice, *Phénoménologie de la Perception*, Paris: Gallimard, 1945, p. 67.

¹⁸ Waldenfels, Bernhard, «Einführung: Ethik vom Anderen her», en: Waldenfels, Bernhard e Iris Därmann (eds.), *Der Anspruch des Anderen. Perspektiven phänomenologischer Ethik*, München: Fink, 1998, p. 8.

¹⁹ *Hua VIII*, p. 319.

²⁰ Ver recientemente: Günther, Klaus, «Verantwortlichkeit in der Zivilgesellschaft», en: Müller-Doohm, Stepahn (ed.), *Das Interesse der Vernunft*, Frankfurt a.M: Suhrkamp, 2000, pp. 465 ss.

En *Ética como filosofía primera*, Levinas, en una argumentación que bien podría definirse como siendo «con Husserl superando a Husserl», aclara el «sentimiento vital (*Lebensgefühl*)» que se abre en el momento que se me «da el otro como diferente». Es necesaria una descentración preintencional de la conciencia que le permita abrirse, en la receptividad propia de los sentimientos morales²¹, a aquella responsabilidad en la que se da la cooriginariedad del yo, del otro y del tercero, como el otro del otro.

Para Levinas, lo mismo que para Husserl, «el Yo está en la encrucijada»²², dado que precisamente se lo debe asumir «de otro modo que ser» superando todo esencialismo: sólo así se podrá determinar originariamente su sentido de responsabilidad. Se trata de una reducción ética para llegar a la conciencia no-intencional, a la conciencia prerreflexiva y también pre-práctica, «la que no es acto, sino pura pasividad»²³. «Responsabilidad antes de mi libertad (...) en un pasado inmemorial (...) más antiguo que toda conciencia de (...)»²⁴. Estamos en el principio, ahí donde nos faltan los nombres y apenas balbuceamos los pronombres. Dado que el problema de la intersubjetividad se resiste a una solución ontológica, estamos arrojados y abiertos a un horizonte práctico, el de la ética como filosofía primera; el de la relación ética fundamental como reconocimiento de el otro y por parte del otro: «(...) es la irrupción del rostro la que, en un primer momento, desarticula la identidad ontológica del yo para luego reconstruirla en un sentido ético»²⁵; «el ‘no matarás’ es la primera palabra del rostro»²⁶.

La ética como filosofía primera libera, por tanto, al sujeto de la obsesiva presencia del ser como posición, como lo que «hay». La respuesta ya no es, como en Husserl, meramente metodológica ante una actitud natural dogmática. Se trata ahora de una «epojé ética»: «la única salida del sin sentido del «hay» se encuentra en el descubrimiento del otro en su alteridad misma, en la subordinación del yo a la demanda del prójimo, es decir, en el movimiento mismo de la ética»²⁷.

Este planteamiento de Levinas es complementado por los análisis de los sentimientos morales de Strawson y A. Honneth, asumidos por J. Habermas y E. Tugend-

²¹ Levinas, Emmanuel, *Humanismo del otro hombre*, Madrid: Caparrós, 1993, p. 89.

²² Levinas, Emmanuel, *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, Salamanca: Sígueme, 1987, p. 191, n.24.

²³ Levinas, Emmanuel, *Éthique comme philosophie première*, Paris: Rivages, 1998, p. 85.

²⁴ *Ibid.* pp. 97-98.

²⁵ Sucasas, Juan Alberto, «Emmanuel Levinas: una ética judía», en: Beltrán, M., J. M. Mardones y Reyes Mate (eds.), *Judaísmo y límites de la modernidad*, Barcelona: Riopiedra, 1998, p. 138. Cfr. Levinas, Emmanuel, *En descubriendo l'existence avec Husserl et Heidegger*, París: Vrin, 1967; y *Totalidad e infinito*, Salamanca: Sígueme, 1977.

²⁶ Levinas, Emmanuel, *Ética e infinito*, Madrid: Visor, 1991, p. 83.

²⁷ Mosès, Stéphane, «La idea de justicia en la filosofía de Emmanuel Levinas», en: Beltrán, M. et al. (eds.), *op. cit.*, pp. 75-76.

hat en sus propuestas de argumentación moral. Honneth habla de tres situaciones típicas: la herida o daño físico, el engaño y la humillación. En cada una de estas situaciones son posibles tres tipos de sentimientos que adquieren significación especial con respecto a la conciencia moral: Strawson habla de resentimiento, indignación y culpa.

El análisis fenomenológico de estos sentimientos en situaciones concretas nos permite descubrir desde la negatividad una especie de trasfondo lesionado, un *a priori* de las relaciones humanas en el mundo de la vida. Podemos hablar a partir de lo que ellos nos descubren de una «intuición valorativa» que nos abre el punto de vista moral. Por ello, al asumir J. Habermas²⁸ esta fenomenología de los sentimientos morales, destaca que sólo se dan en actitud performativa a participantes en acciones sociales, como experiencias transpersonales, en el sentido de que quien los vivencia advierte a la vez que cualquier otro en las mismas circunstancias vivenciaría el resentimiento, la indignación y la culpa. Se trata, por tanto, de sentimientos generalizables. En esto se basa para hacer su propuesta de argumentación moral discursiva: «Es claro que los sentimientos tienen una significación para la justificación moral de formas de acción, semejante a la que tienen las percepciones para la explicación teórica de hechos»²⁹. Los sentimientos morales son base fenomenológica para una especie de proceso de «inducción» en el que sea posible pasar de experiencias en las que se nos dan hechos morales, a normas éticas en las que podamos expresar principios de acción.

Para Tugendhat, lo mismo que para Habermas³⁰, se debe partir de sentimientos para justificar las normas morales. Más allá de las diferencias entre los respectivos planteamientos, nos interesa aquí profundizar ahora en el sentido apriorístico que uno y otro otorgan al análisis fenomenológico de los sentimientos. Si este tipo de argumentos en la filosofía moral contemporánea se interesan por construir una ética moderna a partir de una fenomenología de lo moral, el interés del último Husserl estaba precisamente en descubrir el sentido trascendental de este *a priori*. La detranscendentalización de la conciencia nos ha ayudado a comprenderlo como sensibilidad moral.

²⁸ Habermas, Jürgen, «Ética del discurso. Notas sobre un programa de fundamentación», en: *Conciencia moral y acción comunicativa*, Barcelona: Península, 1985, pp. 57 ss.

²⁹ *Ibid.*, p. 68.

³⁰ También para J. Rawls los sentimientos morales juegan un papel significativo: «Puesto que han sido elegidos los principios de justicia y asumimos su estricto cumplimiento, cada uno sabe que en la sociedad va a querer que los otros tengan los sentimientos morales que sustenten su adhesión a estos estándares» (Rawls, J., *A Theory of Justice*, Oxford: Clarendon Press, 1972, p. 437).

§ 4. Psicología fenomenológica e intersubjetividad

En *La crisis*, Husserl adopta una doble estrategia complementaria para solucionar el problema de la filosofía moderna, que se ha movido entre el objetivismo de las ciencias positivas y el subjetivismo de una filosofía trascendental, y que no ha podido resolver el enigma de la conciencia ni el de la psicología, que se convierte ahora en «campo de decisiones» (*Feld der Entscheidungen*), en cruce de caminos. La arquitectura de la *Krisis* muestra el camino que debe recorrerse una vez establecido el diagnóstico. En primer lugar, está el camino de la reflexión sobre el mundo de la vida para esclarecer genética-trascendentalmente el sentido de objetividad de las ciencias.

El retorno al mundo de la vida implica una rehabilitación de la *doxa*, en la que se apoya la *skepsis* para desvirtuar la filosofía, pero que ahora, reconocida por la filosofía misma, deja de ser argumento contra la posibilidad de argumentar a partir de ella. A esta primera tarea de la *Krisis* corresponde la Conferencia de Viena (mayo de 1935). A la segunda tarea, el camino a través de la psicología, corresponden las llamadas Conferencias de Praga (noviembre del mismo año) sobre «La psicología en la crisis de la ciencia europea». Podría decirse que el diagnóstico ofrecido por Husserl en estas Conferencias no difiere del ya conocido en otros escritos de la época. Pero la solución dada al final del texto, en un pasaje que se atribuye a una sugerencia de Fink, promete superar definitivamente la dicotomía, y ofrecer un novedoso principio-puente entre la experiencia interna y la necesidad de generalizar ciertas reglas del conocimiento y del comportamiento humano: «la crisis de las ciencias tiene su fundamento en una crisis de la autocomprensión del hombre»³¹. Por ello, la superación de esta crisis sólo será posible si se asume el problema del hombre desde un nivel de comprensión mucho más profundo. Para lograrlo, hay que superar un tipo de especulación trascendental de la tradición que se presenta como un saber oscuro, aunque lleno de sugerencias, en torno a una profundidad de la vida del sujeto que nunca puede ser puesta totalmente al descubierto en actitud objetiva. Por otro lado, la nueva comprensión fenomenológica genética de lo trascendental debe ser complementada por una psicología que, para poder dar cuenta de su tema (lo anímico y espiritual propiamente dicho), renuncie a su fascinación por la actitud objetivante y se libere del cautiverio metódico del paradigma de la ciencia natural. Esto permite comprender que el fracaso de la filosofía trascendental clásica y de la psicología científica, en su empeño por comprender al hombre, no se debió a que sus destinos hubieran corrido unidos, sino precisamente a todo lo contrario, «a que permanecieron separadas»³². Con esta comprensión de la problemá-

³¹ *Hua XXIX*, p. 138.

³² *Loc. cit.*

tica se nos «presenta *eo ipso* la tarea de liberar a la psicología del embrujo del objetivismo naturalista y de poner en marcha la filosofía trascendental en el método analítico de las preguntas concretas y de la exposición de la subjetividad, tal como debe ser conformado por una psicología reformada»³³. Se busca, pues, una comprensión de la intencionalidad que aproveche todos los esfuerzos de la psicología, con tal de que ésta se libere de la exclusividad del paradigma naturalista-objetivista. Esto equivale a un reconocimiento radical del sentido de la experiencia interna en la dirección sugerida por la *skepsis* en su doctrina del hombre como medida de todas las cosas.

En inconfundible analogía con la admiración ante «el cielo estrellado sobre mí y la ley moral dentro de mí» de la «Conclusión» de la *Crítica de la razón práctica* de Kant, concluyen Husserl y Fink: «Del saber acerca de la doble comprensión de la esencia del hombre surge no sólo una nueva autoconciencia renovada teóricamente, sino sobre todo un nuevo sentimiento vital (*ein neues Lebensgefühl*). El universo en la enormidad de la extensión de su espacio con millones de estrellas, entre las cuales persiste un ser diminuto insignificante; este universo inmenso en cuya infinitud el hombre está amenazado con desaparecer, no es más que una (*Sinnesleistung*) constitución de sentido, una (*Geltungsgebilde*) formación validada en la vida del hombre, a saber en las profundidades de su vida trascendental. Y así puede ahora la fenomenología pronunciar el nuevo saber, el saber trascendental sobre el hombre con la antigua expresión orgullosa: *anthropos metron panton*, el hombre es la medida de todas las cosas»³⁴.

§ 5. Conclusión

Husserl reconoce la prioridad de la razón práctica sobre la teórica, pero al momento de desarrollar el significado de la intencionalidad moral no avanza más allá de afirmar que la intencionalidad es responsabilidad. Quizá éste sea un límite no sólo de la fenomenología sino de toda filosofía trascendental de corte egológico. Por eso la recomendación de detranscendentalizar la razón o la conciencia.

Los intentos de M. Levinas, Habermas y Tugendhat de superar, con base en una psicología fenomenológica de los sentimientos morales, el trascendentalismo, son un desarrollo de la tesis del último Husserl en sus conferencias de Praga: la crisis de la filosofía y de las ciencias sociales no se debe a que no se hubieran desarrollado como discursos diferentes, sino todo lo contrario, a su falta de desarrollo en íntima relación.

³³ *Loc. cit.*

³⁴ *Hua XXIX*, p. 139.

Sólo si se tiene este punto de partida fenomenológico, que abre a la comprensión lo moralmente relevante, se puede formar el juicio moral diferente del juicio categorial. Entonces, lo moral se me da más como un recurso que como una obligación, puesto que me da acceso al punto de vista moral de lo humano. La crítica trascendental de una experiencia basada en la causalidad permite acceder a la experiencia moral, la de la libertad, que se me da concretamente en contextos, situaciones históricas y en sentimientos específicos.

Cuando Husserl, en *La crisis*, libera a la subjetividad de su olvido en la ciencia moderna, y sugiere a la vez apoyarse en la psicología para desarrollar el sentido pleno de la subjetividad en el mundo de la vida, logra descubrir «al otro como diferente, es decir, como interlocutor válido» para desarrollar la ética discursiva. Si aceptamos el sentido del giro lingüístico contemporáneo de la filosofía y las ciencias sociales, que no me parece muy lejano del «somos nuestro lenguaje» de Heidegger, entonces podemos comprender lo que significa un desarrollo discursivo de lo dado en los sentimientos morales. Así, el mundo de la vida husserliano se convierte en horizonte de significación de la sensibilidad moral y en recurso inagotable de validación de los juicios morales.

Lo correcto moralmente es aquello a lo que pudiéramos llegar procedimentalmente los participantes en discursos en el mundo de la vida para resolver los conflictos. Un daño moral, humano, una masacre, una violación, experimentadas gracias a las alarmas y sensores de la sensibilidad moral, me llevan al juicio que indica que lo sucedido no debería poder volver a ser posible —estamos aquí ante la idea regulativa de la moral, el sentido de tarea universal, la necesidad práctica que se expresa en el juicio moral.

En otras palabras, ¿puede la psicología (y las demás ciencias sociales a partir de ella), ayudar a desarrollar el sentido moral de la conciencia que se abre en los sentimientos morales de resentimiento, indignación y culpa? Se trataría de rescatar la conciencia moral de un sentido exclusivo de moral religiosa (algo frecuente entre nosotros y que tampoco podría negar la fenomenología), como lo sugería ya Levinas: «Cuando intento describir el rostro por la responsabilidad a la que llama en mí, y a la que llamo yo, y al mismo tiempo oigo en esa llamada el grito del mendigo y del perseguido, y en la mendicidad una orden —a la vez autoridad y miseria—, ¿cito la Biblia? ¿hago fenomenología?»³⁵.

³⁵ Levinas, Emmanuel, *Autrement que savoir*, París: Osiris, 1988, p. 74.

La igualdad trascendental en el fundamento de la ética

Transcendental Equality in the Grounding of Ethics

JULIA VALENTINA IRIBARNE

Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires
Consejo de Investigaciones Científicas y Técnicas
Argentina

Retomando el reclamo de Herbert Spiegelberg en cuanto a que el pensamiento filosófico, en particular en su vertiente ética, no reconoce la importancia que reviste el tema de la igualdad, el propósito de esta exposición es el análisis de la igualdad trascendental y su papel en la fundamentación de una ética formal. El desarrollo del tema sigue los siguientes pasos: 1. Se citan algunos textos de Husserl relativos a la igualdad trascendental; 2. se exponen las dificultades en la exégesis del concepto-valor «igualdad»; 3. se hace referencia sumaria a las operaciones configurantes de la igualdad desveladas por la fenomenología de Husserl; 4. se exponen algunos caracteres de las éticas trascendentales (I. Kant, Karl Otto Apel); 5. la conclusión se abre con una pregunta: ¿cómo es posible afirmar que las operaciones configurantes de la igualdad trascendental ofrecen fundamento para una ética formal?

Taking into account Herbert Spiegelberg's remark concerning the lack of interest of philosophical thought in relation to the idea of equality, this study deals with transcendental equality and its role for the foundation of formal ethics. The steps of this study are the following: 1. Some Husserlian quotations regarding transcendental equality; 2. difficulties related to the exposition of the concept-value «equality»; 3. operations that configure equality, having been discovered by Husserl's phenomenology; 4. some traits of transcendental ethics (I. Kant, Karl Otto Apel); 5. the conclusion is introduced by the question: How transcendental equality configuring operations offer the ground for a formal ethics?

Acta fenomenológica latinoamericana. Volumen I.

Actas del II Coloquio Latinoamericano de Fenomenología. Círculo Latinoamericano de Fenomenología, pp. 61-74.
Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2003.

La cuestión de la igualdad se impuso a mi reflexión durante los años de mi obstinada búsqueda de una teoría coherente de la intersubjetividad en Husserl. No obstante, desde entonces sólo escribí un artículo que se publicó en Buenos Aires en *Cuadernos de ética* 1988, llevé una comunicación a Friburgo en octubre de 1996 y traigo a este II Coloquio una tercera concreción. Todas forman parte del libro que proyecto y que por el momento lleva el título que introduce esta presentación: *Posibilidad y alcance de una nueva fundamentación trascendental de la ética* o, con mayor precisión, *La igualdad trascendental en la fundamentación de la ética*.

Desde mi perspectiva, se trata de un tema interesante en vista de, como dice H. Spiegelberg¹, lo poco que la política, el derecho y también la propia ética y la moral han reflexionado sobre la igualdad como fundamento de la ética y, además, en vista del hecho de que la dan por descontada.

El curso de esta exposición avanza por los siguientes pasos:

1. Cita de algunos textos de Husserl como marco de referencia
2. Dificultades en la exégesis del concepto-valor «igualdad»
3. Referencia sumaria a las operaciones configurantes de la igualdad
4. Caracteres de la ética trascendental
 - 4.1. ¿Qué quiere decir «trascendental»?
 - 4.2. Rasgos de las éticas trascendentales en vista de:
 - 4.2.1. La ética de Kant y la ética de Karl Otto Apel
 - 4.2.2. ¿Cómo ofrecen las operaciones configurantes de la igualdad un fundamento para una ética formal?

¹ Cfr. Spiegelberg, Herbert, *Steppingstones Toward an Ethics for Fellow Existents - Essays 1944-1983*, Dordrecht: Martinus Nijhoff, 1986.

§ 1. Algunos textos de Husserl como marco de referencia

Para poner esta exposición bajo un patrocinio favorable la introduzco con algunas citas acerca de la igualdad, de las muy abundantes que hay en Husserl y que demuestran que él estaba perfectamente a cargo de la vigencia de la igualdad trascendental (y también que mi aporte se restringe a aplicarla a la fundamentación de la ética). La referencia a la igualdad (*Gleichheit*) está implicada en lo que Husserl dice de la coincidencia (*Deckung*) y de la estructura de repetición.

El primero de estos textos dice: «Dicho con mayor precisión: Mediante la presentificación impatizante se hace consciente una transformación modal de mi primordialidad, otro yo como gobernando su cuerpo vivido corporal, etc., y el otro yo es presentificado como ese yo de su primordialidad presentificada en coincidencia respecto del mundo que vale para mí y para él (...)» y, luego, dice: «(...) hay algo como coincidencia respecto de mi yo y el yo del otro yo, la coincidencia del uno con el otro (*Miteinander*), a lo que se agrega la coincidencia de mi funcionar primordial y del suyo (...)»².

El siguiente texto dice: «El Otro es mi 'repetición intencional' y en eso se halla no sólo que yo lo tengo a él como repetición [de mí mismo] (actual o posible) sino también que él (...) me tiene a mí como su repetición intencional»³.

Un tercer texto hace referencia al «oscuro ser atraído por su igual (*seinesgleichen*) por el gusto de estar con el Otro y extrañarlo cuando no está»⁴.

§ 2. Dificultades de la exégesis del concepto-valor «igualdad»

La dificultad de dar razón de la igualdad en el mundo de la vida socio-política, de la vida empírica en general, corre a la par de la frecuencia con que, en el punto de partida, se la suele dar por descontada.

En 1689 John Locke fue el primero en proclamar los derechos naturales, en su *Segundo tratado sobre el gobierno civil*; haciendo referencia al estado en que se encontraban naturalmente los hombres dice: «(...) Es también un estado de igualdad en el que todo poder y toda jurisdicción son recíprocos (...) puesto que no existe nada más evidente que esto, que criaturas de la misma especie y del mismo grado, que nacen sin

² *Hua XV*, p. 486. La sigla corresponde con indicación de tomo y página a Husserl, Edmund, *Gesammelte Werke – Husserliana*, vols. I-XXXIV, Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers (con anterioridad: Den Haag: Martinus Nijhoff), 1950-2002.

³ *Ibid.*, p. 489.

⁴ *Hua XIII*, p. 107.

distinción, con las mismas ventajas de la naturaleza y con las mismas dificultades, deben también ser iguales entre ellos, sin subordinaciones o sujeciones (...)»⁵.

En 1776 la *Declaración de Independencia de los estados americanos* dice: «Sostenemos como incontestables y evidentes por sí mismas las siguientes verdades: que todos los hombres han sido creados iguales; que han sido dotados por el Creador de ciertos derechos inalienables, que entre estos derechos están, en primer lugar, la vida, la libertad y la búsqueda de la felicidad.» En 1789 la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano* comienza diciendo «Los hombres nacen y permanecen libres e iguales en derechos». Para exhibir la certidumbre acerca de la igualdad basta con esos tres ejemplos. Este estado de cosas impone dos tareas: a) por una parte, hacernos cargo de la dificultad filosófica de fundar esa igualdad afirmada, por otra, b) la reflexión acerca de si esa igualdad existe y en qué consiste.

a) Veamos la cuestión de la dificultad de justificación filosófica. Norberto Bobbio, autor de *Igualdad y libertad*⁶ y también de *El tiempo de los derechos*⁷, considera que el iusnaturalismo de Locke era una teoría filosófica que «no tenía otro valor que el de una exigencia ideal», con valor universal pero «sin eficacia práctica». Desde su punto de vista, en el segundo y tercer textos citados, al ser asumida la igualdad (ideal) por los estados constitucionales modernos, la igualdad de los derechos humanos se convierte en pretensión jurídicamente reconocida y protegida contra toda violación.

Señala todavía un tercer momento⁸. Cuando la Asamblea General de las Naciones Unidas, el más alto organismo de la comunidad internacional, declara los Derechos del Hombre: «Todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos» y con esto, por tratarse del Organismo de que se trata, ofrece una protección de segundo orden, esto es, aun contra el Estado que los viole. Por cierto, recomienda Bobbio no entender literalmente la expresión «que los seres humanos nacen libres e iguales». Ella quiere decir que deben ser tratados como si fuesen libres e iguales. Tal es la interpretación de Bobbio, que termina por explicar el supuesto paso de lo descriptivo a lo prescriptivo como una vuelta a la doctrina de los derechos naturales; personalmente no comparto esa interpretación; creo que es posible tomar textualmente la declaración y mostrar que hay un fundamento que subyace a ella, aunque su exhibición por el momento no haya tenido lugar.

⁵ Locke, John, *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, Buenos Aires-Madrid: Alianza, 1990, p. 36.

⁶ Bobbio, Norberto, *Igualdad y libertad*, Barcelona: Paidós, 1993.

⁷ Bobbio, Norberto, *El tiempo de los derechos*, Madrid: Sistema, 1991.

⁸ *Ibid.*, p. 39.

La segunda pregunta es ¿en qué consiste la igualdad? A este respecto Bobbio sostiene⁹ que el principio de igualdad significa poco si no se hace explícito ¿igualdad en qué? e ¿igualdad entre quiénes? Eso lo lleva a vincular inmediatamente la igualdad con la justicia, en particular con criterios o principios de justicia, sin encontrar ninguna clave para la igualdad, la cual, si no la subsume en la justicia, le sigue resultando vacía. A continuación la hace sinónimo de libertad, a pesar de que el título del capítulo los diferencia. En este caso mi desacuerdo se refiere a que nunca se va a encontrar un camino de salida para la cuestión de la igualdad mientras se lo busque en el contexto empírico.

A la pregunta ¿igualdad entre quiénes?, Bobbio responde, con razón, aludiendo al proceso histórico que fue suprimiendo progresivamente las discriminaciones. Se trata, a la vez, de un proceso de unificaciones de «aquello que se venía reconociendo como idéntico: una naturaleza en común del hombre por encima de toda diferencia de sexo, de raza, de religión, etc.»¹⁰. Ante esa constatación, nosotros, podemos preguntar por qué fue así; qué llevó a los hombres a batirse por cambiar un estado de cosas, pregunta que por ahora queda abierta.

Luego pasa a discutir el fundamento de los derechos del hombre. En primer lugar, discute el problema del sentido del fundamento absoluto; luego, si tal fundamento es posible; y, por fin, si es deseable.

En cuanto al primer punto, asume la postura de un eticista que busca hallar un fundamento para los derechos humanos, esto es, presentar motivos para justificar la elección que hemos hecho a favor de ellos y que queremos que sea hecha también por los otros, que sea un medio adecuado para obtener un reconocimiento más amplio¹¹.

En cuanto al segundo punto, califica como ilusión la del fundamento absoluto, pero dice «ilusión, que a fuerza de discutir razones y argumentos, terminará por encontrar las razones y el argumento irresistible que nadie podrá negarse a aceptar»¹². En la línea de pensamiento de Bobbio, hay que comprender que esto está dicho con ironía; no obstante, espero demostrar que la ilusión de la que habla no es ilusoria. Pero Bobbio, quien pone en paralelo el fundamento absoluto al que se pliega la mente con el poder absoluto al que se pliega la voluntad —paralelo que no comparto—, sabe que quienes resisten al fundamento se colocan fuera de la comunidad de las personas racionales, y eso sí lo comparto, pues con eso se vincula el beneficio de las éticas formales y el fundamento de la vida en comunidad. A continuación agrega un paralelo falacio-

⁹ Bobbio, Norberto, *Igualdad y libertad*, pp. 54 ss.

¹⁰ *Ibid.*, p. 47.

¹¹ Bobbio, Norberto, *El tiempo de los derechos*, p. 54.

¹² *Loc. cit.*

so: «como quienes se revelan frente al segundo —vale decir, al poder absoluto— se colocan fuera de la comunidad de las personas justas o buenas»¹³. Aquí el sarcasmo es manifiesto, pero con el sarcasmo no se discute, así que lo pasamos por alto. La crítica suya se dirige a la doctrina de los derechos naturales (iusnaturalismo).

Declara que toda búsqueda de fundamento absoluto es infundada; justifica su afirmación con cuatro dificultades que reducen la cuestión del fundamento no a la discusión de la igualdad sino a la de los varios planos de la definición de los derechos humanos.

Me he extendido en este punto para mostrar que la cuestión del fundamento no encuentra salida desde el punto de vista empírico (los derechos humanos) ni tampoco metafísico a la manera del iusnaturalismo.

b) Todavía quiero hacer alusión a otra posición acerca de si la igualdad existe en el mundo empírico y en qué consiste. Es la de Stuart Mill¹⁴, quien de un modo convincente llegó a la conclusión inversa, esto es, la igualdad no existe desde el momento en que todos estamos sometidos al «accidente del nacimiento». Una serie de textos hacen referencia a ese tema. Hay pasajes claves de los escritos de Mill sobre el «accidente del nacimiento», aunque no es necesario restringirse a esta frase estereotipada. De hecho, las modificaciones concretas y las características personales elegidas para ilustrar la idea son en particular indicaciones válidas para mostrar el significado viviente que tienen para él. En algunos textos, en lugar de «nacimiento» habla de «sexo», «piel» y, en lugar de «accidente», de «fatalidad». A este respecto cito algunos pasajes.

El primero es de los *Principios de economía política* y dice: «Las ideas e instituciones por las cuales el ‘accidente del sexo’ es convertido en estructura básica de la desigualdad de los derechos legales y de una forzada disimilitud de funciones sociales deben antes ser reconocidas como el gran impedimento para el progreso moral social y aun intelectual»¹⁵.

El segundo texto es de *Tres ensayos sobre la religión*: «Si se dice que (...) la virtud misma es el mayor bien y el vicio el mayor mal, entonces estos, al fin, debieran ser distribuidos todos de manera concordante con lo que han hecho para merecerlos, en tanto que toda depravación moral, de cualquier clase que sea, está distribuida en las multitudes por la ‘fatalidad del nacimiento’; mediante la falta de sus padres, de la sociedad o por circunstancias incontrolables, ciertamente no por una falta propia»¹⁶.

¹³ *Loc. cit.*

¹⁴ He tomado las referencias a Stuart Mill de Spiegelberg, Herbert, *op. cit.*, pp. 107 ss.

¹⁵ Mill, John Stuart, *Principios de economía política*, Londres: W.J. Ashley, 1923, pp. 259 ss.

¹⁶ Mill, John Stuart, *Tres ensayos sobre la religión*, New York: Helen Taylor, 1874, p. 38.

El siguiente texto es de «Consideraciones sobre el gobierno representativo», en su obra *El utilitarismo*. Dice: «Esperemos que (...) antes de que pase otra generación el ‘accidente del sexo’ tanto como ‘el accidente de la piel’ haya empalidecido como una justificación suficiente para desposeer, a quien posee ‘ese sexo o esa piel’, de la misma protección y de los privilegios justos de un ciudadano»¹⁷.

Otro texto pertinente es de *El sometimiento de las mujeres*¹⁸. Allí se dice que los impedimentos a que están sujetas las mujeres por el mero hecho de su nacimiento son ejemplos aislados en la legislación contemporánea. No aparece en ninguna instancia, excepto en ésta, que comprende a la mitad de la raza humana, las más altas funciones sociales les están clausuradas por la «fatalidad del nacimiento» y no pueden ser superadas por ninguna excepción ni por ningún cambio de circunstancias.

En su *Autobiografía*¹⁹, J.S. Mill dice: «(...) nosotros miramos adelante con la expectativa del tiempo en que la división del producto de nuestro trabajo, en lugar de dependiente, tal como es en tal alto grado ahora del ‘accidente del nacimiento’, sea hecho por acuerdo de un reconocimiento de un principio de justicia».

Además de estos pasajes explícitos, hay muchos otros en que se expresan ideas similares. Así, sea lo que sea lo que Mill dice acerca de ciertos grupos de gente que han «nacido para ser ricos o para ser pobres, para las diferencias naturales de fuerza o capacidad», la idea que subyace parece ser la misma. De hecho, la idea de «accidente» o «fatalidad» de una situación inicial prevalece en todos sus escritos sobre política, economía y filosofía religiosa.

Desde mi punto de vista, esto interesa porque es necesario dar razón de que a pesar de ser tan indiscutible la desigualdad humana empírica, a pesar de que tampoco el igualitarismo puede sin más configurar un ideal, es asombroso que la eficacia de la lucha por la supresión de las discriminaciones, vale decir, por la vigencia del imperio de una igualdad ideal a cargo de las diversas formas de justicia, ha prevalecido en la historia, por lo menos de Occidente (que es la que conozco).

Mis preguntas son las siguientes: si no hay nada en la naturaleza que nos muestre la vigencia de la igualdad, ¿cómo debe comprenderse que ella no haya dejado de abrirse camino en la historia?, ¿qué es lo que opera en la humanidad, de modo que se ha hecho activamente cargo de ese proceso que apunta a la vigencia de una forma superior y compleja de la igualdad?

¹⁷ Mill, John Stuart, *Utilitarianism*, New York: Everyman, p. 292.

¹⁸ Mill, John Stuart, *El sometimiento de las mujeres*, New York: Everyman, pp. 263 ss.

¹⁹ Mill, John Stuart, *Autobiografía*, I, Cap. VII, p. 162.

§ 3. Referencia sumaria a las operaciones configurantes de la igualdad

Paso a aludir muy brevemente a algunas operaciones configurantes de la igualdad según las hace manifiestas la fenomenología de Husserl.

En primer lugar, es necesario tomar en consideración un procedimiento metódico: la doble reducción. Con la aplicación de la doble reducción, se exhibe la conciencia impatizada implícita en la conciencia impatizante: luego de efectuada la primera reducción, se hace presente el acto impatizante de la conciencia; aplicada la segunda reducción se manifiesta, presentificada, la segunda conciencia. Con palabras de Husserl, el Otro se me muestra con la siguiente particularidad: «En consecuencia, puedo tener la experiencia del Otro como alguien que, él mismo, tiene nuevamente experiencia de un Otro en ese modo del ‘otro’ *alter* (...)»²⁰. Por lo tanto, por medio de la doble reducción se manifiestan dos yo, cada uno de ellos es experienciado como segundo yo, vale decir, él es el Otro para mí, precisamente, porque yo soy el Otro para él. Tal es el funcionamiento de la primera estructura trascendental configurante de la igualdad que tomamos en consideración. Comparto con el Otro la capacidad trascendental de constituirlo como «Otro», yo descubro en él la capacidad constitutiva de hacer de mí el «Otro»; el Otro es igual a mí.

La otra operación a la que quiero hacer referencia es la que configura los cuerpos vividos como par. Ella muestra la construcción de sentido recíproco equivalente de su cuerpo vivido allá como igual al mío. Pongo énfasis en las operaciones que actúan produciendo el sentido-igualdad. Cuando se trata de la posición del cuerpo vivido del Otro, constatamos con Husserl que esa posición tiene lugar por medio de una presentación mediatizante, que se basa en la asociación configurante del par. Ésta es una de las operaciones que exhiben más inconfundiblemente la estructura «igualizante». Esta configuración como par (*Paarung*) se muestra como una operación en que, al hacerse presentes ambos miembros participantes del par, se evocan mutuamente, se enlazan y hacen posible una formación de sentido que se cumple en ambos simultáneamente y que implica su recíproca igualdad. Aparece ante mí un cuerpo que capto como cuerpo vivido, pues me remite a mi cuerpo vivido y lo configuro como par, par de mi cuerpo vivido.

Este funcionamiento trascendental configurante del par me parece ejemplar para exhibir el núcleo de mi planteamiento, porque es uno de los funcionamientos más accesibles a la captación en todos los casos, como cuando miramos nuestras manos y

²⁰ *Hua VIII*, p. 136.

se nos presentan como «un par», o «un par de guantes», o «un par de zapatos», entidades que son la una igual a la otra pero no idénticas. Sobreviene una suerte de asombro al ver recortarse con claridad esa operación de la síntesis pasiva que hace de dos cosas iguales un par.

Antes de seguir adelante, es importante hacer una aclaración respecto del sentido del término «alteridad», *alter*, *alter ego*.

El resultado general de este acto de conciencia muestra que cada ego, que se pone a sí mismo como tal, reconoce al Otro como otro yo, como otro ego, su *alter ego*. Es importante destacar aquí que la alteridad de que se trata en estos casos, ya sea empleada con valor de sustantivo o de adjetivo: el Otro, el otro yo, no es la alteridad absoluta a que hacemos referencia cuando se trata, por ejemplo de la diferencia entre Dios y el ser humano, o de la alteridad también total, que hace a J.P. Sartre contraponer «el ser» y «la nada» y que concierne a la diferencia entre el ser de las cosas y el no-ser de la conciencia. En el caso que estamos considerando, se trata de una alteridad vinculante, expresada en la lógica formal por la teoría de los conjuntos donde dentro de un mismo conjunto se enlazan los elementos porque tienen una misma característica, o como en la eidética fenomenológica, que reúne individuos que son recíprocamente *alteri*, vinculados por la participación de una misma esencia. Aludimos al Otro, al *alter* como «otro que es como yo», «otro más como yo»; en ese sentido no es, por lo tanto, una alteridad que sólo separa sino una alteridad que vincula y ese vínculo es el de la igualdad; el otro es «como yo».

Con esta aclaración damos fin a la breve alusión a las operaciones trascendentales configurantes del sentido de igualdad. No me he extendido en este tema, pues lo he desarrollado con más extensión en los trabajos antes citados. Termino esta sección diciendo: constituyo al Otro necesariamente como mi igual; si no lo constituyo como mi igual, no lo comprendo.

§ 4. Caracteres de una ética trascendental

4.1. ¿Qué quiere decir «trascendental»?

Pasamos ahora a considerar los caracteres de la ética trascendental. En primer lugar, se trata de responder a la pregunta ¿qué quiere decir «trascendental»? *Kant* define «trascendental» del siguiente modo: «Llamo trascendental a todo conocimiento que se ocupe no tanto con objetos como con nuestros conceptos *a priori* de objetos en general. No tanto con objetos: el programa trascendental hace que se separe la filosofía de

la competencia o también de una continuidad con la investigación científica de lo real efectivo»²¹.

La filosofía trascendental se ocupa, entonces, de nuestros conceptos *a priori* de objetos en general. Ella se propone la tarea de mostrar estos conceptos pre-existentes (*vorausliegende*) de objetos en general.

Husserl, en *Krisis*, declara alinearse respecto de ese concepto de filosofía trascendental que reconoce acuñado por Kant y aclara que, por su parte, utiliza la palabra «trascendental» en un sentido más amplio en cuanto al motivo original que «por Descartes es donante de sentido en todas las filosofías contemporáneas y que en ellas, por así decir, viene a sí mismo (...) es el motivo del retropreguntar por la fuente última de toda configuración de conocimiento, de la toma de conciencia de sí del cognoscente y de su vida cognoscente en la cual todas las configuraciones científicas que valen para él tienen lugar de acuerdo con la finalidad, como habiendo devenido y deviniendo adquisiciones conservadas y disponibles»²².

4.2. Rasgos de las éticas trascendentales

Para ubicar el contexto de nuestro planteamiento, conviene exponer a continuación los rasgos de las éticas trascendentales. Una clasificación aceptada de las diversas éticas que hasta ahora ha propuesto la reflexión, contraponen éticas formales, por una parte, a éticas de contenido, por otra. Si la ética que intentamos circunscribir aparece en el ámbito trascendental, debe ser incluida en el punto de partida entre las éticas formales.

Las éticas formales que conocemos son la kantiana y la de Karl Otto Apel. Acudimos a ellas, por lo tanto, para encontrar los rasgos en común, si los hay, que a la vez nos permitan aquilatar el fundamento ético propuesto a partir de las operaciones trascendentales con sentido de igualdad, puestas en descubierto por la fenomenología de Husserl.

La clasificación que opone lo formal al contenido es elocuente. En la base de tales éticas, no hay ninguna alusión a valores ni a virtudes; se trata de un fundamento de orden racional, en el caso de Kant, y de lo implícito en la pragmática trascendental del lenguaje, en el caso de Apel.

²¹ Kant, *Crítica de la razón pura*, Introducción VII, Buenos Aires: El Ateneo, 1950; la traducción de esta definición kantiana es de J.V. Iribarne de la versión alemana: *Kritik der reinen Vernunft*, Wiesbaden: Insel, p. 63.

²² *Hua VI*, p. 100.

4.2.1. La ética de Kant y la ética de Karl Otto Apel

Dice Kant en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*: «Los principios los dicta la razón y han de tener su origen totalmente *a priori* y con ello su autoridad imperativa»²³ y con esto circunscribe de modo férreo los límites de su ética formal.

La ética propuesta por K.O. Apel, aunque con un punto de partida que no es el funcionamiento de la razón sino de la argumentación (la «pragmática trascendental del lenguaje»), puede ser vista como formal en la medida en que se considere así el compromiso performativo de la comunidad de hablantes, que es el compromiso implícito en la argumentación racional.

Lo formal es inseparable de otro rasgo: la universalidad. En el caso de Kant, se trata de la universalidad de la razón que en él abarca no sólo a los seres humanos sino a todos los seres espirituales que disponen de ella. En el caso de Apel, se trata de todos los miembros de la comunidad de hablantes. Para Apel, dicho sea de paso, la intersubjetividad funciona como un supuesto en el compromiso implícito en la comunidad de los hablantes que argumentan «en serio», y que son los que exhiben el funcionamiento de la razón. Se trata de la comunidad real de hablantes (imperfecta) en marcha hacia la comunidad ideal de hablantes (perfecta). En ambos casos, de derecho, la comunidad abarca a «todos los seres humanos».

Adela Cortina, discípula de Apel, sostiene que sólo la fundamentación filosófica última, «(...) como reflexión trascendental de las condiciones de posibilidad de nuestras acciones con sentido, es capaz de descubrir un principio moral normativo que no puede negarse sin contradicción ni demostrarse sin petición de principio. A la luz de un principio semejante, que todos los hombres comparten implícitamente, es posible discernir las verdaderas razones y las auténticas normas morales»²⁴.

Esto nos lleva a considerar un tercer aspecto que caracteriza las éticas formales citadas, lo que llamo «momento procedimental». Se trata de un momento que es previo y necesario para la construcción de la ética, pero que, él mismo, es metaético. Es el momento que define el paso a ese ámbito.

La formulación kantiana del imperativo categórico: «Obra sólo según una máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que se torne ley universal»²⁵ implica el procedimiento que subsume lo particular en lo universal, vale decir, si la máxima

²³ Kant, Immanuel, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, traducción de M. García Morente, Buenos Aires: El Ateneo, 1951, p. 508.

²⁴ Cortina, Adela, *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*, Salamanca: Sígueme, 1985, p. 18.

²⁵ Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, p. 505.

elevada a la universalidad de la ley no implica contradicción, entonces se hace manifiesto que tal máxima es máxima de lo moralmente correcto. Hasta ese momento sólo se trata del uso de un procedimiento; dicho procedimiento es metaético.

En la ética de Apel, el momento procedimental concierne a la dimensión performativa, que no se verbaliza a través del lenguaje sino que está implícita. La comunicación sólo tiene lugar bajo la condición de un acuerdo intersubjetivo sobre el sentido pragmático determinado de la comunicación. Como parte constitutiva de la pragmática no empírica, hay que suponer que el acuerdo sólo se alcanza en el caso de que el oyente: 1) entienda al hablante; 2) le crea veraz; 3) que acepte la verdad del contenido proposicional emitido y 4) también considere correcta la norma a la que se atiene el acto del habla. De estas condiciones la inteligibilidad, para Apel, es la más fundamental porque es «la pretensión universal del habla de validez de sentido intersubjetivo e idéntico»²⁶. Si alguna de esas condiciones no se cumple, no tiene lugar la comunicación, ni la busca de verdad ni el ingreso en el plano ético (porque la ética de Apel es fundamentalmente ética política en busca del consenso que lleve de la comunidad real de hablantes hacia la ideal).

Como la ética de Apel es una ética discursiva de búsqueda de consenso, ese ejercicio de la argumentación implica el acatamiento de lo performativo de dichos rasgos de los actos del habla.

4.2.2. *¿Cómo ofrecen las operaciones configurantes de la igualdad un fundamento para una ética formal?*

Para ir aproximándonos a una conclusión, nos preguntamos ¿de qué modo se cumplen esos rasgos en el planteamiento que propongo?

El aspecto formal lo tomamos del planteo husserliano en tanto se preocupa por el despliegue del ámbito trascendental, el cual exhibe la dinámica de estructuras *a priori* configuradoras de la igualdad en el caso que nos interesa, sin incluir ningún tipo de elemento empírico.

En cuanto a la universalidad, la demostración de su vigencia culmina en la práctica de la repetición intencional o estructura de repetición (*Wiederholungsstruktur der Fremdwahrnehmung*) que extiende hasta el infinito la posibilidad de la experiencia del Otro trascendental.

El momento procedimental se expresa en la contraprueba del cumplimiento de la exigencia racional de no caer en contradicción. El imperativo categórico de esta ética,

²⁶ Cortina, Adela, *op. cit.*, 1985, p. 98.

provisoriamente, puede ser expresado diciendo: *Configura toda situación presente y futura, cuyo valor y significado dependan de ti, de modo tal que puedas reconocer en ella la igualdad humana entre los Otros que forman parte de tal situación y tú mismo*. De acuerdo con lo dicho hasta aquí, la razón de ser de este imperativo es la igualdad humana, constituida por las operaciones trascendentales.

Si esta situación es constituida de modo tal que el Otro no aparece como igual a mí, porque al mismo tiempo que lo reconozco como alter ego, como otro como yo, afirmo que lo que yo aprecio para mí no se lo permito a él; en ese caso, la situación configurada no es moral; la contradicción se exhibiría diciendo: el Otro es igual a mí en la medida en que yo lo considero el Otro, mi alter ego; sin embargo, al mismo tiempo, él no es igual a mí en la medida en que niego que sea igual a mí en la situación presente o futura que de mí depende: acepto que el Otro pueda ser oprimido, sometido, hasta asesinado.

En este planteamiento, se propone un doble concepto de igualdad: la igualdad trascendental y la igualdad noumenal. Puesto que, en la circunstancia humana empírica, lo que se observa es la total ausencia de igualdad, dada la ineludible necesidad de aplicación de las estructuras constitutivas «igualizantes» y la exigencia de la razón trascendental de no incurrir en contradicción, el ser humano intenta siempre de nuevo introducir en el mundo empírico ciertas formas de la igualdad ausente. La igualdad perfecta —no por igualitarizante sino por adecuada— o, como quería H. Spiegelberg, una igualdad correctiva o, como dice S. Mill, compensatoria de las desigualdades, igualdad de oportunidades, es la igualdad que funciona como *telos* conductor del actuar moral que rehuye la contradicción, la que llamamos «igualdad noumenal».

Entre la igualdad trascendental que funciona inexorablemente para la configuración del Otro, y la igualdad noumenal que funciona teleológicamente, se abre el espacio de la reflexión moral.

Presentar la igualdad trascendental como fundamento para la ética es tomar posición respecto del fundamento de la justicia. Volviendo a la referencia hecha a Spiegelberg y a su afirmación de que el postulado de igualdad tiene su base en la demanda de justicia humana fundamental, parece necesario aclarar que la demanda a que Spiegelberg hace referencia es empírica; desde nuestro punto de vista, es la justicia la que se justifica por las estructuras trascendentales configurantes de la igualdad. No se me oculta que este punto merece un desarrollo mayor pero, dado lo circunscripto de esta exposición, también ese desarrollo queda para otra oportunidad. También otros valores, como la solidaridad por ejemplo, pueden esclarecerse sobre la base de la igualdad.

Sospechamos que toda ética occidental cuenta con la vigencia de la igualdad sin haberla justificado. Un ejemplo de esto es el segundo enunciado del imperativo categórico de Kant: «Obra de tal modo que tú uses a la humanidad tanto en tu persona como

en la persona de todo otro siempre como fin y nunca como medio»²⁷. De hecho, se introduce esta expresión mediante el principio *la naturaleza racional existe como fin en sí misma*. Y Kant agrega: «así también todo Otro ser racional se representa su existencia; en consecuencia, precisamente, el mismo fundamento racional que vale también para mí (...)»²⁸. Tal fundamento racional puede ser sobrepasado y no resulta último; en la medida en que podemos preguntar por qué vale también para mí, la respuesta sería: porque el Otro constituido como ser racional operando trascendentalmente es igual a mí; y esa afirmación sí es irrebable en la medida en que si no lo constituyo como igual a mí, no lo comprendo. Según lo que aquí ha sido expuesto, la segunda formulación del imperativo se justifica porque el *ego* y el *alter ego* son egos constituidos el uno por el otro, de la misma manera, y se muestran al mismo tiempo como recíprocamente constituyentes.

Permítanme concluir esta presentación con un texto del profesor Antonio Aguirre. Si bien este texto fue pensado en otro contexto, apunta a la futura continuación de esta investigación. Dice: «El Otro es, como yo, también un yo y, en consecuencia, posee todos los derechos implícitos en el concepto de yo, por lo tanto, todos los que yo tengo. Yo no sólo no le sustraigo nada porque lo constituyo en la repetición sino que mediante la constitución le otorgo todo. Mediante el punto de vista en la estructura de repetición de la percepción del extraño, me despojo de todos mis posibles privilegios (...)»²⁹.

²⁷ Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, p. 511.

²⁸ *Ibid.*, p. 61.

²⁹ Aguirre, Antonio, *Die Phänomenologie Husserls im Licht ihrer gegenwärtigen Interpretation und Kritik*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1982, p. 42.

La «fenomenología» psicológica y el problema de la constitución de la persona social y de la identidad colectiva

Psychological Phenomenology and the Problem of the Constitution
of the Social Person and the Collective Identity

MÓNICA MARCELA JARAMILLO-MAHUT

Escuela de Filosofía, Universidad Industrial de Santander
Colombia

El presente trabajo intenta señalar cuales son las verdaderas funciones del «análisis» y la «síntesis» de la apercepción psicológica, para así mostrarnos que la persona fenomenológica es en esencia un ser de lenguaje y que su experimentar es fundamentalmente comunicativo y social. Con este fin se analizaran tanto la constitución psico-fenomenológica del mundo social como la del mundo espiritual como un entorno ético.

The present paper attempts to indicate which are the true functions of the analysis and synthesis of psychological apperception, in order to show us that the phenomenological person is in essence a being of language and that his experience is mainly communicative and social. For this purpose, it will analyze both the psycho-phenomenological constitution of the social world and the one of the spiritual world as an ethical surrounding.

Acta fenomenológica latinoamericana. Volumen I.

Actas del II Coloquio Latinoamericano de Fenomenología. Círculo Latinoamericano de Fenomenología, pp. 75-90.
Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2003.

Psicología «pura», ciencia normativa de lo psíquico, eidética de los estados psíquicos o modos de comportamiento, ciencia eidética general de la persona, psicología racional, antropologismo trascendental, psicología puramente descriptiva o inmanente, psicología intencional o ciencia de la esencia específica intencional de un alma, ciencia de la esencia originaria propia de lo psíquico en cuanto tal, ciencia apriórica de la esencia del espíritu humano o ciencia abstracta fundamental para las ciencias concretas del espíritu, *mathesis* del espíritu y de la condición humana, ciencia apriórica de las formas y leyes de esencia del espíritu, y de la espiritualidad racional, psicología apriórica. He ahí algunas de las designaciones con las que Husserl expresa la idea de una *fenomenología psicológica*; de la *ciencia pura* que, en cuanto «fenomenología del espíritu», debe preceder a toda psicología empírica entendida como ciencia de los hechos de la experiencia psicológica y que, al mismo tiempo, precede a toda psicología trascendentalmente pura¹. Porque la psicología empírica, al pretender reducir la realidad psíquica a un hecho de la naturaleza, al pensar la psique como una realidad similar a la de la física, escamotea el problema de la esencia intencional de lo psíquico cosificando la conciencia y transformando la razón en un simple *proceso natural*.

¹ Como apenas si cabría señalarlo, *puro*, en fenomenología, no es de manera exclusiva lo trascendental. En el ámbito de la psicología fenomenológica, *puro* significa *a-priori* en el sentido del *a priori contingente*, es decir, *exento de todo proceso empírico o liberado de todo carácter de «facticidad empírica»*. Cfr. Husserl, Edmund, *Logique formelle et logique transcendantale*, traducción de S. Bachelard, París: PUF, § 6, pp. 41, 43. De manera semejante, el término de *eidética* debe ser tomado aquí en el sentido de *ciencia eidética regional* o de *ciencia regional del hombre* (la región psique como *género supremo*) en la que la psicología empírica debería encontrar sus *fundamentos teóricos esenciales*. Cfr. Husserl, Edmund, *Idées I*, traducción de P. Ricoeur, París: Gallimard, 1985, § 9, pp. 35-36.

Como bien sabemos, el término de conciencia, tomado en el sentido de *vivencia de algo*, o como *actividad de la psique* —si se quiere evitar el concepto más problemático de alma—, es de manera exclusiva un concepto de la psicología empírica, sólo cuando se asume en su relación empírica con el cuerpo —como *estado de conciencia (Zuständlichkeit)* de un yo humano o animal—. Puesto que las propiedades psíquicas (los «estados anímicos») forman parte del ámbito de lo descriptivo y, en consecuencia, la existencia psíquica se da como existencia de algo personal e intrapersonal, restringir la conciencia a lo puramente psicológico es caer en el *psicomonismo*. Recordemos la bien conocida afirmación de Husserl: «Yo mismo en cuanto 'yo' trascendental 'constituyo' el mundo y soy al mismo tiempo en cuanto alma un 'yo' humano en el mundo. El entendimiento que prescribe al mundo su ley es mi entendimiento trascendental y éste me forma a mí mismo de conformidad con sus leyes, siendo sin embargo una facultad psicológica de mí mismo como filósofo. ¿El 'yo' que se pone a sí mismo, del que nos habla Fichte, puede ser un 'yo' diferente al del mismo Fichte?»². Con lo cual, la diferencia bien conocida entre la *conciencia empírica o psicológica* (la conciencia desde el punto de vista de los estados, disposiciones y procesos psíquicos de un yo humano en las interacciones de la experiencia) y la *conciencia o subjetividad trascendental* como conciencia constituyente de toda unidad intencional, en la que se revelan los encadenamientos de evidencia, no es una diferencia de identidad sino de actitud.

El problema del acceso a la subjetividad trascendental parece para nosotros definitivamente resuelto; pero la *subjetividad fenomenológico-psicológica*, de la que Husserl desarrolló ampliamente el sentido, pero apenas si delimitó el campo, queda de cierta manera perdida en el anonimato. En efecto, que el tránsito de la subjetividad fenomenológico-psicológica a la subjetividad trascendental exija un camino más sinuoso —como el de la mediación de la reducción eidética— o que nos parezca casi indeliberado —como en *Filosofía primera-2* y en las obras posteriores de Husserl—, he ahí un problema que acaba camuflando el interés por la pregunta acerca de las reales implicaciones del camino del psicólogo. Y, la pregunta es: ¿cuáles son las verdaderas funciones del «análisis» y de la «síntesis» de la apercepción psicológica? Veamos, por lo pronto, las consecuencias más inmediatas:

En primer lugar, el que en la subjetividad psicológica se hace posible la reflexión sobre los estados psíquicos y actos vivenciados, lo que, gracias a la reducción individual abstractiva —o sea, a una reducción menos radical que la trascendental y que, de modo consecuente, puede hacer «abstracción» de la reducción eidética— nos libra el

² Husserl, Edmund, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, traducción de G. Granel: Paris: Gallimard, 1976, § 57, p. 228. En adelante, *La Crise*. Y *cf.*, *Idées I*, § 53, p. 178.

sentido de lo psíquico como idea; o sea, como psíquico puro en general³. Resultado no marginable porque supone la primera conquista frente al psicologismo, visión de la psicología que, como ya se dijo, escamotea la esencia de lo psíquico. Recordemos algunas de sus variantes: el *psicologismo lógico* cuyo desconocimiento de la verdadera esencia general (*allgemeine*) de lo psíquico se verifica en la tesis según la cual «las leyes del pensamiento humano son leyes psicológicas y la naturaleza del alma, la naturaleza real del espíritu del hombre»; el *psicologismo teológico* que, como el de un Descartes, hace del alma (*mens*) un ego mundanizado y de Dios, la fuente de legitimidad del pensar. Habría que mencionar también el *psicologismo epistemológico* de un Locke, quien hizo de la conciencia algo así como un sistema de representaciones que contiene los objetos (no «conciencia de» sino «cosa») y quien pretendía fundar una egología psicológica sobre la «experiencia interna» como *alma humana en el mundo*; así como el *psicologismo sensualista o inmanente* de un Berkeley o de un Hume, que pretendía reducir todo ser a los data puramente psíquicos y el alma a puras ideas o impresiones. Y finalmente, hay también un *psicologismo trascendentalista* que cree poder asignarle a la psicología del conocimiento tareas trascendentales (Wundt y más cerca de nosotros Pfänder) y que el mismo Husserl distingue del *psicologismo trascendental* como ciencia del espíritu y de la persona; y, estrechamente ligado con este último, un *psicologismo ético*, psicofenomenológico, como *ética empírica-humana*.

Pero, criticar el psicologismo no significa, en modo alguno, anular la psique. Precisamente, porque la perspectiva de una legalidad anticausalista de la experiencia psíquica sólo puede alcanzarse en actitud psicofenomenológica. Ello significa, en primer lugar, que es gracias a la experiencia *apresentativa* de la *interioridad* ajena⁴ que se da la aprehensión de una nueva forma de causalidad de orientación subjetiva: la causalidad de motivación en la que el otro me es dado intencionalmente como persona. En segundo lugar, es aquí donde se da el paso necesario para la des-cosificación y desnaturalización de la psique: pues, afirma Husserl: «esta manera en que el cuerpo, en lugar de escapar a la atención en medio del campo de percepción, lo retiene por el

³ No hay que olvidar que, para Husserl, la idea no es el *eidos*, puesto que no puede confundirse la esencia con su realización. Para decirlo de otra manera, la «conciencia de lo general» no es la «conciencia de esencia», aunque ambas constituyen formas de objetivación, o sea, suponen «conocimiento de las realidades, por las leyes de su pura posibilidad»: «El *eidos* mismo es un universal visto o visible, un universal puro incondicionado (...). Precede todos los conceptos en el sentido de significaciones verbales, que, como puros conceptos, deben, por el contrario, ser formados adaptándose a ellas.» Husserl, Edmund, *Meditaciones cartesianas*, «Cuarta meditación», traducción de M. de Launay, París: PUF, 1994, § 34, p. 118.

⁴ Es decir, al acto de mediación que como *aprehensión interpretativa* (*Eindeutung*) de la *corporeidad del otro*, le indica al *ego* psicofenomenológico que una vida psíquica es inherente tanto al cuerpo animado que ve como al cuerpo propio en el que se sabe ser.

contrario en cuanto expresión, no ha de confundirse con una experiencia temática del cuerpo. (...) *Cuando comprendo una expresión, hago la experiencia de un hombre como persona; y es en ella que hay ahora un tema de experiencia propio, que hace parte de la experiencia espiritual y no de la natural*⁵. Y digo que esta experiencia constituye sólo un primer paso en el proceso de des-cosificación de la conciencia, porque, y ésta es mi premisa, *sólo el psicólogo puede des-naturalizar la psique*, transformando la actitud teórica que asume en cuanto psicólogo experimental, en una actitud personal, que pasa por la comprensión «eidética» de los estados de conciencia; por la transformación de lo psíquico en idea —en idea y no en ideal, como diría el mismo Husserl. Y el psicólogo es aquí el filósofo comenzante como sujeto filosofante, en quien no se ha revelado todavía su entendimiento trascendental. De esta manera, la psicología realiza *un trabajo de mediación para la psicología trascendental* y, a la inversa, como ontología del espíritu o *ciencia eidética general de la persona*, y a condición de que no se le asignen funciones propiamente trascendentales, le permite al psicólogo adoptar el camino regresivo hacia una psicología de la experiencia, positiva y «objetiva» que, como tal, sólo puede desenvolverse en el ámbito del mundo dado de antemano, aunque, obviamente, aún no revelado como mundo de la vida, en su estructura típica concreta⁶.

Dejando aparte la confusión que pueda despertar el uso de las nociones «mundo de la vida natural» (*natürlichen Dahinleben*), «mundo circundante propio» (*die eigene Umgebung*) y «mundo de la vida» (*Lebenswelt*), baste ahora sólo con señalar que se trata aquí de la asunción de la idea de mundo según tres diferentes actitudes, a saber, natural, psicofenomenológica y ontofenoménica, —actitudes en las que el mundo es experimentado como «mundo objetivo», experimentado como «mundo intencional» o, bien, experimentado como «mundo intuitivo primordial». Encontramos aquí la posibilidad de establecer otra distinción esencial. Esto es, la diferencia existente entre tres estratos constitutivos de la noción fenomenológica de comunidad: por una parte, las ideas de comunidad de vida y de comunidad personal —que corresponden, respectivamente, a las ontologías mundana y onto-noématica—; por otra, el todo de la comunidad humana, que se manifiesta en la analítica existencial del mundo de la vida como experiencia constituyente de la socialidad humana y de la posibilidad de un mundo común.

⁵ Husserl, Edmund, *Crise*, Appendice XXII, § 62, p. 532. Las cursivas son mías.

⁶ Si bien no es posible entrar aquí en pormenores acerca del significado del mundo de la vida y de su ontología específica —que corresponde al ámbito de la fenomenología genética y no al de la fenomenología descriptiva que aquí seguimos—, cabe recordar que el mundo de la vida es el suelo de las conexiones del entendimiento constitutivo sensible y que, pese a su naturaleza.

En segundo lugar, la «fenomenología» psicológica, al mismo tiempo que nos ofrece la ventaja de ser una ciencia positiva y, sin embargo, de corte no-naturalista —puesto que *lo psíquico en su esencia no posee un en-sí pensable en sentido natural*— puede constituirse además en una suerte de fenomenología de carácter no trascendental que abre la vía de acceso a problemas que una fenomenología propiamente trascendental no estaría en condiciones de tematizar⁷. De esta manera, el ego de la actitud psico-fenomenológica es algo así como el dios Janus de la fenomenología (Janus-Jana o diosa Juno), *primer instigador*, al decir de Schelling, *del antagonismo y de la tensión* y a quien le está dado indistintamente mirar hacia la tierra o hacia el cielo, a lo *visible y desfigurado que ya se disloca* y a la trascendencia que le otorga un *principio de unidad*. Es Janus quien *aprende a aceptar las cosas teóricamente como son y prácticamente como deben ser*, idea que para Schelling, lo mismo que para el Husserl de los *Prolegómenos*, determina la distinción entre ciencias teóricas y normativas.

El Janus de la fenomenología, y ya no necesariamente como psicólogo profesional, está, asimismo, en condiciones de adoptar otras formas elementales de *epojé* que, como es el caso de la *epojé crítica*, han de servirle para la *crítica de sí mismo y de los otros* (teórica y práctica) en el *comportamiento político*. Estas formas de *epojé* no le exigen similar grado de radicalidad, ni le hacen, por tanto, necesario proseguir el camino reflexivo del método fenomenológico como un proceso directo y continuado al que habría de ligarse *de una vez por todas*, pero, en su experiencia práctica y moral, determinan la posibilidad de constitución de la persona moral, «como miembro de la comunidad moral de las personas, en la que se constituye un mundo moral (...) y de la comunidad jurídica que la constituye como sujeto de derecho y de decisiones»⁸. Pero lo importante es que —como ya Husserl lo había expresado en sus artículos para la revista Japonesa *Kaizo*, escritos entre 1922 y 1924— con la fenomenología psicológica «hace aparición otra forma enteramente peculiar de racionalización de lo empírico, a saber: el *enjuiciamiento normativo de acuerdo con normas generales* que pertenecen a la esencia apriórica de la condición humana ‘racional’, y la *dirección* de la propia praxis fáctica de acuerdo con tales normas, las cuales incluyen las normas racionales de la propia dirección práctica»⁹. Normas generales, que como en el caso de

⁷ Me refiero, por un lado, a las ya clásicas aporías que, frente al problema de la constitución de la intersubjetividad, plantea la «Quinta meditación cartesiana» (y, en particular, a la imposibilidad de escapar al riesgo del solipsismo); por otro, a las posibilidades que ofrece la fenomenología psicológica para la comprensión de la acción comunitaria humana desde una teleología de la razón práctica —de una teleología cuyo punto de inicio estaría dado en el análisis pre-trascendental de la comunicación humana personal—.

⁸ Husserl, Edmund, *Recherches phénoménologiques pour la constitution (Idées II)*, traducción de Éliane Escoubas, París. PUF, § 51, p. 268.

⁹ Husserl, Edmund, «Renovación, el problema y el método», en: *Renovación del hombre y de la cultura: cinco ensayos*, Barcelona: Anthropos, 1988, p. 5.

la filosofía kantiana determinan el sentido del *deber ser* en su carácter normativo y regulativo de la conducta. Y que en el ámbito de la fenomenología, como indiqué más arriba, abrirían el acceso a una teleología de la razón práctica y de la vida política pragmática.

De lo anteriormente dicho no se desprende de ninguna manera que la «fenomenología» psicológica sea una psicología dualista, lo que a todas luces sería un contrasentido¹⁰. Ella permite, por el contrario, el despliegue de la vida psíquica (sensibilidad, representación, pulsión, volición, motivación o emoción), en el ámbito de la vida pretrascendental y de sus modalidades de la toma de conciencia, como funciones de carácter comprensivo que son ulteriormente necesarias para la constitución de la persona social y de la identidad colectiva. Como bien sabemos, la persona concreta sólo se constituye a través de un proceso de motivaciones intencionales mediado por el deseo, motivaciones que inducen a diferentes modos de comportamiento —de la persona— frente a los otros, en la experiencia del existir y del motivarse mutuamente, y gracias a la apercepción psicológica del saberse con ellos en el seno de una «colectividad», en un mundo circundante que, en cuanto mundo compartido, les es «objetivamente» común.

Ahora bien, estas primeras reflexiones nos darían quizá la clave para comprender que la persona fenomenológica es en esencia un ser de lenguaje y que su experimentar es fundamentalmente comunicativo y social —*comunicativo naturalista*, nos dice el propio Husserl—; una comunicación mediada por las experiencias del disenso y del consenso y, manifestada como «poder ejercido» en el horizonte del lenguaje, de la fractura y del malentendido. Si bien el lenguaje fenomenológico es un lenguaje nomológico, monológico y autista, ello sólo es así cuando se le toma de manera unipolar, en el diálogo de sordos de la comunicación natural o en la experiencia trascendental de la toma de conciencia de sí mismo. Ahora bien, cuando el psicólogo filósofo rompe con la *actitud comunicativa natural y escapa de la experiencia original que tiene de sí mismo y de la conciencia original del mundo que le es propia*, esto es sólo un paso obligado para acceder al escucharse y al escuchar comunicativos; a la comunicación expresiva que dice desde dónde y para quién se habla y que está verdaderamente en la base de toda comunicación inter-personal. Más aún, ¿por qué no decir que, ya en la

¹⁰ Para comprender este problema difícil y mostrar de qué manera la «fenomenología» psicológica es ciencia de lo psíquico-subjetivo y de la persona, sin seguir por tanto un método análogo al de las ciencias de la naturaleza, Husserl distingue en *Crisis* dos diferentes perspectivas de análisis para las ciencias del espíritu: 1. El espíritu como tema de una ciencia inductiva-universal, esto es, en cuanto coexistiendo espacio-temporalmente con la corporalidad; junto con ella en el espacio-tiempo y, 2. La ciencia del espíritu en cuanto es puramente ciencia de la persona (en la actitud psico-fenomenológica o histórica). Husserl, Edmund, *Crise*, Compléments: Annexes, p. 336.

actitud propiamente trascendental en la que se instaura el *diálogo solipsista del alma consigo misma*, y que, como bien nos recuerda Husserl, no es simplemente un diálogo de naufragos, está el verdadero sentido de la auto-comprensión intersubjetiva, es decir, la expresión universal-trascendental de la comunidad o cosmopolítica y la responsabilidad filosófica frente a la comunidad espiritual global? Con ello se pondría de manifiesto que de lo que aquí se trata no es de destrascendentalizar la fenomenología, sino de abrir nuevas vías de acceso a la investigación de los fenomenólogos.

¿Qué sucedería, a fin de cuentas, si, en lugar de proseguir el camino de la reducción trascendental y de su radicalismo, decidiéramos permanecer en la actitud psicofenomenológica (histórico-personalista) para que desde allí —asumiendo el punto de vista del sentido de la acción comunitaria humana—, examináramos el problema de la persona social y del sentido de lo colectivo? Esto nos permitiría emprender la tarea de desarrollar, psicofenomenológicamente, dos problemas:

1. La constitución del *mundo social* y 2. La constitución del mundo social como entorno *espiritual y ético*. Para lo primero sería preciso partir de lo que lo que bien podríamos llamar una fenomenología del conflicto como elemento constitutivo de lo social. Además, dicho problema estaría estrechamente vinculado con dos preguntas: ¿cómo se «comunarizan» los hombres a través del lenguaje? y ¿cómo han de comportarse frente a su medio circundante, incorporando sus mundos particulares en nuevos horizontes de comunidad? Ahora bien, estas preguntas, a su vez, serían las que nos abrirían al segundo problema: el de la constitución del mundo social como mundo espiritual, a partir del análisis fenomenológico de las nociones de identidad y de pertenencia.

Mi intención no es, por tanto, la de proseguir el análisis de la constitución de la persona y de la identidad colectiva desde la perspectiva trascendental que ya conocemos —y específicamente desde la «Quinta meditación cartesiana»—, sino a partir de un nivel de reflexión mucho más elemental. No ignoro las objeciones del propio Husserl frente a ese tipo de planteamiento: el riesgo de caer en el antropologismo y en las *tentaciones de la tradición*, o el no poder estudiar a las personas y comunidades humanas en el «cómo de su dación», permaneciendo, entonces, en niveles de análisis que son «todavía» superficiales. Pero, «¿el destino de la fenomenología no consiste, precisamente, en buscar los verdaderos problemas a partir de las más grandes trivialidades?»¹¹. ¿Qué aporta de más la psicología fenomenológica frente al tema bien debatido de la constitución de la persona social y de la identidad colectiva? He ahí un problema

¹¹ Husserl, Edmund. *Introduction à la logique et à la théorie de la connaissance* (1906-1907), traducción de Jacques English, París: Vrin, 1998, § 30 (d), p. 196.

que parecería estar definitivamente resuelto y del que la «cosa misma» tiene todavía mucho qué revelar.

§ 1. La constitución psicofenomenológica del mundo social

Para desarrollar convenientemente el problema de cómo entiende Husserl el concepto de *persona social*, constitutivo de un *mundo social*, y decirlo de manera esquemática, recordemos cuáles son los aspectos fundamentales de la visión fenomenológica de persona: en sentido general, la persona se describe como *persona humana*. Ser persona es hacerse y realizarse como tal en el cultivo de lo que, en la individualidad de sus cualidades y modos de actuar propios (*personalidad*), la identifica con lo humano. En efecto, tanto desde el punto de vista psicológico, como desde el filosófico o el sociológico, el concepto de persona se relaciona en sentido general con las ideas de *comportamiento* y de *persistencia* (*die Beharrlichkeit*) en las que se determina la formación de lo humano. Para Schiller, por ejemplo, «la persona es lo que persiste en el hombre (...) La persona debe ser su propio fundamento, pues lo que persiste no puede resultar del cambio». Y, de manera análoga, nos dice Husserl: «Con respecto a la existencia personal se han de distinguir dos dimensiones humanas: la del hombre que aún no se ha realizado como persona en el sentido pleno de la palabra, en la medida en que no ha desarrollado sus posibilidades humanas e implantado en sí una auténtica meditación de sí mismo y quien si lo ha hecho»¹².

Sin embargo, la comprensión de la persona ha de asumirse, en primer término, como persona psico-social. Y ello, precisamente, porque la persona, en su individualidad concreta, sólo puede describirse en función del comportamiento de un sujeto determinado frente a los otros, en el existir recíproco de los unos con los otros en un mundo circundante social¹³. Puesto que cada uno posee su propio horizonte atemático de simpatía, que construye de modo progresivo a través de su relación con el conjunto de las otras personas, la persona es *el hombre-individual en la unidad de su vida, en la experiencia de la acción y de la pasión*. Cuando el psicólogo pregunta qué las motiva, su pregunta apunta a la comprensión de qué es *lo que las constituye en propio como*

¹² Schiller, Friedrich, *Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme* (*Cartas sobre la educación estética del hombre*), traducción de L. Leroux, Paris: Aubier, 1992, Lettre XI, pp. 173, 175, 179. Y, Husserl, Edmund, *Crise*, Appendice XXIV, p. 538.

¹³ Mundo circundante que se da en dos diferentes estadios «constitutivos»: como mundo circundante individual (de alguien o de algunos) y como mundo circundante colectivo (universitario, de las asociaciones políticas, etc.).

personas idénticas. De ahí que, en la medida en que el comportamiento colectivo supone la necesidad de constituir el sentido de una cierta *identidad social*, formarse como persona es formarse como persona colectiva en el seno de la experiencia y de la práctica sociales.

Darí­a aqu­í la impresi3n, y es as­í como me parece que Habermas lo entiende, que el problema fenomenol3gico de la constituci3n de la persona social, que pasa por el reconocimiento del otro como otro a partir del ego que soy, tenga que conducirnos a una insoslayable tautolog­ía: a la idea de que la persona social, y de modo consecuente la identidad social colectiva, s3lo pueda constituirse en la conciencia de que podemos aprehendernos «como si» fu3semos idénticos, como si efectivamente nos fuera dable ponernos *en-el-lugar-del-otro*. La experiencia analogizante de la *apresentaci3n* del otro, que en la manifestaci3n unitaria de su corporeidad expresiva cada uno aprehende como existencia y como unidad ps­íquicas, ¿no exige previamente, como se­ñala Habermas, siguiendo en ello al Husserl de la irresoluble «Quinta meditaci3n cartesiana», «un conocimiento intersubjetivo de una provisi3n de signos y de un léxico»? Y, por otra parte, ¿no nos «comunizamos», precisamente, en y a trav3s del lenguaje? Como el mismo Habermas afirma, glosando a Husserl, «una experiencia comunarizada intersubjetivamente en sentido estricto, no puede pensarse sin el concepto de un sentido comunicado, ‘compartido’ por otros sujetos»¹⁴. Ciertamente, aunque la comunicaci3n en sentido argumentativo exige, asimismo, la compresi3n previa de sentidos que nos dice desde d3nde y para qui3n hablamos. En cualquier caso, reconocemos con Habermas que s3lo de manera argumentativa es posible que uno pueda intentar ponerse en el lugar del otro.

Ahora bien, si nos situamos s3lo en la perspectiva de la fenomenolog­ía psicol3gica como eid3tica de los estados ps­íquicos, ¿no nos dice ya la esencia de lo ps­íquico, en el plano de lo normativo, lo que nos es o no dable afirmar de ellos de modo comprensivo? De esta manera, la psicolog­ía fenomenol3gica establece el contexto de acci3n o de referencia necesario para la compresi3n de modos de interrelaci3n posibles entre los cuales se pueden destacar los v­nculos pol­íticos entre sujetos.

Como ya se ha puesto en claro, la experiencia de la que estamos hablando no es a­ún la del *mundo intersubjetivo de los sujetos trascendentalmente comunizados* en el mundo de la vida; no es la experiencia trascendentalmente tematizada. Porque, en el estadio en el que nos movemos, el de la psicolog­ía puramente descriptiva, el ego psicol3gico est3 dominado, estructuralmente, por dos problemas: el del posible esclarecimiento de s­í mismo en la compresi3n de los propios estados ps­íquicos, y el del esclara-

¹⁴ Habermas, J3rgen, *Teor­ía de la acci3n comunicativa: complementos y estudios previos*, traducci3n de M. Jim3nez Redondo, Madrid: C3tedra, 1984, pp. 55, 57.

recimiento de la corporeidad ajena, la cual expresa su vida psíquica a través de su comportamiento y de sus simpatías. Así, pues, esclarecerse a sí mismo —y, a partir de sí mismo, intentar comprender las manifestaciones del comportamiento ajeno—, es Husserl mismo quien lo dice, es comprender, en primer lugar, que la vida es un verdadero campo de batalla: «que la esencia fundamental del hombre —tomado como la persona que es siempre en la vida cuando hablando de sí misma dice ‘yo’ (...), no es otra que la vida misma tomada integralmente como deseo; (que) en el combate de la vida axiológica inferior y superior, el ego se halla siempre en la situación de deber tomar conciencia, para su profunda insatisfacción, *que siempre desea lo que en últimas se le opone* y esa manera de vivir y de desear lo pone *en conflicto consigo mismo*— O, dicho en el *lenguaje del sentimiento*: lo hace caer en la infelicidad»¹⁵.

De hecho, el lenguaje del sentimiento no es sólo el de la sensibilidad primordial sino, asimismo, el de la propia psicología como ciencia de los procesos anímicos. De manera semejante, lo que tiene que ver con su modo de apercepción (con la *auto-representación consciente* o *reflexiva* para decirlo todavía en el lenguaje de Leibniz), no es aún la «razón pura», sino una reflexión *relativa y afectiva* (*Gemütsreflexion*) y que está en la base de toda *ética mundana* como «ética empírica humana». No es preciso aclarar que se trata de una *moral* necesariamente *provisoria*, como la que se propone Descartes en la 3ª parte de su *Discurso*, puesto que una tal *referencia reflexiva de sí mismo* no es otra que la *conciencia moral*, que de cierta manera se apoya en los sentimientos negativos de la culpa, del remordimiento y de la resistencia; esto es, en la conciencia del «me desconozco a mí mismo, del no debí obrar de ese modo, o del no estoy bien, no quiero, no puedo, o no tengo ya la fuerza y el valor de hacerlo»¹⁶. De todo ello, surgen dos importantes consecuencias: la primera, que el principal condicionamiento de todo conflicto interpersonal se encuentra en las discordancias personales que son propias de toda interrelación humana y tiene, por tanto, su raíz en *la vida misma tomada integralmente como deseo*. Pero, como a la esencia del hombre le pertenece asimismo la «facultad de crítica», es también evidente que no son sólo las

¹⁵ Husserl, Edmund, *Crise*, Appendice XXIV (Sept. 1934), p. 538. Las cursivas son mías.

¹⁶ Cfr. Husserl, Edmund, *Philosophie première-2*, traducción de A. Kelkel, Paris: PUF, 1972, Leçon 42, p. 149 e. *Idées II*, § 60, p. 351. Así, de la referencia reflexiva de sí mismo, surge, originariamente, toda aspiración a la verdad como cuestionamiento frente a las pretensiones de validez de lo axiológicamente dado: «La motivación que parte de arrepentimientos y decepciones tan penosas, es (...) la que motiva la necesidad sentida de crítica, y con ello la que motiva la aspiración expresa a la verdad, o sea, el afán de comprobación de justificación ‘definitiva’ por medio de la fundamentación evidente». Husserl, Edmund, «Renovación como problema ético individual», en: *Renovación del hombre y de la cultura*, p. 32.

¹⁷ Aquí, naturalmente, no hay que pasar por alto que el hecho de reducir la explicación fenomenológica del conflicto a sus orígenes puramente psicológicos, conduciría a una suerte de esencialismo causalista de corte psicologista.

pasiones las que motivan la acción humana¹⁷. Efectivamente, subraya Husserl, «el hombre tiene también la peculiaridad esencial de ‘actuar’ libre y activamente desde sí mismo, desde su yo-centro, en lugar de estar entregado pasivamente y sin libertad a sus impulsos (tendencias, afectos) y de ser, en el sentido más amplio, movido afectivamente por éstos. En una actividad auténticamente ‘personal’ o ‘libre’ el hombre tiene experiencia (examinando algo, por ejemplo), piensa, valora, interviene en el mundo circundante de su experiencia. Esto implica que el hombre tiene capacidad de ‘frenar’ la descarga de su actuar pasivo (‘el ser conscientemente empujado a’) y de ‘frenar’ los presupuestos que pasivamente lo motivan (tendencias, creencias); capacidad de poner en cuestión tales presupuestos, de llevar a cabo los sopesamientos y ponderaciones que vengan al caso y de tomar la correspondiente decisión volitiva sólo sobre la base del conocimiento obtenido de la situación existente, de las posibilidades en ella realizables y de sus valores relativos»¹⁸.

Con todo, lo particularmente relevante del análisis de Husserl para la comprensión psico-fenomenológica de la vida en sociedad, radica fundamentalmente en el hecho de que es por la crítica de sí mismo, por el reconocimiento de su «sombra» que ha de pasar la posible crítica de los otros. Lo que *críticamente se desvela como malo, inauténtico o mezquino*, no aparece, en primer lugar, en el campo del adversario. Y, de modo correlativo, el rasgo principal de la idea de persona social, de las personas que *con-viven* unas con otras siguiendo determinados fines, se da en el reconocimiento previo de que a la vida social le es necesariamente inherente la experiencia del conflicto, porque está fundada en formas de comportamiento múltiples: *en actos recíprocos afectivos* de odio y amor, desconfianza y confianza, temor y *auto-seguridad instintiva*, resignación e indignación, etc. Esto implica que la colectividad de personas se funda en relaciones recíprocas de conflicto y de comprensión (de *disenso* y de *consenso*) y que el ámbito de la comprensión requiere de la decisión ética de un obrar en común y *no sólo individualmente*.

Finalmente, a los lectores de Habermas cabría recordarles lo que el mismo Husserl sugiere insistentemente, a saber, que «*comunizarse*» *no es de ninguna manera*

¹⁸ Husserl, Edmund, «Renovación como problema ético individual», en: *Renovación del hombre y de la cultura*, pp. 24-25. Esta idea está estrechamente ligada con la concepción de Kant, para quien si, por una parte, la sociedad se funda sobre las pasiones (sobre «la *insociable sociabilidad* de los hombres, es decir, su inclinación a formar sociedad que, sin embargo, va unida a una resistencia constante que amenaza perpetuamente con disolverla»), por otra parte, (...) «esta resistencia es la que despierta todas las fuerzas del hombre y le lleva a enderezar su inclinación a la pereza, y movido por el ansia de honores, poder o bienes, [movido por bienes presuntos, como diría Husserl] trata de lograr una posición entre sus congéneres, que no puede *soportar* pero de los que tampoco puede prescindir». Kant, Immanuel, «Idea de una historia universal en sentido cosmopolita» (1784), en: Kant, Immanuel, *Filosofía de la Historia*, traducción de E. Ímaz, Santafé de Bogotá: FCE, 1998, pp. 46-47.

sociabilizarse; que toda «ética comprensiva» es también necesariamente una *moral provisoria* y que precisa entonces, a través de los actos específicamente sociales *que unen espiritualmente a las personas*, de una «ética de la comunicación»: pues, «no basta con que los otros sean comprendidos en tanto que personas y que quien comprenda se comporte unilateralmente de tal y tal manera frente a los otros y se adapte a ellos. Para lo cual no serían necesarias relaciones de consenso, cuando es justamente de ello de lo que se trata. La *sociabilidad* se constituye a través de *actos específicamente sociales*, los *actos de comunicación* (...). Entre quienes ya tienen un 'saber' de unos y otros, tales actos producen una unidad de conciencia (personal) más elevada e incluyen en ella el mundo de cosas que los rodean en cuanto mundo ambiente común de las personas que allí participan»¹⁹.

De esta forma, la mera conciencia de formar parte de una colectividad —de «un mundo circundante idéntico»— no basta, en realidad, para la constitución de un auténtico sentido de comunidad. La idea de mundo social supone el reconocimiento de la diversidad y pugna de intereses, creencias, motivaciones y valoraciones, que son propias o, mejor, constitutivas, de la vida social como vida verdaderamente humana. Porque el conflicto es, esencialmente, el fundamento intencional constitutivo de toda praxis interhumana; de la comprensión, del diálogo y del argüir con otros, que en la experiencia del escuchar, del aceptar o del justificar razones, hacen del mismo modo posible la resolución de las desavenencias o la consecución de acuerdos.

§ 2. La constitución psicofenomenológica del mundo espiritual como entorno ético

Creo que fue Kierkegaard quien lo dijo: *No es mío lo que me pertenece, sino aquello a lo que pertenezco*. No es lo mismo saberse en la corporeidad de su ser propio, que saberse vivir, con los otros, en la corporeidad expresiva de un lenguaje común. Como es sabido, tal es el planteamiento central de Husserl en *El origen de la geometría*, «la humanidad se conoce, en primer término, 'en la dimensión de la conciencia' como 'comunidad de lenguaje' o, lo que es idéntico, como *comunidad espiritual de vida* ('comunidad comunicante') y no como simple *comunidad de vida* ('comunidad intropática'). En principio, de la aprehensión inmediata del mundo como *horizonte de la existencia humana*, como 'mundo *para todos*' en el que cada uno se sabe vivir pasivamente con los otros antes de dirigir a ello su atención, surge la conciencia correlativa de un mundo

¹⁹ Husserl, Edmund, *Idées II*, § 51, p. 273.

como 'mundo *de todos*'; como *mundo de la cultura* o de la *tradicción* —expresable a través del lenguaje escrito como condición de su posible reactivación»²⁰.

Ser sensible a la exigencia de construir una base cultural común a partir de referencias idénticas no significa, por tanto, que la comunidad cultural se constituya sólo sobre la base de un compartir con los otros un mismo idioma o un mismo territorio. Conocemos bien la posición de Husserl frente a los peligros de la visión puramente orgánica, adscriptiva o «colectivista» de la comunidad y de la cultura, en el bello análisis de la «Conferencia de Viena». Un planteamiento semejante se encuentra en *El origen de la geometría*, obra que Husserl escribió poco después de su redacción de la *Crisis* (aunque sus postulados parecen más afines con el ámbito de investigación de la fenomenología psicológica, puesto que se desarrollan en el terreno de lo que el mismo Husserl designa como una «historia empírica comprensiva»). Obra esencial, a mi juicio, y en la que el filósofo desarrolla un tema fundamental de la psicología fenomenológica y que podría asimismo *revestir utilidad práctica en la praxis pedagógica y política*; a saber, el valor de la *pertenencia*.

Cabe recordar, en primer lugar, que en *El origen de la geometría*, la comunidad como reciprocidad e identidad está dada en la posibilidad de la acción dialógica y pedagógica; en el «poder expresarse en la reciprocidad, en la normalidad y la plena inteligibilidad»²¹; esto supone, de entrada, un sentido de *responsabilidad compartida frente al ejercicio de la palabra*. Hallamos, por tanto, en la obra mencionada, la posibilidad de desarrollo de la ética social como una auténtica pedagogía comunicativa, problema que, a mi juicio, constituiría uno de los principales campos de estudio de la fenomenología psicológica. En segundo lugar, Husserl señala que la idea de un mundo de la cultura sólo es posible en virtud de una reactivación de sentido, en oposición a la comprensión puramente pasiva de la expresión «horizonte de la humanidad». El filósofo invierte, entonces, la pregunta acerca de la dación del mundo como mundo de la cultura, por la pregunta sobre su *génesis espiritual* —sobre el origen de las formaciones culturales, en particular de la ciencia como forma de cultura, a partir de una tradición dada— y, lo que es más importante, sobre la manera en que tales formaciones se integran en la unidad de una historia, por la mediación de su notación escrita, hasta constituir una «comunidad comunicante». Con lo cual, ni el simple aprehenderse a sí mismo como individuo, ni la mera interlocución intrapersonal, garantizan la posibilidad del intercambio intersubjetivo de las experiencias, de la comunicación y trans-

²⁰ Cfr. Husserl, Edmund, *L'origine de la géométrie*, traducción de Jacques Derrida, Paris: PUF, 1990, pp. 176, 182, 185.

²¹ *Ibid.*, p. 183.

ferencia de sentidos. Como horizonte de la comprensión puramente pasiva, el del lenguaje es, en primer término, el horizonte de sus extravíos y el de la comprensión vaga —del malentendido—. Es sólo la experiencia de la escritura —como objetividad ideal y configuración espiritual— la que, en última instancia, asegura la tradicionalización. De ahí que la reflexión de Husserl tenga que desembocar, necesariamente, en un planteamiento ético: el de la exigencia de autenticidad frente a la reasunción de las formaciones propias de la tradición científica, «como comunidad de conocimiento viviente en la unidad de una responsabilidad común»²².

La idea de comunidad comunicante configura el valor fenomenológico de la pertenencia como aquello que poseo en relación con otros —como identidad común— y que puedo ofrecer a otros o compartir con otros a través de experiencias intercambiables. Comunidad comunicante es la cultura misma, como experiencia de sociabilización. De ahí la afirmación de Husserl en las ya citadas conferencias para la revista japonesa *Kaizo*, y que *El origen de la geometría* parece en algunos aspectos prolongar: «Por sobre todas las diferencias entre individuos, entre naciones, entre tradiciones en vigor y firmemente arraigadas, se encuentra ‘lo que es común a todos’ y que responde al título de un ‘mundo común de cosas’ que se constituye en experiencias intercambiables, de modo que todos pueden entenderse con todos, todos recurrir a una identidad que está a la vista (...) cualquiera que sea su círculo cultural de procedencia»²³.

Creo que nada pone de manifiesto de una manera más clara cuál podría ser el papel fundamental de la actitud psicofenomenológica como *actitud histórica*. Una expresión que ha de tomarse aquí como *proceso de transición de la experiencia del yo a la conciencia de un nosotros*, como *historia narrativa en el ámbito de una teleología de la moral*²⁴. Con lo cual, el punto central en el que se apoya la fenomenología psicológica, resulta ser el problema de la ética y, particularmente, el de la ética social.

Pero la posibilidad de una ética social, a partir de la constitución progresiva de la persona social y del sentido de una auténtica «identidad colectiva» fundada en valores positivos comunes, presupone una toma de conciencia desde el individuo mismo. El proyecto ético de la fenomenología psicológica no es más que la posibilidad de la pregunta: «(...) reconocido que sólo una colectividad personal y sólo una que se pone

²² Cfr. Husserl, Edmund, *L'origine de la géométrie*, pp. 187, 188, 202. Existe traducción castellana en: *Estudios de Filosofía*, N° 4 (2000), Lima: IRA/PUCP, pp. 33-54 (N.d.ed.).

²³ Husserl, Edmund, «Tipos formales de cultura en la evolución de la Humanidad», en: *Renovación del hombre y de la cultura*, pp. 84-85. Las cursivas son mías.

²⁴ Cfr. Kant, Immanuel, «Idea de una historia universal en sentido cosmopolita», en: Kant, Immanuel, *op. cit.*, pp. 40, 42.

a sí misma bajo un imperativo categórico social puede cumplir las condiciones de una comunidad valiosa como tal comunidad y puede así tener una forma absoluta de valor, ¿cómo se produce este tránsito del estadio de mera comunidad de vida al de comunidad personal y después al de comunidad éticamente personal?»²⁵.

Si bien el presente trabajo se ha centrado en la psicología fenomenológica en cuanto ella responde a la pregunta por el tránsito a la comunidad personal, poniendo así de relieve el problema de la constitución de la persona social y de la identidad colectiva, la última pregunta, a saber, la relativa a la constitución de una comunidad éticamente personal, forma parte del análisis trascendental. Un estrato constitutivo que, como anunciaba desde el inicio, no es objeto de reflexión de esta ponencia.

²⁵ Husserl, Edmund, «Renovación y ciencia», en: *Renovación del hombre y de la cultura*, p. 54.

La influencia husserliana en la noción de «horizonte» de Hans-Georg Gadamer ¹

Husserl's Influence on Hans-Georg Gadamer's Notion of «Horizon»

CECILIA MONTEAGUDO VALDEZ
Pontificia Universidad Católica del Perú
Perú

El presente trabajo busca en términos generales mostrar la influencia husserliana en el concepto hermenéutico de *horizonte* (*Horizont*), y lo hace en dos partes. La primera expone los componentes del concepto gadameriano de *horizonte* con un especial énfasis en su acepción como *tradicición* (*Überlieferung*) o *historia efectual* (*Wirkungsgeschichte*) y la segunda se ocupa de la clarificación que este concepto encuentra a la luz de algunos aspectos destacables del tratamiento que Husserl concede a dicho término. De este modo, se pretende dar cuenta de un diálogo aún no concluido entre la fenomenología husserliana y la filosofía hermenéutica de Hans-Georg Gadamer.

The A. seeks to show, in general terms, Husserl's influence on the hermeneutic concept of *horizon* (*Horizont*). The first part of the paper presents the components of Gadamer's concept of *horizon*, with special emphasis in its significance as *tradition* (*Überlieferung*) or *effective history* (*Wirkungsgeschichte*); while the second part deals with the clarification of this concept by examining certain aspects of Husserl's own treatment of this idea. Thus, it attempts to bring into light a non-concluded dialogue between Husserl's phenomenology and the hermeneutic philosophy of Hans-Georg Gadamer.

Acta fenomenológica latinoamericana. Volumen I.

Actas del II Coloquio Latinoamericano de Fenomenología. Círculo Latinoamericano de Fenomenología, pp. 91-108.
Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2003.

¹ *In memoriam* Hans-Georg Gadamer, fallecido el 13 de marzo de 2002 a los 102 años de edad.

Horizonte es el ámbito de visión que abarca y encierra todo lo que es visible desde un determinado punto. Aplicándolo a la conciencia pensante hablamos entonces de la estrechez del horizonte, de la posibilidad de ampliar el horizonte, de la apertura de nuevos horizontes. La lengua filosófica ha empleado esta palabra, sobre todo desde Nietzsche y Husserl, para caracterizar la vinculación del pensamiento a su determinatividad finita y la ley del progreso de ampliación del ámbito visual².

Consideraciones preliminares³

La ponencia que presentamos busca, en términos generales, mostrar la influencia husserliana en el concepto hermenéutico de *horizonte* (*Horizont*). En tal sentido, nuestra exposición está dividida en dos partes. La primera expondrá sumariamente los componentes del concepto gadameriano de *horizonte* con un especial énfasis en su acepción como *tradición* (*Überlieferung*) o *historia efectual* (*Wirkungsgeschichte*) y la segunda se ocupará de la clarificación que este concepto encuentra a la luz de algunos aspectos destacables del tratamiento que Husserl concede a dicho término.

Se tomará como referencia principal la obra capital de Gadamer, *Verdad y método*, donde al mismo tiempo que se da la más explícita referencia al concepto tal como aparece en la filosofía de Husserl, encontramos también una evaluación crítica de sus límites en favor del aporte heideggeriano al tema. En este sentido, la ponencia busca reactualizar el diálogo aún vivo entre la filosofía hermenéutica de Hans-Georg Gadamer y la fenomenología husserliana. O, siguiendo a J. García Gómez Heras, intentar un «retorno a Husserl» pasando por encima de Heidegger, con el fin de esclarecer

² VM, pp. 372-373; GW, I, p. 307. La sigla VM corresponde a Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y método*, Salamanca: Sígueme, 1977. La sigla GW, seguida del tomo correspondiente, a *Hermeneutik I Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, en: *Gesammelte Werke*, 10 tomos, Tübinga: Mohr/Siebeck Uni-Taschenbücher, 1999.

³ El presente texto es una reelaboración de la conferencia del mismo nombre ofrecida en el II Coloquio Latinoamericano de Fenomenología, realizado en la Universidad de San Buenaventura en Bogotá, Colombia, entre los días 22 y 25 de mayo de 2002. Hago público mi agradecimiento a aquellos colegas que con sus comentarios han permitido mejorar este trabajo y en particular al profesor Roberto Walton por sus valiosas orientaciones y la gentileza de haberme proporcionado trabajos suyos sobre el tema.

mejor las fuentes de donde arranca la vía hermenéutica de la filosofía y las posibilidades que ésta abre⁴.

Tal propósito, sin embargo, no pretende soslayar las críticas al proyecto de una fenomenología trascendental y las tensiones que existen en la recepción gadameriana de la filosofía de Husserl⁵. Pero estamos persuadidos, por un lado, de que existe una filiación entre las problemáticas hermenéuticas de la *pre-comprensión* (*Vorstruktur des Verstehens*), la *historia efectual* (*Wirkungsgeschichte*), la *tradición* (*Überlieferung*) y la *fusión de horizontes* (*Horizontverschmelzung*) contenidas en el concepto de *horizonte* (*Horizont*) y la riqueza conceptual que dicho concepto tiene en la filosofía de Husserl. Y, por otro lado, estamos persuadidos de que la explicitación de dicha filiación favorece al esclarecimiento de las propias temáticas hermenéuticas, hoy en el centro del debate filosófico contemporáneo.

En este mismo sentido, consideramos que si el proyecto filosófico de *Verdad y método* de investigar el «fenómeno de la comprensión» y repensar la experiencia de la verdad más allá de las metodologías científicas representa una síntesis integradora de los proyectos filosóficos destacables del siglo XX, entonces también podemos sostener que estamos ante una importante reelaboración y desarrollo del concepto fenomenológico de *horizonte*.

§ 1. El concepto hermenéutico de horizonte

Se afirma frecuentemente que la noción de *horizonte* tiene un carácter metafórico y que va logrando una mayor precisión y despejando malentendidos en la propia *praxis* hermenéutica⁶. Pero, pese a esta indeterminación, dicha noción resulta central no sólo para entender el proyecto filosófico que anima *Verdad y método*, sino también para una efectiva superación del pensamiento metodológico en el análisis del «fenómeno de la comprensión».

⁴ Cfr. García Gómez Heras, José M., *Ética y hermenéutica. Ensayo sobre la construcción moral del «mundo de la vida» cotidiana*, Madrid: Biblioteca Nueva, 2000, p. 69. Sobre el tema, cabe también señalar que nuestro trabajo propone una lectura de la filosofía de Gadamer que no reduzca su pensamiento a la mera continuación de una problemática heideggeriana. O, como lo plantea el filósofo español Manuel Cruz en su reciente libro: sin negar el ascendente de Heidegger sobre el pensamiento gadameriano, ya hay suficientes indicios para no leer a Gadamer en clave de mero epígono de Heidegger y reconocer más bien en él a un filósofo cuya vigencia no está forzada por discípulos e intérpretes, sino derivada de la potencia teórica de sus propios textos. Cfr. Cruz, Manuel, *Filosofía contemporánea*, Madrid: Santillana, 2002, pp. 219-220.

⁵ Con anterioridad nos hemos ocupado de ese tema en: Monteagudo, Cecilia, «'Mundo de la vida' en la filosofía hermenéutica de Hans Georg Gadamer», en: *Areté*, vol. XVIII, N° 1 (2001), pp. 37-57.

⁶ Teichert, Dieter, «Horizonte des Verstehens», en: *Erfahrung, Erinnerung, Erkenntnis. Untersuchungen zum Wahrheitsbegriff der Hermeneutik Gadamer*, Stuttgart: Metzlersche Verlag, 1991, pp. 113-115.

En tal sentido, Gadamer se propone un primer desarrollo del término en el marco del capítulo noveno de la obra en mención, donde expone los «Fundamentos para una teoría de la experiencia hermenéutica» y presenta la historicidad de la comprensión como principio hermenéutico fundamental. Dicho término aparece después del tratamiento de las siguientes temáticas: la pre-estructura de la comprensión, el círculo hermenéutico, los prejuicios como condición de la comprensión, y la rehabilitación de los conceptos de autoridad, tradición, el modelo de lo clásico y la productividad de la distancia en el tiempo. Todos ellos conceptos con los cuales Gadamer pretende hacer justicia a la historicidad de la comprensión (*Geschichtlichkeit des Vernehmens*), o, en otros términos, al «acontecer» que hay en todo «comprender» y que el pensamiento metodológico (objetivista) se encargó de encubrir⁷.

Cabe recordar que la obra de Gadamer se despliega en el marco de una lucha contra la conceptualidad del pensamiento metodológico y es en este contexto que emerge el concepto de *horizonte*, articulando las temáticas ya mencionadas y radicalizando el mandato gadameriano de que un pensamiento verdaderamente honesto y responsable tiene que ser capaz de pensar al mismo tiempo su propia historicidad⁸, es decir, la propuesta de Gadamer, en términos generales, consiste en desarrollar una «conciencia histórica» o mejor dicho una «conciencia de la historia efectual» (*Wirkungsgeschichtlichen Bewußtsein*) que nos permita reconocer que en toda experiencia hermenéutica estamos bajo los «efectos» de la tradición a la que pertenecemos. En otras palabras, *la tradición entendida aquí como historia efectual* aparece como aquello que «determina por adelantado lo que nos va a parecer cuestionable y objeto de investigación».

Esta última formulación remite directamente al concepto de *horizonte* presentado en el epígrafe inicial y su desarrollo, sin duda, permitirá superar algunos malentendidos que podrían plantearse con relación a la manera como nos determina la «tradición», en tanto «historia efectual». Siendo así que lo primero que debemos evitar es interpretar este concepto en un sentido objetivista, o pretender una total transparencia respecto de él.

De este modo, en el afán de esclarecer en qué consiste la «conciencia de la historia efectual», Gadamer introduce la noción de «situación hermenéutica». Con dicha noción pretende hacer referencia a la *condición de posibilidad de todo proceso com-*

⁷ Para muchos intérpretes, el despliegue conceptual que se da en este capítulo de la obra de Gadamer está al servicio del proyecto de justificación de la conciencia histórica, que representaría el núcleo central de su planteamiento. En tal sentido, para Sanchez Meca, por ejemplo, tal propósito debía pasar primero por la articulación de los conceptos de prejuicio, tradición y autoridad, seguidamente por la interpretación ontológica de dicha articulación a partir del concepto de «historia efectual», para concluir finalmente en el carácter irrebalsable de todo horizonte de interpretación. Véase Sanchez Meca, Diego, *La historia de la filosofía como hermenéutica*, Madrid: UNED, 1988, p. 139.

⁸ *VM*, Introducción, pp. 23-27, 437; *GW*, I, pp. 1-5.

*prensivo*⁹, al mismo tiempo que a la finitud de toda experiencia hermenéutica; es decir, la *situación hermenéutica* funciona precisamente como el *horizonte* que enmarca lo que es visible desde un determinado punto, pero, en tanto tal, no debe entenderse como un horizonte estático, pues, tomando el caso de la interpretación de textos, vemos con claridad cómo desde este *horizonte* surge un primer proyecto de sentido que precisamente da lugar al «movimiento de la comprensión». Así, al interior de ese movimiento, este proyecto será sustituido por otros más adecuados en un proceso siempre abierto y de ulteriores determinaciones. El «movimiento de la comprensión» revela entonces un constante proyectar, donde los prejuicios se transforman de cara a la alteridad del texto que reclama poner en juego su verdad frente a la opinión previa. Y esta transformación de los prejuicios representa también la transformación del *horizonte*, que, como dice el epígrafe, está marcado al mismo tiempo por una determinatividad finita y por la ampliación continua del ámbito visual.

En conexión con este tema, Gadamer sostiene la tesis de que todo enunciado tiene un «horizonte situacional» compuesto precisamente por los prejuicios que configuran la pre-estructura de todo proceso comprensivo. Pero este condicionamiento no resulta una tara del conocimiento, sino un momento de la verdad misma; es decir, en palabras de Gadamer, «el intérprete no aborda el texto desde su instalación en el prejuicio previo, más bien pone expresamente a prueba el prejuicio en que está instalado, esto es, pone a prueba su origen y validez¹⁰, porque el que quiere comprender un texto tiene que estar dispuesto en principio a dejarse decir algo por él»¹¹.

Desde esta perspectiva, para Gadamer toda experiencia comprensiva se caracteriza por una temporalidad y una estructura dialogal que apunta a un significado común. En otros términos, el movimiento de la comprensión revela en realidad una dialéctica entre familiaridad y extrañeza que constituye al propio horizonte y que nunca se resuelve. Asimismo, la «conciencia de la historia efectual» o «conciencia de la situación hermenéutica» *tiene su consumación no en una certidumbre metodológica sobre sí misma, sino en la apertura a nuevas experiencias que caracteriza al hombre experimentado frente al dogmático*¹².

Volviendo a la dialéctica entre familiaridad y extrañeza mencionada en el párrafo anterior, ésta aparece claramente cuando se aborda la noción de *horizonte* en términos

⁹ *Ibid.*, p. 372; *ibid.*, I, p. 307.

¹⁰ *VM II*, p. 66; *GW*, II, p. 60. La sigla VM II corresponde a Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y método II*, Salamanca: Sígueme, 1992.

¹¹ *VM*, p. 335; *GW*, I, p. 273. En esta misma perspectiva, ante una pregunta de R. Safransky en una última entrevista realizada en el año 2000 y publicada como video por la emisora alemana ARD, Gadamer afirmó: «Hermeneutik ist die Kunst hören zu können. Ich sage die Kunst hören zu können, um damit einzudenken, daß es schwer ist, hören zu lernen».

¹² *Ibid.*, pp. 438-439; *ibid.*, I, pp. 367-368.

de *tradición*. Así, en esta conexión el análisis adquiere una concreción ejemplar, puesto que, como el propio Gadamer lo aclara, la anticipación de sentido que guía nuestra comprensión nunca es un acto de la subjetividad autárquica y solipsista, sino de una subjetividad que, antes de comprenderse en la autorreflexión, se ha comprendido de manera «autoevidente» en la familia, el Estado, la sociedad, el lenguaje y la tradición en la que se vive¹³. Por ello, para Gadamer, sólo el reconocimiento del carácter esencialmente «prejuicioso» de toda comprensión le da su auténtica dimensión al problema hermenéutico y nos permite entender que el «círculo de la comprensión» saca a la luz un «saber compartido» de antemano, aunque éste tenga la condición de un saber pretemático o pre-reflexivo¹⁴.

Sin ahondar en las complejidades que contienen las problemáticas hermenéuticas de los prejuicios y el «círculo hermenéutico», interesa destacar en qué medida ellas revelan una comunidad de trasfondo sometida a un proceso de continua formación; es decir, precisamente por obra de los prejuicios participamos del acontecer de la *tradición*, pero también continuamos determinándola así desde nosotros mismos, porque los prejuicios no son sólo un presupuesto bajo el que nos encontramos, sino algo que nosotros mismos transformamos en el movimiento circular de la comprensión. Así, la experiencia misma de la comprensión revela nuestra pertenencia a la *tradición* y ella, a la vez, se concretiza en la renovación que representa cada nueva experiencia hermenéutica¹⁵.

Este planteamiento gadameriano, sin duda, ha tenido que pasar por una rehabilitación del concepto de *tradición* denostado por el enfoque ilustrado. Dicho enfoque, como se sabe, vinculó siempre a la tradición con una mano muerta del pasado que cohibía y limitaba, a la vez que estaba vinculada con la ignorancia, la superstición y la intolerancia. En tal sentido, cuando Gadamer afirma radicalmente en *Verdad y método* que *la tradición aparece como condición de posibilidad de la comprensión y que lejos de limitar la libertad de conocer por el contrario la hace posible*¹⁶, no quedó inmune a las sospechas de que su filosofía pudiera estar defendiendo algún tipo de tradicionalismo o posición conservadora en lo político o ético.

¹³ *Ibid.*, p. 344; *ibid.*, Bd. I, p. 281.

¹⁴ La conexión con el concepto husserliano del «mundo de la vida» es aquí explícita, pero nos ocuparemos de ella en la segunda parte. También puede verse, Monteagudo, Cecilia, *op. cit.*

¹⁵ Esta pertenencia a la historia revela también una estructura dialogal que, como lo afirma C. Gutiérrez, le permite a Gadamer sostener lo siguiente: «Comprendemos porque algo puede interpelarnos a partir de tradiciones a las que pertenecemos. Las tradiciones a la vez son cabalmente lo que son en la medida que las apropiamos dialogando con ellas hasta hacer propias las preguntas que nos legan, es decir, hasta oír en estas respuestas a los interrogantes de nuestro tiempo». Gutiérrez, Carlos, «¿Círculo o diálogo? El comprender de Heidegger a Gadamer», en: *Areté*, vol. XII, N° 1 (2000), pp. 142-143.

¹⁶ *VM* p. 437; *GW*, I, pp. 366-367.

Dichas sospechas, sin embargo, motivaron en Gadamer una fructífera polémica con sus críticos, a la vez que un esfuerzo por esclarecer mejor el concepto y su historicidad esencial, hecho que desarrolla hasta sus últimos escritos¹⁷. A este respecto, como réplica a un texto crítico de J. Habermas, Gadamer niega enfáticamente ser apologista de una tradición que nos somete ciegamente a su poder¹⁸. Por el contrario, afirma que la «conciencia de la historia efectual» nos vuelve conscientes de algo que de otro modo permanecería inadvertido y ejerciendo, sin embargo, su efecto más allá de nuestro reconocimiento. Y, de otro lado, nos convoca a entender que «el cambio de lo existente» también es una forma de adhesión a la tradición, no menos que la defensa de lo establecido¹⁹.

De este modo, si analizamos con más detenimiento esta acepción del concepto de *horizonte* en términos de «tradición en continua renovación», se detecta rápidamente la impronta hegeliana que hay en el planteamiento gadameriano, pero también se hace evidente que Gadamer no asume el contexto sistemático en el que dicha noción aparece en la filosofía de Hegel; es decir, al mismo tiempo que afirma que la tradición es la condición de posibilidad de la comprensión, también señala que *lo característico de un ser histórico es no agotarse en el saber*²⁰.

Pese a lo anterior, Gadamer habría conservado de Hegel la posibilidad de pensar la *tradición* vinculada con el cambio. Y esto es precisamente lo que expresa el concepto de *horizonte* y que, como ya hemos visto, se visualiza de manera ejemplar en la interpretación de textos. Así, en este contexto argumentativo, encontramos la famosa expresión de Gadamer de que los prejuicios *son la realidad histórica de nuestro ser*²¹.

¹⁷ Respecto de estas sospechas, J. Grondin, biógrafo de Gadamer y estudioso de su obra, afirma que hacer de Gadamer un romántico, conservador y oscurantista es haberlo entendido muy mal. En su interpretación, más bien, habría que ser capaz de vincular el concepto gadameriano de «historia efectual» con el de deconstrucción. Así, desde esta perspectiva, la conciencia de la historia efectual se encuentra al servicio de una deconstrucción de la tradición, lo que de hecho se mostraría de manera ejemplar en la lectura que hace Gadamer de la filosofía griega y en general en el diálogo que tiene con la historia de la filosofía. Grondin, Jean, «Sokratische Destruktion der griechischen Philosophie», en: *Der Sinn für Hermeneutik*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1994, pp. 54-70.

¹⁸ En su último libro, Luis Garagalza intenta despejar este malentendido señalando en *Introducción a la hermenéutica contemporánea*, Madrid: Antrophos, 2002, pp. 35-36.: «La defensa de la tradición que hace Gadamer no se refiere, pues, a un *corpus* sistemático de verdades dogmáticas, cerrado definido y completo, que hubiese que aceptar acríticamente. Se trata, más bien, de la trasmisión viva o vivida de algo incompleto que sólo se realiza concretamente en la re-visión y transformación (recreación) del que recibe, interpretándola conforme a su propia experiencia personal y a su situación particular. La conservación, en este sentido, sólo es posible en co-implicación con la renovación o regeneración de lo transmitido y, en consecuencia, tradicionalismos y progresismos comparecen así en su correlatividad y mutua referencia».

¹⁹ «Réplica a *Hermenéutica y crítica de la ideología*», en: *VM II*, p. 258; *GW*, II, p. 268.

²⁰ *VM*, p. 372; *GW*, I, p. 307.

²¹ *Ibid.*, p. 344; *ibid.*, I, p. 281.

A lo que se suma la idea de que la «anticipación de sentido» que hay en todo acto interpretativo expresa precisamente nuestra pertenencia a una comunidad viva de sentido (la tradición) que es condición de posibilidad de todo discurso racional. Pero, como hemos visto, dicha pertenencia no puede interpretarse de manera estática, porque también incluye la totalidad de los futuros y posibles receptores de la misma. En otras palabras, la tradición no se impone por la inercia de lo que ha sido, sino porque puede ser preservada de manera activa y creativa.

Planteadas las cosas así se entiende de qué modo el «prejuicio» adquiere un carácter positivo, puesto que, como lo afirma la filósofa española M. Carmen López, precisamente a través de él nos convertimos, al mismo tiempo, en herederos de la tradición y agentes de la historia²²; es decir, como se ha visto, esta rehabilitación de los prejuicios que se opera en el pensamiento de Gadamer está en conexión con el presupuesto de un *acontecer de la tradición*, hecho que se expresaría en aquello transmitido por la cultura, pero también en el cuestionamiento y transformación de lo históricamente dado en la tradición. Por ello, la dinámica que expresa este acontecer es la del círculo hermenéutico que Gadamer, siguiendo a Heidegger, describe como nuestro modo de existir.

Así lo afirma también Ambrosio Velasco, cuando señala que «lo peculiar de este momento ontológico de la comprensión consiste fundamentalmente en el diálogo que se establece entre la formación cultural propia de quién comprende y la formación cultural de la obra que se busca comprender. A través de este diálogo que promueve el intérprete, la propia formación cultural y con ella la situación y horizonte hermenéutico del intérprete se va transformando paulatinamente y este desplazamiento constituye a su vez un cambio del mismo ser del intérprete. Este proceso de desplazamientos de las formaciones culturales, horizontes y situaciones hermenéuticas constituye el movimiento de la tradición a la que pertenecemos»²³.

La cita anterior ya apunta a la problemática de la *fusión de horizontes*, pero antes de abordarla conviene destacar un rasgo más sobre el dinamismo de la *tradición* como *horizonte de sentido*. Para Gadamer, siguiendo, sin duda, al Heidegger de *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, la existencia se caracteriza por una cierta opacidad o dialéctica de familiaridad y extrañeza, que precisamente constituye el motor de nuestra

²² López, M. Carmen, «La determinación histórica en la hermenéutica de Hans-Georg Gadamer», manuscrito, Madrid: UNED, 2000, pp. 5-7; «El sentido de la historia de la filosofía para la filosofía hermenéutica», en: *Contrastes. Revista interdisciplinaria de filosofía*, vol. 1 (1996), pp.151-156; *El alcance hermenéutico de la evidencia husserliana*, manuscrito, Madrid: UNED, 2000. Esta estudiosa española también ha investigado en torno a la influencia husserliana en el pensamiento de Gadamer.

²³ Velasco, Ambrosio, «La relevancia del pensamiento de Gadamer», en: *Theoría*, N° 7, (1998), p. 61.

competencia interpretativa en el mundo²⁴. En otras palabras, así como toda interpretación es inserción viva en el proceso de transmisión histórica en el que participamos, dicho proceso no tiene término, precisamente porque la comprensión que expresa toda interpretación no es una relación accidental con el mundo, sino nuestra situación ontológica de seres temporales marcados por la posibilidad.

En este sentido, así como hay una pertenencia a la *tradición*, también hay una apertura ontológica a la novedad que pueda sobrevenir sobre esa tradición. Por ello, el *ethos* de una cultura, a la vez que afianza ciertos sentidos, también está abierto a comprender dialógicamente contenidos y significados novedosos de otras culturas distintas. De tal modo, el valor principal de la comprensión es la develación o descubrimiento de nuevos significados y acontecimientos para ser integrados críticamente en el *sensus communis* propio y, de esta manera, promover horizontes hermenéuticos más amplios que permitan nuevas interpretaciones y nuevos descubrimientos²⁵.

Desde esta perspectiva, el dinamismo y la flexibilidad que el enfoque hermenéutico le concede a las *tradiciones* y en suma a los *horizontes de interpretación* revelan un movimiento de «identidad y diferencia», donde la tradición, a la vez que nos constituye, ya implica potencialmente el movimiento a la diferencia, que puede ser también el movimiento hacia otras tradiciones u horizontes culturales. En otras palabras, comprender verdaderamente nuestra tradición es comprender su pluralidad y sus diversas manifestaciones en el tiempo.

Asimismo, tanto en la comprensión histórica de la tradición como en la comprensión entre tradiciones, suele suponerse la existencia de dos horizontes: por un lado, el horizonte del intérprete y, por otro, el horizonte de aquello que busca ser comprendido, o el horizonte al que uno pretende desplazarse. Pero ante esta cuestión, Gadamer también se cuida de una posición objetivista y se pregunta si realmente existen dos horizontes distintos.

La respuesta es, sin duda, negativa, porque, en su concepto, igual que cada individuo existe siempre en la comunidad del lenguaje, las tradiciones y la interacción con los otros, del mismo modo el horizonte cerrado que cercaría a las culturas es una

²⁴ En este sentido, siguiendo a Heidegger, el existir en el modo de ser de la comprensión significa hacer de continuo accesible el existir mismo en su carácter de ser, es decir, tratar de aclarar esa alienación de sí mismo que caracteriza al existir, al mismo tiempo que su condición de estar ya viviendo en una interpretación. Heidegger, Martin, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, Madrid: Alianza, 1999, pp. 32-33.

²⁵ Con relación a este tema resultan muy sugerentes las ideas de A. Giddens respecto de lo que significa vivir en una sociedad postradicional, que no tiene por qué significar el fin de las tradiciones, pero sí el desarrollo de una disposición al diálogo y a la apertura, en vista de su propia supervivencia. Giddens, Anthony, «Vivir en una sociedad postradicional», en: Beck, Ulrich, Anthony Giddens y Scott Lash, *Modernización reflexiva*, Madrid: Alianza Editorial, 1997, pp. 75-136.

abstracción. Por el contrario, la movilidad histórica de la existencia humana estriba precisamente en que no hay vinculación absoluta con una determinada posición y, en este sentido, tampoco hay horizontes realmente cerrados. *El horizonte, precisa Gadamer, es más bien algo en lo que hacemos nuestro camino y que hace el camino con nosotros*; es decir, el horizonte se desplaza al paso de quien se mueve. Por ello, uno tiene que tener su horizonte para poder desplazarse a una situación cualquiera²⁶.

En este sentido, cuando Gadamer afirma que *el comprender es siempre el proceso de fusión de estos presuntos horizontes para sí mismos*²⁷, entiende dicha fusión en términos dialécticos y considera que su lugar propio es el dominio de la tradición, donde lo viejo y lo nuevo crecen juntos hacia una validez llena de vida. En otros términos, la comprensión no representa una situación de empatía o de sumisión del otro bajo los propios patrones, sino más bien el ascenso hacia una generalidad superior que rebasa tanto la particularidad propia como la del otro.

Así, en palabras de Gadamer: «El concepto de horizonte se hace interesante porque expresa esa panorámica más amplia que debe alcanzar el que comprende. Ganar un horizonte quiere decir siempre aprender a ver más allá de lo cercano y de lo muy cercano, no desatenderlo sino precisamente verlo mejor integrándolo en un todo más grande y en patrones más correctos»²⁸.

En esta misma perspectiva, cuando la conciencia histórica se hace consciente de su propia alteridad y destaca el horizonte de la tradición respecto de sí misma, en realidad lo que experimenta es una suerte de superposición sobre una tradición que pervive y se encuentra en perpetuo movimiento, transformándose en el momento de la *aplicación (Anwendung)* propio de todo proceso comprensivo.

Las problemáticas de la «aplicación» y de la «lingüisticidad de la comprensión», que ya no desarrollaremos aquí, le permiten a Gadamer seguir esclareciendo los temas de la historicidad inherente a todo proceso comprensivo y de la movilidad de los horizontes de interpretación. A lo que hay que acotar que la fusión de horizontes que ilustra la historicidad de las tradiciones se muestra finalmente para él como un rendimiento genuino del lenguaje, presentándose así la lingüisticidad como elemento constitutivo del fenómeno de la comprensión.

En este sentido, la conciencia de la historia efectual, desde el punto de vista de la lingüisticidad de la comprensión, será entendida con relación al modelo dialógico que se ejemplifica en la conversación entre seres humanos. Del mismo modo, para Gadamer, la diversidad de culturas lingüísticas y el pluralismo que marca nuestra época,

²⁶ VM, pp. 374-375; GW, I, pp. 309-310.

²⁷ *Ibid.*, pp. 377; *ibid.*, I, p. 311.

²⁸ *Ibid.*, pp. 375; *ibid.*, I, p. 310.

antes de presentarse como una limitación, puede mostrarse más bien con un significado verdaderamente productivo, puesto que precisamente esta diversidad es la ocasión para que liberemos las posibilidades más creadoras del lenguaje²⁹.

§ 2. Husserl y su aporte conceptual a la noción gadameriana de horizonte

En esta segunda parte, no pretendemos hacer una presentación exhaustiva del aporte de la fenomenología de Husserl, cuya riqueza y valor se ha ido acrecentando al paso de la publicación de sus escritos póstumos en la conocida colección *Husserliana*³⁰. Por el contrario, nos limitaremos a ilustrar dicha contribución a partir de algunos aspectos significativos y que no están explícitos en la recepción que Gadamer tiene de la obra de Husserl y en particular en lo referente a la noción de *horizonte*.

Como es conocido, en el capítulo octavo de *Verdad y método*, bajo el título «La superación del planteamiento epistemológico en la investigación fenomenológica», Gadamer reconoce sin ambages el aporte conceptual que significan las temáticas husserlianas: la intencionalidad, la constitución de la conciencia del tiempo, el *continuum* de la corriente vivencial, el mundo de la vida e incluso encontramos una especial mención al propio concepto husserliano de horizonte³¹. Sin embargo, al mismo tiempo, este capítulo concluye criticando a Husserl por no haber desarrollado las consecuencias especulativas del concepto de «mundo de la vida», que, a su juicio, sí habría logrado la fenomenología hermenéutica de Heidegger.

Respecto de este punto, sorprende que Gadamer no supiera apreciar suficientemente las investigaciones husserlianas dedicadas a la intersubjetividad que contienen varias referencias a las temáticas gadamerianas antes planteadas³². Como lo ha hecho notar Roberto Walton, es el caso, por ejemplo, del tema de la «proto- historia», que refiere a la configuración de un horizonte originario a partir de las experiencias instintivas que tenemos desde el vientre materno y que predelinearían toda nuestra vida posterior. Lo mismo sucede con el tratamiento que Husserl dedica al tema de la tradi-

²⁹ Me remito en este último punto al artículo de Gadamer, «La diversidad de las lenguas y la comprensión del mundo», 1990, en: Gadamer, Hans-Georg, *Arte y verdad de la palabra*, Barcelona: Paidós, 1998; «Die Vielfalt der Sprachen und das Verstehen der Welt», *GW*, VIII, pp. 339-361.

³⁰ Husserl, Edmund, *Gesammelte Werke – Husserliana*, vols. I-XXXIV, Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers (con anterioridad: Den Haag: Martinus Nijhoff), 1950-2002. Nos referiremos a esta obra con la sigla *Hua* indicando el volumen correspondiente.

³¹ *VM*, p. 306-318; *GW*, I, pp. 247-267.

³² Dichas investigaciones las encontramos en los tomos XIII, XIV, XV de la colección *Husserliana* bajo el título *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. Texte aus dem Nachlass. Editado por Iso Kern (tomo XIII, primera parte, 1905-1920; tomo XIV, segunda parte, 1921-1928; tomo XV, tercera parte, 1929-1935).

ción, donde no solamente aparece la idea de una «transmisión hereditaria intencional», sino que incluso ésta se presenta bajo la expresión de un «horizonte eficaz» (*wirksamer Horizont*) respecto del cual, como en Gadamer, también mantenemos una relación de pertenencia y distanciamiento³³. En esta misma línea de interpretación, Walton sostiene en varios escritos que es posible encontrar en este tratamiento husserliano una visión anticipada de la temática de la fusión de horizontes, así como la referencia a horizontes de la familia y de la cultura que, articulados en el lenguaje, también condicionarían nuestra vida intencional, sin impedir la libertad que tenemos los hombres de recrearlos continuamente³⁴.

Ahora bien, si Gadamer conoció estas investigaciones a profundidad es algo que queda por investigar³⁵. Sin embargo, más allá de la apreciación crítica que encontramos en *Verdad y método* y retomando la propia definición gadameriana de *horizonte* que enunciamos en el epígrafe inicial, salta a la vista la filiación con el concepto fenomenológico, que destacaremos en algunas de sus notas más resaltantes.

Así pues, para empezar, esta caracterización plástico-visual que propone Gadamer del horizonte como *el ámbito de visión que abarca y encierra lo que es visible desde un determinado punto* nos remite directamente a la temática fenomenológica del pre-delineamiento del sentido y significado de cualquier hecho y, en último término, a la intencionalidad de horizonte que caracteriza nuestra experiencia del mundo.

Dejando de lado en esta ocasión la problemática general de la intencionalidad de horizonte que constituye la estructura fundamental de la subjetividad para Husserl, nos concentraremos en algunos rasgos del «concepto natural de mundo» y de la noción de «mundo de la vida», que consideramos que tienen una influencia decisiva en la

³³ *Hua XV*, p. 412. Dicha expresión se encuentra en el Anexo XXIV: «Wissenschaft in der Vorgegebenen (historischen) Welt. Ontische und historische Wissenschaft».

³⁴ Cabe mencionar en este punto mi agradecimiento al Dr. Roberto Walton por sus valiosos comentarios y su generosa colaboración al proporcionarme artículos suyos donde se da un tratamiento explícito del tema de la tradición y el horizonte; todos ellos sustentados en una crítica textual en su mayor parte disponible y en particular en los análisis del tomo XV de la Husserliana en torno a la intersubjetividad. Cito el título de los artículos, algunos de ellos aún no publicados: «La protohistoria» (manuscrito), «La interpretación de la tradición en la fenomenología trascendental», en: *Escritos de filosofía*, N° 39-40 (2001), «Instintos, generatividad y tensión en la fenomenología de Husserl» (manuscrito). Respecto al tema de que en Husserl estaría predelineada la problemática de la fusión de horizontes, veáse también «El mundo de la vida como horizonte», en: San Martín, Javier (ed.), *Sobre el concepto de mundo de la vida. Actas de la segunda semana española de fenomenología*, Madrid: UNED, 1993, pp. 95-123.

³⁵ De hecho, Gadamer menciona la existencia de estos tres tomos de Husserl dedicados a la intersubjetividad en su artículo «Subjetividad e intersubjetividad, sujeto y persona», en: *Giro hermenéutico*, Madrid: Cátedra, 1988, pp. 11-25; *GW*, X, pp. 87-99, pero sus comentarios se enmarcan en la crítica al proyecto trascendental husserliano.

concepción gadameriana de *horizonte* y en todas las derivaciones semánticas que hemos desarrollado en la primera parte.

De este modo, sin hacernos cargo del contexto sistemático en el que el «concepto natural de mundo» aparece en la obra de Husserl, es posible destacar en el significado que éste alcanza desde sus obras más tempranas consecuencias hermenéuticas de gran utilidad.

Así pues, dicho concepto husserliano, presupuesto para muchos ya desde las *Investigaciones lógicas* (1900/1901), parece alcanzar recién una tematización significativa en el contexto de la crítica a la experiencia natural y la introducción de la reducción fenomenológica como vía para el cumplimiento del propio proyecto fenomenológico. Sin embargo, desde la obra *La idea de la fenomenología* (1907)³⁶, se destaca la conexión entre el concepto natural de mundo y su estructura hori-zóntica³⁷. Así, también en los primeros diez párrafos de la obra *Los problemas fundamentales de la fenomenología*³⁸ encontramos, entre otras, tanto la definición del mundo como «entorno espacio temporal» como la de «horizonte de nuestros actos de percepción». En tanto tal, se trata de un «horizonte» que se extiende en un espacio infinito y un encadenamiento temporal que se remonta a un pasado, del mismo modo que conduce a un futuro; es decir, al significado de carácter espacial que nos permite hablar del mundo en términos de un horizonte externo, se añaden las nociones de carácter temporal que muestran también al mundo como horizonte interno, al mismo tiempo que permiten comprender por qué constantemente en la vigilia estamos conscientes del mismo mundo aunque de cambiante contenido³⁹. Asimismo, la *aprioridad* del concepto natural de mundo queda claramente reafirmada en el párrafo diez de la obra

³⁶ Husserl, Edmund, *La idea de la fenomenología. Cinco lecciones*, traducción y presentación de Miguel García-Baró, Madrid: FCE, 1982; *Hua II*.

³⁷ En opinión de Alcira Bonilla, los trabajos que suceden a las *Investigaciones lógicas* (*Hua XVIII, XIX/I, XIX/2*) y que median hasta las *Ideas* intentaron poner de relieve los problemas filosóficos que se derivaron de la temática de la intencionalidad; en este contexto, aparece *La idea de la fenomenología* (*Hua II*). En su interpretación, aquí Husserl ya descubre el mundo en su carácter de horizonte. Sus análisis sobre la percepción habrían destacado tanto el horizonte espacial (mundo circundante) como el horizonte temporal de las cosas, llegando incluso a la afirmación genérica del mundo como el conjunto universal de las cosas, incluyendo las aún no presentes actualmente en el espacio y el tiempo. Cfr: Bonilla, Alcira, *Mundo de la vida: mundo de la historia*, Buenos Aires: Biblos, 1986, pp. 88-90.

³⁸ Husserl, Edmund, *Problemas fundamentales de la fenomenología*, edición y traducción de César Moreno y Javier San Martín, Madrid: Alianza Editorial, 1994 (denominaremos a este texto *Problemas*); *Grundprobleme der Phänomenologie*. (Wintersemester, 1910/1911), en: *HUA XIII*, pp. 111-235. Los primeros 10 párrafos corresponden al capítulo primero que lleva el título: «La actitud natural y el 'concepto natural de mundo'». *Problemas*, pp. 47-72; *Hua XIII*, pp. 111-137.

³⁹ Esta temática del mundo como horizonte precisamente se amplía en el enfoque trascendental al añadir al horizonte externo e interno la intencionalidad de horizonte. Esta última noción recoloca las nociones anteriores en el marco de la correlación conciencia-mundo.

mencionada, cuando Husserl presenta al mundo en términos de «factum de la actitud natural».

Pero será recién en las *Ideas I* (1913)⁴⁰, al retomarse la noción del mundo *como horizonte común de nuestros actos de conciencia*, donde se hace explícita la indeterminación que lo caracteriza, precisamente en tanto halo (*Umring*) infinito del campo de la percepción y horizonte (*Horizont*) oscuramente consciente de realidad indeterminada de todos mis actos perceptivos.

Sin duda, esto último representa la implicancia hermenéutica más importante de dicho concepto, pues ello trae como consecuencia que la percepción, como toda constitución de sentido, no puede eludir un tipo de inadecuación, precisamente porque los horizontes de percepción interno y externo son ellos mismos indeterminados y abiertos al infinito.

De otro lado, tal como se plantea en el pensamiento de Husserl, esta indeterminación de las percepciones particulares finalmente se extiende a la percepción del mundo en su totalidad y, en tal sentido, aún cuando vivamos en la vida natural en la «certeza del mundo», dicha tesis no posee una necesidad absoluta, sino más bien un fondo de contingencia, que también aparece como atributo del concepto natural de mundo⁴¹.

Ahora bien, ciertamente esta contingencia del mundo se presenta de manera atenuada en la actitud natural, porque también tenemos la capacidad de construir una idea unitaria del mundo que persiste a través de los cambios y se extiende a través de un espacio único. Lo anterior sucede así porque el flujo constante de las percepciones para Husserl transcurre en la forma de una corrección permanente y, de este modo, surge la idea de un mundo verdadero y unitario⁴². Así, también dicho carácter presuntivo del mundo, en conjunción con la teleología que es propia de toda la actividad constituyente de sentido, explicaría por qué es posible una mutación de la actitud natural, que en su transformación más radical conduce a la fenomenología trascendental.

En esta misma perspectiva, el carácter presuntivo y contingente de los horizontes de percepción es también abordado en *Experiencia y juicio* (1910/1938) con relación

⁴⁰ Husserl, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y filosofía fenomenológica*, México: FCE, 1995; *Hua III*.

⁴¹ Como lo afirma Alcira Bonilla siguiendo a Husserl, «aunque experimento y percibo el mundo y su existencia y, en la percepción, se me da en una inquebrantable certeza, en una indubitabilidad y seguridad empíricas, esta autodonación en persona del mundo no excluye una constante contingencia cognoscitiva. La no existencia del mundo queda como una posibilidad siempre abierta, aunque no se realice, y además, sea compatible con nuestra certeza perceptiva de la existencia del mundo». *Cf.* Bonilla, Alcira, *op. cit.*, pp. 110-111.

⁴² En el enfoque trascendental, esta temática revelará la teleología que, a juicio de Husserl, es propia de toda la actividad constituyente de sentido de la conciencia y que incluso retrocede hasta la vida instintiva.

al carácter pre-dado del mundo⁴³. En el contexto de esta obra, el mundo se presenta como «la dación universal pasiva de toda actividad judicativa y de todo otro interés teórico» («Welt ist die universale passive Vorgegebenheit aller urteilenden Tätigkeit, alles einsetzenden theoretischen Interesses»)⁴⁴.

Así pues, en el esfuerzo de explicar las peculiaridades de esta pre-dación del mundo, Husserl introduce la noción de «horizonte de experiencia». Con dicha noción, busca aclarar por qué en toda experiencia hay siempre un saber previo que puede estar todavía indeterminado, pero nunca completamente vacío; es decir, el mundo como horizonte funciona como un trasfondo de familiaridad y extrañeza de nuestras experiencias, las que se amplían en una continuidad explicativa, pero que nunca llegan a una determinación última. En este sentido, para Husserl, el saber previo es tan constitutivo del horizonte interno de cada cosa como la posibilidad de obtener ulteriores determinaciones de lo mismo.

El mundo como horizonte de toda posible experiencia revela entonces una historicidad esencial, que en esta obra se presenta también como el mundo que nos afecta constantemente y en el que asumimos tradiciones desde las cuales ejercemos nuestra actividad judicativa. En este sentido, lo que llamamos el «concepto natural de mundo» o mundo de nuestra experiencia se nos da interpretado de antemano, y esto permite entenderlo como un «horizonte de sentido intersubjetivo» que posibilita que algo nos sea conocido. Así tenemos entonces que lo pre-dado contiene sentidos sedimentados y funciones lógicas, que, aun cuando no los aceptemos conscientemente, ellos, sin embargo, nos están determinando en alguna medida.

Esta breve aproximación del concepto natural de mundo ya nos da suficientes indicios del aporte de Husserl para la comprensión de la pre-estructura de la comprensión y de la dinámica de familiaridad y extrañeza o identidad y diferencia que caracteriza al «movimiento de comprensión»⁴⁵. Del mismo modo, también creemos que la rehabilitación de los prejuicios ya está en germen en esta concepción del mundo como

⁴³ Husserl, Edmund, *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, editado por Ludwig Langrebe, Hamburgo: Claassen Verlag, 1948, 1954. Nuestro comentario hará referencia a los párrafos del cuatro al diez (pp. 11-45) en los que se aborda el tema de la experiencia pre-predicativa como suelo de los juicios de evidencia. Denominaremos a esta obra *Experiencia*.

⁴⁴ *Experiencia*, p. 26.

⁴⁵ Dicha dinámica es descrita por Gadamer en clave fenomenológica en términos de una experiencia que todos conocemos: «...la mirada está dirigida hacia el infinito de la lejanía y este infinito retrocede ante nosotros, con cada esfuerzo por grande que sea, y por cada paso por grande que sea, se abren nuevos horizontes. El mundo es en este sentido para nosotros un espacio sin límites en medio del cual estamos y buscamos nuestra modesta orientación». Dicha afirmación la encontramos en un artículo de la década de los 90 de la obra ya citada, *Arte y verdad de la palabra*, con el título «La diversidad de las lenguas y la comprensión del mundo», p. 122; «Die Vielfalt der Sprachen und das Verstehen der Welt», *GW*, VIII, pp. 345.

«dación universal pasiva de toda actividad judicial», que, tanto para Husserl como para Gadamer, nos constituye y representa la realidad histórica de nuestro ser.

Por su parte, la noción de historia efectual queda bosquejada en esta pre-dación del mundo, que también Husserl presenta, como algo que nos afecta independientemente del reconocimiento que alcancemos de ella. En ese sentido, aun si persistimos en llevar una «vida de superficie», para usar una expresión de la *Krisis*⁴⁶, ignorando la profundidad que nos sostiene, el mundo como horizonte pre-dado es, de hecho, la condición de posibilidad y suelo último de validez de toda nueva constitución de sentido.

Esta última consideración, en la propia obra de Husserl y en el contexto de nuestra argumentación, nos remite al concepto de «mundo de la vida», cuya conexión con el tema que nos ocupa se evidencia de manera más manifiesta por la historicidad y el carácter pre-temático que lo caracteriza. Constituye también una problemática que entronca perfectamente con la estructura horizontal de la comprensión y la movilidad de las tradiciones que, para Gadamer, no son otra cosa que mundos de vida históricos.

Así, si destacamos tres significados de la multivocidad que tiene el concepto de «mundo de la vida», tal como se expone en la *Krisis: horizonte viviente al que se atiene toda praxis real y posible, ámbito de certezas originarias o autoevidencias intersubjetivas, y ámbito de sedimentación y transformación de tradiciones*⁴⁷, se ve con claridad en qué medida ellos permiten explicar tanto el rendimiento positivo de los prejuicios, como el ensanchamiento que experimenta nuestro contexto vital por efecto del «movimiento de la comprensión», pues este ámbito comunitario y pre-temático del que emergen los prejuicios puede ser asumido conscientemente y transformado a la luz de nuevas experiencias. En otros términos, la noción de «mundo de la vida» como *horizonte viviente al que se atiene toda praxis real y posible* ayuda a entender mejor por qué la pre-estructura de la comprensión no debe reducirse a una mera anterioridad temporal, puesto que los prejuicios no permanecen estáticos, sino que se modifican continuamente en el «movimiento de la comprensión», y representan, de este modo, la concreción de nuestra historicidad y el sello de nuestra finitud.

⁴⁶ Husserl, Edmund, *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental. Una introducción a la filosofía fenomenológica*, traducción de J. Muñoz y S. Mas, Barcelona: Crítica, 1991, pp. 18-19; *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie, Hua VI*, edición e introducción de Walter Biemel, pp. 16-17. Nos referiremos cada vez a esta obra como *Krisis*.

⁴⁷ De este tema nos hemos ocupado extensamente en: Monteagudo, Cecilia, «Aproximaciones al concepto de 'mundo de la vida' en la *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental (1936)*», tesis para optar el grado académico de magíster, Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1998.

También la intersubjetividad del «mundo de la vida» permite entender mejor por qué Gadamer sostiene que, antes de comprendernos en la autorreflexión, lo estamos haciendo ya de una manera autoevidente en la sociedad y las tradiciones a las que pertenecemos, así como también cuando señala que *el comprender debe pensarse menos como una acción de la subjetividad que como un desplazarse uno mismo hacia un acontecer de la tradición*⁴⁸; es decir, como afirma Husserl en la *Krisis*, el «mundo de la vida nos es dado a todos nosotros como personas en el horizonte de nuestra humanidad conjunta»⁴⁹. Pero dicha intersubjetividad, aun cuando no es tematizada, sin embargo, posibilita que el «mundo de la vida» se nos aparezca como el constante suelo de validez y fuente de autoevidencias originarias a las que recurrimos sin más en tanto que hombres prácticos y en tanto que científicos⁵⁰.

Desde esta perspectiva, la pertenencia a una tradición es pertenencia a una comunidad actual y potencial, donde cada cual, en palabras de Husserl, se sabe viviendo en el *horizonte de sus congéneres* y referido a las mismas cosas de experiencia, aun cuando los distintos individuos tengan aspectos y perspectivas distintas de las mismas cosas. Pero, en último término, tanto en Husserl como en Gadamer, sólo a partir de este trasfondo de familiaridad podemos desarrollar nuestra vida intencional y alcanzar toda acreditación imaginable posterior. Asimismo, como lo vimos con el concepto anterior, la temática de la pre-comprensión como la condición de posibilidad para iniciar el movimiento de la comprensión se halla presupuesta en esta pre-dación del «mundo de la vida», lo mismo que la dinámica de familiaridad y extrañeza que apunta a la fusión de horizontes en la perspectiva de Gadamer.

Por su lado, la rehabilitación husserliana del ámbito de las «evidencias originarias» sin las cuales no sería posible iniciar ningún proceso de constitución de sentido resulta en gran parte coincidente con la que Gadamer desarrolla respecto de los prejuicios y la tradición. Pero quizá la aproximación husserliana ofrece una mayor radicalidad, en provecho de los propios intereses del planteamiento hermenéutico, pues, como se ha señalado, la pre-dación del «mundo de la vida» retrocede en Husserl hasta una temporalización primitiva correspondiente a nuestra vida instintiva, donde la corporalidad se muestra cumpliendo un papel central en los estratos más primarios de nuestra experiencia perceptiva del mundo.

⁴⁸ *VM*, p. 360; *GW*, I, p. 295.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 173; *ibid.*, p. 167.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 128; *ibid.*, p. 124.

De este modo, si el proyecto filosófico de *Verdad y método*, en palabras del propio Gadamer, busca hacer justicia a la historicidad de la existencia⁵¹, encontramos a este respecto en el planteamiento husserliano una radicalidad singular, pues precisamente, para Husserl, se tiene que considerar primero esta historicidad corpórea primigenia y asumir que las capacidades adquiridas en este primer nivel se incorporarán a la vida del «yo» como habitualidades que van a predelinear toda su vida intencional posterior, al modo de una masa hereditaria. En tal sentido, cuando Gadamer señala que «los prejuicios son la realidad histórica de nuestro ser»⁵², ellos están, sin duda, enraizados en esta temporalidad más originaria.

En esta misma perspectiva, sostenemos que la temática de la historicidad de los prejuicios se esclarece aún más si aceptamos con Husserl que la inherencia de toda constitución de sentido a un horizonte constantemente fluyente nos enfrenta también al hecho de que, tanto en el sentido de la vida individual como en el sentido de la vida comunitaria, las múltiples adquisiciones de la vida activa anterior no son sedimentaciones muertas, sino que permanecen en un transfondo co-consciente, pero momentáneamente irrelevante; es decir, ellas están siempre disponibles y, como dice Husserl, constituyendo junto con los actos auténticos y conscientes «un único inquebrantable contexto vital»⁵³.

Finalmente, consideramos que de la tematización husserliana en torno a la movilidad de tradiciones sedimentadas con la que siempre trabaja una actividad productora de nuevas formaciones de sentido resulta, sin duda, destacable el aporte que significa el famoso apéndice de la *Krisis*, «El origen de la geometría»⁵⁴. El movimiento que Husserl describe ahí de institución, sedimentación, reactivación y transformación de sentido ilumina la dinámica del «movimiento de comprensión» gadameriana, donde siempre queda abierta la posibilidad de reactivar nuevos sentidos del pasado en aras del esclarecimiento del presente.

Así, por todo lo expuesto, sólo nos queda concluir la indiscutible presencia de Husserl en la «historia efectual» del pensamiento gadameriano y el provecho que puede sacar la hermenéutica filosófica de Hans-Georg Gadamer reactualizando el diálogo con la fenomenología husserliana.

⁵¹ *Ibid.*, p. 331; *ibid.*, I, p. 270.

⁵² *Ibid.*, p.344; *ibid.*, I, p.281.

⁵³ *Krisis*, p. 157; *Hua VI*, p. 152.

⁵⁴ *Hua VI*, anexo III, pp. 365-386.

El cuerpo y el mundo de la vida en la construcción de una filosofía ambiental

The Body and the Lifeworld in the Construction of an Environmental Philosophy

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

Esta ponencia recoge los desarrollos que a la luz de una filosofía ambiental han tenido los conceptos de cuerpo y mundo de la vida heredados de la fenomenología husserliana y, por supuesto, la propuesta ética que necesariamente surge de dichas relaciones. En el libro *Educación estética y complejidad ambiental*¹, expuse el camino que abran estos dos conceptos en la construcción de una posible filosofía de la educación ambiental. En el presente trabajo, se muestran las transformaciones que han sufrido estos dos conceptos, dentro de la naciente filosofía ambiental. Elementos conceptuales tomados de la fenomenología hermenéutica permiten fundamentar este trabajo que de todas maneras rompe con toda la metafísica moderna y con cualquier indicio de naturalismo o de positivismo. Esta es una propuesta filosófica que coloca a la especie humana en su forma de ser, la cultura, dentro de las naturalezas y concibe la «naturaleza» como «naturalezas» en plural.

This paper examines the developments of the concepts of body and lifeworld, inherited from Husserl's phenomenology, in the context of environmental philosophy—together, of course, with the ethical proposal that necessarily materializes from such association. In the book *Aesthetic Education and Environmental Complexity*, I examined the changes set forth by these concepts regarding the creation of a potential philosophy of environmental education. The present paper will try to show the transformations experienced by these concepts within the newborn environmental philosophy. Conceptual elements taken from hermeneutical philosophy allow to establish this research, which shifts anyway from modern metaphysics and all kinds of naturalism or positivism. This is a philosophical proposal that places the human species in its mode of being, places culture within the diverse natures, and conceives nature in a plural sense.

Acta fenomenológica latinoamericana. Volumen I.

Actas del II Coloquio Latinoamericano de Fenomenología. Círculo Latinoamericano de Fenomenología, pp. 109-121.
Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2003.

¹ Noguera, Patricia. *Educación estética y complejidad ambiental*, Manizales: Centro Editorial de la Universidad Nacional de Colombia, Sede Manizales, 2000.

§ 1. Introducción

Los conceptos de cuerpo y mundo-de-la-vida-cotidiana o *Lebenswelt*, contruidos por la fenomenología husserliana, han inspirado desde hace varios años nuestro trabajo. Éste tiene como objetivo la posibilidad de aportar elementos para la construcción de una «filosofía ambiental», así estos dos términos parezcan irreconciliables tanto para los filósofos como para los ambientalistas ortodoxos. Los primeros sostienen que la filosofía es una actividad de la razón sobre sí misma en sus múltiples modos de ser y como ser, mientras que los segundos aseguran que los estudios ambientales deben ser estudios sobre las transformaciones producidas en los ecosistemas por la aplicación de tecnologías duras. El diálogo entre los filósofos y los ambientalistas ha comenzado recientemente por la resistencia de la filosofía en la modernidad a aceptar la pertenencia del hombre a la naturaleza y por la resistencia de los ambientalistas a aceptar que las soluciones ambientales, para que sean soluciones duraderas y profundas, deben abarcar todo el tejido estructurante de la cultura y no sólo una de sus expresiones: la tecnología.

La herencia judeocristiana y platónica hace que la cultura occidental se construya sobre una especie de estructura dual que ha sido el soporte de las relaciones de dominio y explotación inmisericorde de las tramas de la vida llamadas «naturaleza». El desprecio por la terrenalidad, la carnalidad y el cuerpo como lugar de lo placentero, se transformó en la modernidad en una actitud de descuido y sojuzgamiento de los frutos y bienes de la tierra. Una profunda escisión entre cultura y naturaleza, que bajo las figuras de cielo y tierra o alma y cuerpo llegó a la modernidad para convertirse en sujeto y objeto, fue el cimiento del desarrollo sin límites de la ciencia y la tecnología. La cultura moderna se consolidó gracias a la creencia según la cual la naturaleza era

ilimitada y estaba dispuesta como recurso a la racionalidad tecnocientífica infinita del hombre.

La visión del mundo moderno, construida por la imaginación creadora de Occidente, se caracterizó por esta fuerte trama de escisiones que constituyeron el capítulo más trágico de la historia de la cultura, por cuanto dichas escisiones estuvieron acompañadas, desde Platón hasta Descartes, de una relación intrínseca de poder del alma sobre el cuerpo, del espíritu sobre la materia, de lo celestial sobre lo terrenal, de lo interior sobre lo exterior. Este imaginario repercutió poderosamente en todos los ámbitos del conocimiento e influyó el *ethos* presente en las relaciones entre una cultura, que se creyó sobrenatural e infinitamente poderosa gracias a la razón, y las tramas de la vida ecosistémica.

La modernidad marginó entonces aquellas figuras menospreciadas, dominadas o miradas como fuente de engaño por las figuras dominantes de poder, ya fueran religiosas o tecno-científicas. Si la terrenalidad y la carnalidad habían sido vistas como fuente de pecado por el judaísmo y el cristianismo, ¿cómo podrían considerarse el cuerpo y las estructuras de la vida terrenal, si no, y en el mejor de los casos, como medio de un conocimiento más elevado y auténtico, trascendental al mismo cuerpo y a las mismas estructuras de la vida terrenal, que sería el conocimiento científico, y en tanto que dicho cuerpo y dichas estructuras mundovitales de lo terreno pudieran constituir fuentes más elevadas del conocimiento?

§ 2. Fenomenología y filosofía ambiental

La única de las corrientes filosóficas que plantea «ir a las cosas como ellas son» es la fenomenología husserliana, que propone además una disolución progresiva de todo tipo de polaridades para pasar a mirar el mundo como horizonte, en grados, como experiencia de la conciencia que es conciencia de algo. Cuerpo y mundo de la vida, como esas dos figuras marginadas por la modernidad en cuanto vivas, en cuanto poseedoras de verdades y de sentidos, en cuanto lugares de construcción cultural, son vistos a partir de la fenomenología y de la hermenéutica como ellos son. 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.

Cuando Husserl, en *Ideas II*, desarrolla su teoría de la constitución, abre una dimensión estética fascinante, por cuanto al referirse a la constitución de la cosa material, Husserl afirma que la cosa se constituye en la multiplicidad, «donde la unidad es

continua» y donde «la multiplicidad de las '*sensualia*' de diferentes estados: multiplicidades de unidades esquemáticas, de estados reales y de unidades reales de diferentes estados» también son continuas¹. 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.

La esquizofrenia cultural de Occidente, como la llama Augusto Angel², percibida por Freud y expresada en los problemas ambientales producidos por el mal del siglo XX, la irracionalidad, que bien intuye y desarrolla Ricoeur³, se ubica, desde la dimensión ambiental, no por fuera de la racionalidad sino en su interior. La razón moderna es la expresión más genuina del culmen de la escisión de occidente. Ella contiene en su interior la dialéctica entre lo racional y lo irracional. Su lógica permite que el centro no sea la convergencia, el encuentro, menos aún el diálogo o la mimesis entre sujeto y objeto, sino la oposición, la diatriba o la subsunción de uno en otro.

Esta esquizofrenia como predominio de una relación de poder sobre otra que podríamos llamar de «cuidado» o, mejor aún, sobre otra que podríamos llamar también, desde la filosofía ambiental, 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 moderno. Dentro de dicha esquizofrenia, el cuerpo como texto-textura, contexto y contextualidad que a su vez es tejido por los textos, textualidades y contextualidades del mundo-de-la-vida, no es posible.

Sin embargo, la mirada hermenéutica que algunos autores han dirigido a la palabra cuerpo es un aporte a la construcción del concepto de cuerpo simbólico-biótico, básico en nuestra propuesta de filosofía ambiental. «El cuerpo es aquello que incorpora lo no-corporal de un modo corporativo, es decir, dándole cuerpo y haciéndolo corporal»⁴. El cuerpo es al mismo tiempo *eros* y *thánatos*, vida y muerte; «de nuevo cuerpo dice textura (matrial, 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 incorporal, cuerpo simbólico»⁵.

La cábala, tanto española como provenzal, representa una recuperación mística de los elementos míticos expulsados en el judaísmo por la ortodoxia. Uno de esos

¹ Cfr. Husserl, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía trascendental*, México: FCE, 1962.

² Cfr. Angel Maya, Augusto, *El retorno de Ícaro*, Cali: Corporación Autónoma de Occidente, 2001.

³ Cfr. Ricoeur, Paul, *La metáfora viva*, Madrid: Ediciones Cristiandad, 1980.

⁴ Ortiz-Osés, Andrés, «Epidosis», en: *Arquetipos y símbolos colectivos*, Barcelona: Anthropos, 1994, p. 289.

⁵ *Loc. cit.*

elementos es la *Shejiná*, mediación entre la divinidad y la humanidad. La *Shejiná* 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»⁶, 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 sutura simbólica de una fisura real. La fisura es natural —símbolo real—, la sutura es cultural —realidad simbólica»⁷.

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 *coimplica* 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*»⁸. 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 *psyjé*) con su afuera»⁹. Por esta razón, el cuerpo es simbólico-biótico. Es vida y es símbolo. Es *ad intra* y *ad extra*. Así definido, el cuerpo es intervalo, *medium*, umbral.

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. Sin embargo, antes de mirar las relaciones que ya nos anuncian el carácter ético de la filosofía ambiental, es necesario dejar que el concepto de mundo-de-la-vida, con el cual Husserl abre una puerta inmensa al pensamiento ambiental, se desenvuelva y se transforme, tomando la

⁶ *Ibid.*, p. 293.

⁷ *Ibid.*, p. 294.

⁸ *Loc. cit.*

⁹ *Ibid.*, p. 295

forma del hábitat del ser, del cuerpo del ser, de la incorporación del ser, como ser ahí. Como ser que no es, para que habite el Ser.

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. Y ellas son lo otro, a lo cual yo no tengo otro acceso que el constituido de sentido para mí; mi sensibilidad me permite dar sentido a las cosas, pero mi sensibilidad sólo es posible en el horizonte del mundo-de-la-vida. Esta constitución se da en grados, de acuerdo con el movimiento entre *ego* y cosa¹⁰. Y ese movimiento entre *ego* y cosa, en el yo y lo otro y/o 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.

El mundo de la vida como *a priori* de la cultura la hace posible porque ella como estética, es decir, como multiplicidad de posibilidades de tomar forma, de incorporarse en cuerpos, sólo es posible gracias a la vida. El mundo de la vida no es un recipiente contenedor del ser, sino el ser mismo en sus flujos incorporativos, como cuerpos-simbólico-bióticos. El mundo-de-la-vida, desde una Filosofía ambiental, y en la construcción de una filosofía Ambiental, es simbólico-biótico.

La referencia a lo biótico no es, de ninguna manera, un naturalismo o una nueva figura del positivismo: estas dos tendencias o posturas filosóficas de la modernidad estaban atrapadas en las redes del racionalismo omniabarcante. Lo biótico es el aporte que hace el pensamiento ambiental en términos de vida, que significa diversidad de formas en movimiento. Este concepto de vida tiene una relación profunda con modos de ser, es decir, con las expresiones del ser. Por ello, entendemos la vida como la expresión de la estética misma. El concepto de mundo-de-la-vida pasa a ser una expresión del ser, es decir, su hábitat, su morada. 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»¹¹ y con ellos en eliminar toda posibilidad de comprender el mundo de la vida como simbólico-biótico.

¹⁰ Cfr. Noguera, Patricia, *Educación estética y complejidad ambiental* (nota 1, *supra*).

¹¹ Janke, Wolfgang, *Postontología*, traducción e introducción de Guillermo Hoyos, Bogotá: Universidad Javeriana, 1988, p. 31.

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»¹².

El racionalismo, omniabarcante y desdeñoso de otros saberes, no podía aceptar que en el mismo plano del mundo tecnocientífico estuviera el mundo mítico. 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.

«Muerta está la tierra. ¿Quién le puede agradecer?». Este verso de Hölderlin, citado por Janke¹³, nos recuerda que una vez el mundo ha sido desencantado y su forma de habitarlo es meritoria y no por favores recibidos de los dioses o de la naturaleza misma; un mundo habitado por una raza exitosa, calculadora, que cree saber la hora y saberlo todo. ¿Cómo podrá ser posible poetizar el mundo? ¿Cómo podrán ser posibles himnos de alabanza y de agradecimiento a la vida, a las fuerzas no racionalizadas ni racionales que mueven en infinitas direcciones las formas maravillosas de la vida? ¿Cómo podrán ser posibles los poetas en tiempos de miseria?

Precisar el mundo ha sido la base del éxito tecnocientífico, pero también ha sido el origen de la des-poetización del mundo. Por ello, el mundo de la vida no puede ser de otra manera que simbólico-biótico. Sin embargo, ese mundo frío y calculado, ese mundo de la máquina, ese mundo desmitificado, puesto al servicio de los hombres, quienes ya no ven ni en el agua de las fuentes, ni en la lluvia de las nubes, ni en el soplo de los vientos, ni en el ardor del sol, ni en el rayo de luz más que recursos disponibles, cuantitativamente eficaces y enriquecedores, ese mundo moderno no puede ser más que un mundo de reservas estadísticas.

Quien ha puesto a su servicio los bienes del mundo como reservas disponibles «es obvio que no vuelve a agradecer por luz y aire, pan y vino»¹⁴. «Nuestra raza taimada encuentra siempre caminos más complicados y métodos más violentos para transformar las fuerzas celestiales en energía. El agradecer enmudece. Nuestra raza ingrata mira con desprecio toda memoria agradecida»¹⁵.

¹² *Loc. cit.*

¹³ *Ibid.*, p. 49.

¹⁴ *Ibid.*, p. 48.

¹⁵ *Ibid.*, p. 49.

La filosofía ambiental debe entrar en la dimensión poética (estética) de la memoria del mundo. Más que un cúmulo de conceptos fríos, la filosofía ambiental debe poetizar las relaciones entre los seres humanos y la tierra; construir una ética-estética del respeto, del agradecimiento, de la emoción y del culto entre seres humanos que habitan, como cuerpos simbólico-bióticos, el mundo-de-la-vida-simbólico (poético numinoso, dirá Janke) -biótico.

§ 3. La filosofía ambiental como ética-estético-ambiental

«El positivismo consecuente aclara: todo es maquinaria; el corazón es una bomba, el hombre una máquina, el universo y su origen se dejan explicar mecánicamente, la historia universal recorre su curso calculable y dirigitivo. En el mundo no hay ningún 'espíritu' —la palabra con la que Hölderlin traduce 'daimon'— y ningún dios; religión y mitología son explicaciones primitivas de la naturaleza ya superadas. ¿Pero será esto verdad y toda la verdad?»¹⁶.

Ya Husserl nos había dicho de una manera absolutamente contundente en su libro *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*: «El positivismo, por decirlo así, decapita la filosofía»¹⁷, es decir, que el reduccionismo positivista, como cualquier otro tipo de reduccionismo, no permite realizar la tarea de la filosofía, menos aún de una filosofía ambiental. Ella no puede excluir otras formas de conocimiento. Debe abrirse a su interpretación.

Es por esto que la filosofía ambiental encuentra en la fenomenología elementos afines para su constitución. La fenomenología no excluye ningún aspecto del mundo de la vida como horizonte de sentidos. Por el contrario, todas las dimensiones del mundo-de-la-vida pueden ser temas de la filosofía. Pero aún más: el lugar de construcción de sentidos es el cuerpo como adentro-afuera, interior-exterior, espíritu-materia. El cuerpo es umbral. Es mundo de la vida simbólico-biótico, en la medida en que es habitación del ser.

Si un tema central de la filosofía ambiental es la reflexión sobre los modos de darse las relaciones entre las culturas y los ecosistemas, para así construir una ética incluyente, podemos afirmar, por lo menos como idea inicial provisional, que este tipo de ética es una ética-estética, por cuanto las culturas se expresan en el mundo de la vida simbólico-biótico y las estructuras de la vida, sus sistemas complejos de interre-

¹⁶ *Ibid.*, p. 50.

¹⁷ Husserl, Edmund, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Barcelona: Crítica, 1991, p. 7.

lación y autoproducción¹⁸, se autocrean permanentemente. Entendida la estética como *aesthesis*, es decir, como *sensualia*, pero también como autoproducción, re-creación de formas, la vida es esteticidad pura.

El mundo de la vida como mundo biótico se funda como mundo del mundo simbólico en el momento en el que el ser, que es habitado por la palabra y que habita en la palabra (Heidegger), se expresa en mundo para habitarlo. Ese hábitat es morada en cuanto es la casa del ser. En la práctica del morar hay un *ethos*, construir entonces es morar. El ser expresado, el ser exiliado es el ser-en-el-mundo. Es el ser habitante. Es el ser cuerpo-mundo-de-la-vida-simbólico-biótico.

Por ello, cuando Hölderlin en su himno «Memoria» (*Andenken*), citado por Janke, termina diciendo: «Pero lo que permanece lo fundan los poetas»¹⁹, extendemos este pensamiento a la vida, como ser que se expresa. Mirada así la vida, las relaciones entre las culturas y los ecosistemas deben cambiar.

Sin embargo, las prácticas eco-culturales presentes a lo largo del tiempo de Occidente reflejan el constante sentimiento de dominio, que sólo se expresa ante aquello que está por conquistar. El sentido inicial y fundante del habitar se pervierte hacia el dominar. La escisión es una expresión del dominio, mientras que la integralidad es expresión del habitar. Por esta razón, el problema de cómo habitamos la tierra tiene que ver directamente con el problema de dicha escisión fundamental y fundante de una cultura caracterizada por el dominio.

Con la metáfora de la expulsión del paraíso podemos explicar poéticamente el inicio de la separación entre naturaleza y cultura, que ha caracterizado a occidente; el sentido de dominio expresado en la fundación del judaísmo podemos apreciarlo si miramos, siguiendo a Boff, las dos formas de escritura (y de ser) de la palabra ética.

«El término 'ética' viene del griego *ethos*. (...) Ethos, con 'e' larga, significa la morada, el abrigo permanente tanto de animales (establo), como de seres humanos (casa). En el ámbito de la totalidad de la madre naturaleza (llamada *physis* filosóficamente y '*Gaia*' míticamente), el ser humano delimita una parcela y se construye en ella una morada. (...) Ésta es la obra de la cultura. (...) El centro del *ethos* (morada) es el bien (Platón), pues sólo él permite que alcancemos nuestro fin, que consiste en sentirnos bien en casa. (...) Para Aristóteles, el centro del *ethos* (la moral) es la felicidad, no en el sentido subjetivista moderno, sino en sentido objetivo, como situación de autonomía vivida en el nivel personal y social (*polis*)».

¹⁸ Cfr. Capra, Fritjof, *La trama de la vida. Una nueva perspectiva de los sistemas vivos*, Barcelona: Anagrama, 1999.

¹⁹ Janke, Wolfgang, *op. cit.*, p. 50.

Ethos escrito con «e» breve del alfabeto griego «designa las costumbres, esto es, el conjunto de valores y de hábitos consagrados por la tradición cultural de un pueblo. *Ethos* como conjunto de los medios ordenados a un fin (el bien/la autorrealización) se traduce en el espacio cultural latino y moderno por 'moral' (...) De aquí se desprende que el '*ethos/moral*' siempre va en plural, mientras que el '*ethos/casa*' siempre en singular»²⁰.

La aparición de la cultura occidental ocurre cuando la especie humana da el paso de un *ethos* del habitar a un *ethos* del dominio. Occidente no aparece antes ni después de ese paso, sino que ese paso es el paso de una especie que habita la Tierra a una especie que domina la Tierra. Por esta razón, en Occidente la cultura se opone a la naturaleza, constituyéndose en la forma como la especie humana transforma, reconstruye y recrea la naturaleza ecosistémica. La cultura se aleja cada vez más de la naturaleza —lugar de donde surgió— convirtiéndose en una creación metafísica, mientras que la naturaleza es mirada desde la cultura como algo inferior y exterior a la especie humana.

Esta escisión la expresa Platón (siglo V a. de C.). En el libro VII de *La república o el estado*, con el conocido mito de la caverna, Platón muestra que todo aquello que percibimos con nuestros sentidos es mera apariencia; lo verdadero está oculto a nuestros sentidos. Descubrirlo implica no dejarnos engañar por aquellos fantasmas o proyecciones que, a lo largo de nuestro viaje hacia el conocimiento, aparecen tratando de disuadirnos y seducirnos para que nos entretengamos y no lleguemos a la verdadera luz del conocimiento, que tiene un carácter inteligible.

Aristóteles (siglo IV a. de C.) se apartará de Platón en cuanto que mostrará cómo la *empirie* es fuente inagotable de conocimiento, pero seguirá siendo platónico en cuanto que hablará en su *Física* de dos mundos, uno sublunar y otro supralunar. El mundo sublunar es el mundo de la historia, de los cambios y de las transformaciones, del *anima*, del movimiento, de la *dynamis* y de la degeneración; el mundo supralunar es el mundo de lo eterno, lo inmutable, lo que no se transforma. El mundo sublunar es el mundo de lo inestable. El supralunar es el mundo de lo estable, de lo permanente, de lo armónico y equilibrado. El sublunar es el mundo de la vida como *bio*.

Sin embargo, el aporte que podemos tomar de Aristóteles para ambientalizar la ética, es decir, para volvernos a plantear no un *ethos* de dominio, sino un *ethos* del habitar, es que Aristóteles coloca como posibilidad de dicho *ethos* la felicidad y no el bien²¹, que es colocado por Platón como *telos*, es decir, como una meta que significa

²⁰ Boff, Leonardo, *Ética planetaria desde el Gran Sur*, Madrid: Trotta, 2001, pp. 26-27.

²¹ Cfr. Ángel Maya, Augusto, *op. cit.*

por encima, sobre o más allá. Aristóteles coloca la felicidad como posibilidad del *ethos*, lo cual nos sitúa en el aquí y en el ahora y no en el más allá. La meta de Platón es la verdad; la de Aristóteles es la felicidad.

Platón funda la filosofía metafísica. Y esta manera de ver el mundo como escindido en dos, uno fuente de verdad y otro fuente de engaño o, simplemente, dos mundos opuestos, simultáneos, dialécticos o lo que se quiera, pero eso: un mundo escindido, influye en todo el pensamiento occidental. Todos los demás filósofos posteriores a él, incluyendo al mismo Aristóteles, tan importante para los estudios de la naturaleza y de la experiencia como fuentes de conocimiento, a Santo Tomás, a Spinoza, a los empiristas, a Marx, a los positivistas lógicos o a Heidegger, y, por supuesto, a San Agustín, a Descartes, a los idealistas, a Kant, a Hegel, a Nietzsche, a Husserl o a Gadamer, caen en las redes de la metafísica.

Una vez constituida la escisión a través de las prácticas sociales, económicas, políticas y simbólicas, y de las relaciones, a través de dichas prácticas, con la naturaleza que hoy llamamos ecosistémica, con el fin de diferenciarla de la cultural, pero que en Occidente se llamó simplemente naturaleza, Occidente se ha caracterizado por ser todas sus construcciones éticas de dos tipos: o para conquistar el mundo del más allá (éticas religiosas como el cristianismo), o para conquistar el mundo del más acá (éticas utilitarias, mercantilistas o empresariales). En ambas posturas éticas continúa presente la escisión, porque en ambas hay detrimento de un mundo sobre otro.

San Agustín (siglo VI d. de C.) contribuye a la construcción de una filosofía cristiana basada en las enseñanzas de Platón, llevadas al cristianismo a través de su pensamiento. Las figuras con las cuales el cristianismo expresa los dos mundos escindidos entre sí son el cielo y el infierno como mundos del más allá, y la tierra como mundo del más acá. Nuestro paso por la tierra es un peregrinaje que nos lleva al cielo o al infierno, dependiendo de si nuestros actos han sido buenos o malos. Entre más desprendidos de lo terrenal, mayores privilegios en el cielo. Entre más terrenales y carnales, mayor será el castigo otorgado por Dios, juez implacable que siempre sabe todo lo que hacemos. Las figuras de la culpa y del pecado, presentes en toda la historia del judaísmo y del cristianismo, llevan a Occidente a una especie de desprecio por lo terrenal, desprecio que en la modernidad adquirirá la forma de sojuzgamiento y explotación inmisericorde. El *ethos* de dominio en Occidente tiene un origen claro: la escisión teórica del mundo en dos, jerarquizados gracias a la imposición de uno sobre otro²².

²² Cfr. Angel Maya, Augusto, «Platón o la pirámide invertida», en: *La razón de la vida*, Medellín: IDEA, Universidad Nacional de Colombia, Sede Manizales, 2001, vol. 2.

Esas figuras de dominio se adaptan tan bien al pensamiento moderno que, con Descartes, Galileo, Bacon y Kant, tendrán un asombroso desarrollo y fundamentarán las éticas metafísicas donde el mundo de la vida ecosistémico, e incluso el mundo de la vida como cuerpo simbólico-biótico, queda fuera. Reducido a mundo calculado, a objeto de investigación y a recurso disponible, ninguna ética podría incluirlo dentro de su campo de estudio. Aunque Spinoza ubicó al hombre en la naturaleza y toda su ética se fundamenta en la naturaleza, el discurso de Spinoza fue un discurso acallado por los grandes discursos de la racionalidad tecnocientífica, que resultó ser la racionalidad burguesa.

Spinoza vuelve a retomarse en momentos en que comienzan a surgir serias dudas sobre el optimismo de la razón metafísica occidental²³, pero al pensamiento burgués de la Ilustración, de la Revolución científica y de la Revolución industrial, le convenía mantener la ética en el «reino de la libertad», o sea, en las relaciones que acaecían entre unos hombres incorpóreos y desnaturalizados. Cuando surgen los problemas ambientales, de los cuales son los poetas, escritores y pintores románticos los primeros que se percatan, comenzamos a plantearnos la siguiente pregunta: ¿cómo se ha manejado la naturaleza? Y ésta es una pregunta que tiene que ver directamente con otra: ¿cómo hemos habitado la tierra? ¿Cuál ha sido nuestra forma de morar?

Estas preguntas han hecho que quienes tienen que ver directamente con la naturaleza ecosistémica hayan hecho una revisión de sus construcciones tecnocientíficas. Sin embargo, estas preguntas no han tenido la fuerza que han debido tener ni en la política ni en la economía internacional; el imaginario social de que la sociedad es superior a la vida ecosistémica ha sido mucha más fuerte hasta ahora que las críticas y las propuestas surgidas del pensamiento ambiental. El mundo de la vida científico y tecnológico, extasiado consigo mismo, no se ha abierto aún a un nuevo *ethos*, a una nueva forma de morar.

Mientras la mirada a esas relaciones entre los ecosistemas y la cultura sea una mirada de dominio y los discursos del desarrollo, aún del desarrollo sostenible, sigan imperando, seguiremos siendo una especie ingrata, y morando 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 ética ambiental exige una disolución total de los dos mundos platónicos, y una actitud de solidaridad, diálogo y reconciliación entre cultura y ecosistemas. A fin de cuentas todos participamos como cuerpos y como vida en el entramado maravilloso

²³ Cfr. Angel Maya, Augusto, «La razón de la vida. La filosofía moderna: Spinoza, Kant, Hegel, Marx y Nietzsche», en: *Cuadernos de Epistemología Ambiental*, N.º 4, Manizales: IDEA, Centro Editorial de la Universidad Nacional de Colombia, Sede Manizales.

del mundo de la vida simbólico-biótico. Pero la ética ambiental también exige un cambio cultural radical en todas las dimensiones de nuestro mundo de la vida. Y una de ellas, la dimensión política y económica, es la más álgida. Sin embargo, nos corresponde como amantes de la filosofía fenomenológica construir las bases conceptuales para que en el futuro podamos vivir bella, respetuosa y solidariamente entre nosotros y con todas las demás especies y formas de vida que habitan la Tierra.

Edith Stein, santa Teresa Benedicta de la Cruz. Una defensa del realismo

Edith Stein, Saint Teresa Benedicta of the Cross.
A Defense of Realism

WALTER REDMOND

Universidad de Texas, Austin
Estados Unidos de Norteamérica

Después de repasar la vida y producción filosófica de Edith Stein (santa Teresa Benedicta de la Cruz), se describirá su concisa defensa del realismo dentro del marco fenomenológico, el interesante «Exkurs über den transzendentalen Idealismus» contenido en *Potenz und Akt*. Stein acepta hasta cierto punto la investigación trascendental-constitutiva pero esquiva una interpretación idealista. Pues si bien puede decirse que «el mundo como se nos aparece debe depender de los sujetos..., no es absurdo decir que el ser del mundo no es lo mismo que tal aparecerse, ni que es concebible otra manera de conocer el mundo». El «otro camino» incluye los dos lados: la apariencia de lo que puede sentirse «es un hecho totalmente irracional para la reflexión inmanente» y la subjetividad misma se remite a un principio originario e incondicionado.

After revisiting the life and the philosophical production of Edith Stein (Saint Theresa Benedict of the Holy Cross), we shall describe her concise defense of realism within phenomenological parameters, the appealing «Exkurs über den transzendentalen Idealismus», contained in *Potenz und Akt*. Stein accepts up to a certain point the transcendental-constitutive investigation, but rejects all idealistic interpretations. Since it can be said that «the world as it appears to us must depend on the subjects..., it is not absurd to say that the being of the world is different to such appearing, and not unreasonable to think that another way of knowing the world is conceivable». This «other way» includes both sides: the appearance of what can be felt «is a fact entirely irrational for immanent reflection», and subjectivity itself traces back to an originary and unconditioned principle.

Acta fenomenológica latinoamericana. Volumen I.

Actas del II Coloquio Latinoamericano de Fenomenología. Círculo Latinoamericano de Fenomenología, pp. 123-141.
Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2003.

§ 1. Introducción

Quiero comentar la defensa del realismo, o lo que viene a ser lo mismo, la crítica del idealismo, en el «Excurso sobre el idealismo trascendental» por Edith Stein, santa Teresa Benedicta de la Cruz. El escrito se encuentra en el último capítulo de *Potenz und Akt/ Studien zu einer Philosophie des Seins* (Potencia y acto/ Estudios para una filosofía del ser), su análisis fenomenológico de los fundamentos de la filosofía de santo Tomás de Aquino¹. Hablaré de la vida de sor Teresa Benedicta (2) y del origen de *Potenz und Akt* (3), expondré el contenido del excurso (4) y haré un resumen de su argumentación (5).

El excurso es interesante —así como el proyecto filosófico general del que forma parte— por varias razones. Una es que el idealismo representa, a mi parecer, la última fase de ciertas corrientes subjetivistas de la filosofía moderna, corrientes cuya última etapa escéptica vemos ahora en lo que —paradójicamente— se llama «post» modernidad. Una vuelta a un objetivismo, o *Sachlichkeit*, el término preferido de sor Teresa Benedicta, no puede ser sino saludable para una reanudación de la filosofía.

Otra razón es que es significativo que sor Teresa Benedicta emplee una metodología fenomenológica sobre un fondo premoderno, la escolástica. Permítanme explicar.

¹ Escrito en 1931 como *Habilitationsschrift* y publicado póstumamente como *ESW XVIII*, Freiburg: Herder, 1998. En adelante, *Potenz und Akt*. Walter Redmond está traduciendo esta obra al inglés. Las siglas ESW corresponden (aquí y en las citas subsiguientes) a la edición de la obra en *Edith Steins Werke*, colección en la cual, desde 1950, han aparecido 18 volúmenes. El número de volumen correspondiente aparece al lado, en número romanos (N.d.E.).

Dos maneras de filosofar corrían paralelas a lo largo de la modernidad, una al lado de la otra y, al parecer, cada vez con menos contacto entre ellas. Al principio, los filósofos trabajaban entre los dos polos del racionalismo y del empirismo. Entonces Kant inició una revolución que ha continuado, en sus varias modalidades, hasta la filosofía «fenomenológica» (en el sentido amplio) del siglo XX. Pero a su lado seguía un filósofo no revolucionario (tampoco «contrarrevolucionario» pues no le hacía mucho caso a la revolución) que en el siglo XX desembocó en las corrientes «analíticas».

Si comparamos la problemática y metodología (es decir: lo que se admite como problema respetable y la manera decorosa de resolverlo) y el vocabulario convenido de la filosofía escolástica con las dos corrientes recientes, encontramos que las varias escuelas escolásticas se asemejan no sólo a la fenomenología sino sobre todo a la analítica. Pero los tres filósofos, fenomenología, análisis, y escolástica, han quedado, en general, aislados uno de otro.

Ahora bien, sor Teresa Benedicta consideró como el programa filosófico de su vida la fusión de las filosofías de sus dos maestros: la fenomenológica de Edmund Husserl y la escolástica de santo Tomás de Aquino. Al realizar su proyecto, asoció una filosofía contemporánea (fenomenología) con una filosofía premoderna (tomismo) —e hizo un enlace entre la fenomenología y otra tradición que también sigue vigente en la actualidad.

Mi experiencia filosófica personal ha incluido los tres filósofos. Y este cosmopolitismo intelectual lo considero un privilegio, porque he podido apreciar un poco la profundidad y la potencia de los tres —y las verdades que comparten. Creo que la «tritomía» es empobrecedora para la filosofía en su conjunto. Lo que hace falta, me parece, es precisamente un mutuo enriquecimiento. Sor Teresa Benedicta es una de las pocas personas que han emprendido tal acercamiento.

Una tercera razón por la cual su tentativa es interesante es que, como dijo el editor alemán de *Potenz und Akt*, si tiene éxito, ella mostraría que Husserl y Tomás van sobre caminos paralelos hacia una «sistemática objetiva», que el método fenomenológico es una manera legítima y fructuosa de estudiar la misma tradición filosófica, y que la escolástica y la fenomenología pueden estar en comunicación —con miras a una «filosofía perenne»². El camino hacia esta «objetividad» que sor Teresa Benedicta abre en su excurso puede verse como un importante momento en esta esperanza.

² Cfr. Sepp, Hans Rainer, en: *Potenz und Akt*, y la carta 152 de sor Teresa Benedicta a Ingarden, en *Briefe an Roman Ingarden*, ESW 14, Freiburg-Basel-Viena: Herder, 1991.

§ 2. Vida

Edith Stein nació en Breslau, ahora parte de Polonia pero entonces de Alemania. A los catorce años interrumpió sus estudios para pasar un año en Hamburgo con su hermana y su cuñado, y al volver a casa dijo que había abandonado «adrede y a sabiendas» la fe judía de su familia.

Cursó psicología por cuatro semestres en la universidad de Breslau (1911), pero se decepcionó porque a su parecer carecía de fundamentos y sus conceptos básicos eran confusos. Pero cuando dio con las *Investigaciones lógicas* publicadas por Husserl unos diez años antes le pareció que el profesor de Gotinga estaba realizando precisamente «este trabajo de aclaración»³. Su método fenomenológico de explorar las «cosas mismas» más bien que el «sujeto» prometía *Sachlichkeit* a Edith Stein.

Así pues, en 1913 fue a Gotinga para pasar el verano con Husserl, y acabó aceptándolo como su *Doktorvater*. También se inspiró en la «Sociedad filosófica» fundada por Adolf Reinach y Theodor Conrad y frecuentada por Hedwig Conrad-Martius, Max Scheler, Dietrich von Hildebrand y otros miembros del temprano círculo fenomenológico.

Al estallar la guerra en 1914, Fräulein Stein interrumpió sus estudios para trabajar en un hospital militar para víctimas de la tifoidea. Después de cerrarse el hospital acompañó a Husserl a Freiburg cuando éste aceptó una cátedra en la universidad. Después de recibir su doctorado *summa cum laude* en 1916, comenzó a trabajar como su asistente. Durante este tiempo conducía un «kinder filosófico» para personas que encontraban difícil el seguir las conferencias de Husserl.

Renunció su asociación con Husserl en 1918 y volvió a Breslau, donde daba conferencias, enseñaba en un colegio y preparaba un trabajo sobre la psicología. En 1919 compuso un estudio del estado que presentó como *Habilitationsschrift* para solicitar un puesto en la Universidad de Gotinga, el cual, a pesar de la efusiva recomendación de Husserl, no logró obtener⁴.

Entretanto, la doctora Stein había padecido una segunda decepción en su búsqueda intelectual. Pues lo que encontró en la obra *Ideas* de Husserl (1913) no fueron las «cosas mismas», sino que su filosofía le parecía encerrada en la conciencia⁵. La doc-

³ *Logische Untersuchungen/Prolegomena zur reinen Logik*, 1900-1901.

⁴ «Psychische Kausalität and Individuum und Gemeinschaft», en *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften, Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* 5, Halle: Niemeyer, 1922. Reedicción: Tübingen: Niemeyer, 1970.

⁵ *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Halle a. d. S., 1913 (*Hua III*). La sigla corresponde con indicación de tomo a Husserl, Edmund, *Gesammelte Werke – Husserliana*, vols. I-XXXIV, Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers (con anterioridad: Den Haag: Martinus Nijhoff), 1950-2002.

tora Stein entró en crisis filosófica y personal. En 1921, mientras se quedaba en la casa campestre de sus amigos, el matrimonio de los filósofos Theodor y Hedwig Conrad-Martius, encontró por casualidad la autobiografía de santa Teresa de Ávila, fundadora de la orden carmelita descalza —y la leyó en una sola noche. «Esto», declaró cuando la hubo terminado, «es la verdad», y al poco tiempo pidió el bautismo.

Por casi diez años la doctora Stein enseñó en la escuela normal de las dominicas en Speier, y con su acostumbrada pasión logró absorber su nueva cultura católica: la filosofía y teología de santo Tomás de Aquino, Juan Duns Escoto, san Agustín y el Pseudo-Dionisio, la liturgia (visitaba frecuentemente la abadía benedictina de Beuron) y la espiritualidad de santa Teresa y de su «ayudante», san Juan de la Cruz. Tradujo las *Quaestiones disputatae de veritate* de santo Tomás⁶ y las cartas y el diario de la primera época del cardenal Newman⁷. De 1928 a 1932 dio conferencias sobre la educación y sobre cuestiones de mujeres en Alemania, Austria, Francia, Checoslovaquia y Suiza.

Fue durante este tiempo, en 1931, cuando compuso *Potenz und Akt*, obra que presentó como *Habilitationsschrift* cuando solicitaba un puesto en la universidad de Freiburg. Tampoco tuvo éxito en este intento, pero ganó una posición en el Instituto Alemán de Pedagogía Científica en Münster. Sin embargo perdió su cátedra en 1932 a consecuencia de una ley nazi que prohibía la actividad docente a los judíos. Al año siguiente entró en la orden carmelita que santa Teresa había fundado.

Al principio se resignó a renunciar a sus intereses intelectuales en la clausura, pero sus superiores de la orden le pidieron que preparara *Potenz und Akt* para la prensa. En poco tiempo, pues, ya estaba filosofando como antes. En vez de terminar *Potenz und Akt*, se decidió comenzar una obra nueva, *El ser finito y el ser eterno*⁸. Se interrumpió la impresión de este libro a consecuencia de una ley nazi que prohibía la publicación a los judíos. Dedicó su último escrito, «La ciencia de la cruz», al pensamiento de san Juan de la Cruz⁹.

Por temor a la persecución antisemita, sor Teresa Benedicta fue destinada a un convento en los Países Bajos en 1938. Pero allí fue detenida en 1942 y llevada al campo de concentración en Auschwitz, donde murió en una cámara de gas. Fue canonizada santa en 1998.

⁶ *Des heiligen Thomas von Aquino «Untersuchungen über die Wahrheit» in deutscher Übertragung*, dos tomos, Breslau: t. 1, 1931 y t. 2, 1932 (edición con glosario latino-aleman, 1934), ESW III (t.1), Lovaina: Nauwelaerts, 1952 y ESW IV (t. 2 y glosario), Freiburg: Herder, 1955.

⁷ *Newman/Briefe und Tagebücher bis zum Übertritt zur Kirche, 1801-1845*, Munich: Theatiner Verlag, 1928.

⁸ *Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins*, ESW II, Louvain-Freiburg: Nauwelaerts y Herder, 1950.

⁹ *Kreuzeswissenschaft/Studie über Joannes a Cruce*, ESW I, Louvain-Freiburg: Nauwelaerts y Herder, 1954.

La filosofía de sor Teresa Benedicta revela una continuidad a través de su vida, sobre todo en su antropología, pero naturalmente tomó otro rumbo después de su conversión al catolicismo y su inmersión en el pensamiento escolástico. Puede notarse un cambio no sólo en el contenido de su trabajo sino también en su método y estilo. Parece que ella misma es el «discípulo» en este pasaje (la palabra entrecomillada), que hace pronunciar a santo Tomás:

«Quien estudie mis obras encontrará respuestas claras y concretas a sus preguntas, tal vez a más preguntas que él mismo podría hacer. Además, el *organon* que llevaba dentro y que me permitió resolver muchísimos problemas con un firme y sereno '*respondeo dicendum* [hay que responder que...]', deja sus huellas en mi 'discípulo' y le da la capacidad de responder en mi espíritu cuestiones que yo nunca haya planteado y que quizás no pudieran ser planteados en aquellos tiempos»¹⁰.

Su filosofía, pues, se divide en dos etapas: antes y después de su conversión. El lector tiene la impresión de que en su etapa madura, sor Teresa Benedicta es una «intelectual católica», completamente «en casa» en el emergente movimiento católico alemán de su tiempo, y una de las figuras más importantes —ahora se reconoce— del renacimiento católico internacional durante la primera mitad del siglo XX.

§ 3. Potenz und Akt

En el verano de 1925, tres años y medio después de su conversión, sor Teresa Benedicta volvió a la filosofía y comenzó su estudio de santo Tomás. Desde este tiempo vio como su «propia misión comparar y contrastar la filosofía escolástica y la reciente»¹¹. El primer fruto de su proyecto de relacionar tomismo y fenomenología fue su traducción de las *Quaestiones disputatae de veritate* de santo Tomás.

Compuso tres obras en las que cotejó fenomenología y escolástica. La primera fue una pequeña «obra de teatro» que escribió para celebrar el 70 cumpleaños de Husserl. Es un diálogo en que Husserl y Aquino conversan sobre lo que es la filosofía. A instancias de Martín Heidegger, revisó el escrito y lo publicó en una *Festschrift*, o suplemento en honor de Husserl, del anual de la fenomenología, en 1929¹². *Potenz und*

¹⁰ *Erkenntnis und Glaube*, ESW 15, Freiburg im Br. - Basel - Wien: Herder, 1993, p.27. Cfr. también «Husserl and Aquinas: A Comparison», Knowledge and Faith», en: *Edith Stein's Complete Works*, tomo 8, traducción de W. Redmond, Washington: ICS Publications, 2000.

¹¹ Carta a Heinrich Finke, 6 de enero de 1931, en H. Ott, «Edith Stein (1891-1942) in Freiburg» (*Freiburger Diözesan-Archiv*, 107 [1987]).

¹² «Was ist Philosophie? Ein Gespräch zwischen Edmund Husserl und Thomas von Aquino», en: *Erkenntnis und Glaube*, ESW 15, y «Husserls Phänomenologie und die Philosophie des hl. Thomas v. Aquino/ Versuch

Akt fue el segundo cotejo de sus dos maestros y el primer escrito en que intentó una fusión. El tercero fue su obra principal, *El ser finito y el ser eterno* que apareció póstumamente en 1950.

Edith Stein fue a Breslau a vivir con su madre para escribir *Potenz und Akt*, la tesis con que esperaba conseguir un puesto en la universidad de Freiburg. Comenzó a trabajar el 27 de enero de 1931 y a las seis semanas ya tenía «un manuscrito bastante abultado»; la terminó para fines del verano. Sin embargo se le desaconsejó que entregara su solicitud debido a la lamentable situación económica de la universidad. Pudo hacer uso de su escrito en su curso en el Instituto de Pedagogía en Münster en 1932-1933.

Una reseña de *Ser y el tiempo* de Heidegger (1927) que la madrina de su bautismo, Hedwig Conrad-Martius, había publicado en 1933 impresionó a la doctora Stein, y le pidió que leyera el manuscrito de *Potenz und Akt*. Una razón especial por la cual quiso que Conrad-Martius lo examinara fue porque el último capítulo contiene una crítica de sus *Metaphysische Gespräche* (1921). A propósito, dice que el lector puede divisar el influjo que *Ser y el tiempo* ha ejercido en los planteamientos de *Potenz und Akt*, pero que no tenía la oportunidad de formular una crítica¹³.

Sor Teresa Benedicta volvió a decepcionarse con la posición de Husserl en sus *Meditaciones cartesianas* (1931), pues la «intersubjetividad» que propuso no representaba la objetividad que buscaba¹⁴. Desarrolló su crítica de este «idealismo trascendental» en el excursus que examinaremos.

La doctora Stein puso *Potenz und Akt* aparte cuando comenzó a componer *El ser finito y el ser eterno*. *Potenz und Akt* apareció impreso en 1998 como tomo xviii de las obras completas.

Sor Teresa Benedicta dice de la obra:

...Edmund Husserl formó mi pensar filosófico. En su escuela gané la madurez para hacer trabajo independiente antes de que conociera el mundo intelectual de santo Tomás de Aquino. Mientras traducía sus *Quaestiones de veritate*, llegué a absorberme tanto en su pensamiento que era inevitable que fuera a producirse un choque interior entre su pensamiento y la manera fenomenológica de filosofar. Una primera expresión de este choque —apenas más que un proyecto de estudio— fue un modesto aporte a la *Festschrift* para el 70 cumpleaños de Husserl. El presente estudio representa un segundo intento, más amplio y profundo¹⁵.

einer Gegenüberstellung», en: *Festschrift Edmund Husserl zum 70. Geburtstag gewidmet*, suplemento del *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, 1929 (reeditado en 1974). Las dos versiones aparecen en columnas opuestas en *Edith Stein's Complete Works, op. cit.*

¹³ *Potenz und Akt*, p. 5.

¹⁴ *Méditations Cartésiennes*, París: 1931; *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge (Hua I)*; *Potenz und Akt*, p. 254.

¹⁵ Prefacio de *Potenz und Akt*, publicado en *Erkenntnis und Glaube, ESW 15*, pp. 63-64 (atribuido por error a *Endliches und ewiges Sein*).

En su prefacio final escribe:

La siguiente investigación es el resultado de mis esfuerzos por ganar acceso a la comprensión del método de santo Tomás de Aquino. Desde que comencé a ocuparme de sus escritos una pregunta me inquietaba constantemente: ¿cuál es en realidad el método que sigue aquí?

Yo estaba acostumbrada a la manera fenomenológica de pensar, que no emplea doctrinas tradicionales y examina *ab ovo* lo que necesite para resolver una cuestión. Así que me quedé perpleja ante un procedimiento que recurre a los pasajes de la Escritura, las citas de los Padres, las sentencias de los filósofos antiguos para sacar conclusiones de ellos¹⁶.

Y en cuanto a su propia aproximación, dice que su investigación misma dará cuenta del método que emplea en su análisis de los conceptos básicos de santo Tomás.

Es interesante que sor Teresa Benedicta se sirva más de la fenomenología en *Potenz und Akt* que en *El ser finito y el ser eterno*. Y un buen ejemplo de su empleo del método fenomenológico es el excursus sobre el idealismo trascendental. Se opina que su empleo de santo Tomás, no sólo en su método sino hasta en su contenido, «libera la fenomenología misma de sus limitaciones, cuestionando y revocando su fijación en una posición metafísica concreta: el idealismo trascendental»¹⁷.

§ 4. Exposición

§ 4.1. La decepción de sor Teresa Benedicta

Lo que distingue al realismo y al idealismo —así comienza sor Teresa Benedicta su excursus sobre el idealismo trascendental— es su manera de interpretar la transformación (*Umwandlung*) del *phantasma* en una *species sensibilis* en términos tomistas —o en términos más «fenomenológicos», la transformación del dato sensible en un «motivo» o «estímulo» que activa movimientos del sujeto, cuando la mente «*anima*» el dato según leyes fijas, es decir, lo hace entendible. La *species* no es meramente *sensibilis* para sor Teresa Benedicta; es también *intelligibilis*¹⁸, porque la mente ya está de alguna manera presente en la sensación. Es decisiva, pues, la interpretación de los dos «lados» de proceso: del dato y de la actividad conocedora, objeto y sujeto.

El realismo, explica sor Teresa Benedicta, supone que lo que cae en los sentidos se debe a una cosa más allá de los sentidos. Kant supuso que había tales cosas como la

¹⁶ *Potenz und Akt*, p. 3.

¹⁷ Sepp, Hans Rainer, en: *Potenz und Akt*, p. xxxiii.

¹⁸ *Potenz und Akt*, p. 258.

base (*Grundlage*) del mundo que se aparece, pero creyó que en sí mismas son incognoscibles. Para él, las sensaciones se encajan en las formas de la sensibilidad y del entendimiento, y a través de este proceso la mente construye el mundo que se le aparece al sujeto.

Pero Husserl acabó con la cosa: el último vestigio del realismo «ingenuo», dice sor Teresa Benedicta. Él admite los dos lados presentes «de antemano»: un material de sensación dado previamente, el cual, sin embargo, carece de todo sentido; y un aporte del sujeto que a partir de este material construye el mundo según ciertas leyes *a priori* que regulan la vida conciente¹⁹. La actividad del sujeto presupone el material sensible y le da sentido. O sea que —si perdonan el ejemplo— hay una entrada de datos y un dispositivo cableado duramente que los procesa —pero no se explica la procedencia ni de los datos ni de los cables. La «cosa» de la que algo cae en los sentidos y «el mundo» son un *façon de parler* —no son sino etiquetas de complejos de actos del sujeto. Husserl también incluye una dimensión intersubjetiva en su explicación: el mundo se relaciona con la comunidad de sujetos o «mónadas» que se entienden mutuamente.

La psicología enseñada en Breslau había decepcionado a sor Teresa Benedicta porque a su parecer no podía aclarar sus propias bases. Husserl le despertó la esperanza de «volver a las cosas» —la esperanza de volver a ver la percepción «como recepción», como dijo, y aceptar la «derivación de las leyes a partir de los objetos» en vez de «la imposición de las leyes» a ellos.

Esta esperanza fue defraudada. Quien estudie cuidadosamente la reducción fenomenológica de Husserl, dijo sor Teresa Benedicta, refiriéndose en particular a sus *Meditaciones cartesianas* —la obra que ella llamó el mejor resumen de su teoría de la constitución— verá que se trata del «idealismo trascendental», un idealismo que se queda dentro de la inmanencia²⁰. Es contra este idealismo que Teresa Benedicta argumenta en su excurso. Se propone, a todas luces para evitar un *petitio principii*, desarrollar su crítica de «la argumentación trascendental-fenomenológica» dentro de la misma reducción fenomenológica— pero añade una salvedad importante: «*soweit es sachlich zulässig ist* (hasta donde esto sea de hecho admisible)»²¹. Pues se trata precisamente de ver si es realmente posible resolver la cuestión filosófica quedándose dentro de la conciencia.

¹⁹ *Ibid.*, p. 253.

²⁰ *Ibid.*, pp. 246 y 254.

²¹ *Ibid.*, p. 246.

§ 4.2. Dudas

Sor Teresa Benedicta destaca dos dudas de la posición de Husserl al principio del excurso. El lenguaje fuerte que emplea es sorprendente en vista de su afecto y respeto a su «querido maestro». El idealismo queda con un resto «irresuelto e irresoluble —y totalmente irracional (*ungelösten und unlösbaren, völlig irrationalen Rest*)», porque no puede aclarar «lo de antemano»: precisamente el objeto (el material de la sensación, los datos sensibles) y el sujeto (las leyes que regulan la constitución del «mundo»).

La otra duda atañe la misma concepción de «cosa» y «ser» detrás del proyecto filosófico de Husserl. Pues si no se explican los dos lados de la teoría, objeto y sujeto, material sensible y aporte de la mente, toda la vida mental —todo el *ser*, en efecto, porque para Husserl la vida mental es el único ser absoluto— se disuelve en un «juego sin sentido (*sinnloses Spiel*)».

Sor Teresa Benedicta no niega la teoría de la constitución del mundo; más bien la critica por insuficiente —y por ende inútil. En su análisis quiere mostrar que no basta la explicación porque excluye interpretaciones que serían necesarias para llevar la explicación a cabo. Como base de su análisis, hace una descripción fenomenológica de tres maneras en que se da el mundo de la intuición: percepción, memoria e imaginación; después las examinará para determinar si cabe una interpretación «ingenua».

§ 4.3. Las tres funciones

§ 4.3.1. Percepción

Sor Teresa Benedicta comienza con un ejemplo. La súbita iluminación de un farol hace que levante los ojos. En estas reacciones instintivas, yo no soy consciente de la conexión entre el estímulo y mi respuesta ni soy libre frente a la experiencia. Esta falta de conciencia y libertad es característica de la percepción, en la que los datos se presentan como independientes de mí, como acosándome «desde fuera». Pero «desde fuera» no significa «fuera de mí» a estas alturas, sino fuera de lo más mío, aparte del sujeto, del yo. Es por esta dualidad que llama los datos sensibles «inmanentes-trascendentes».

Por tales experiencias llego a darme cuenta de la conexión entre el estímulo y mi reacción, entre el dato y mi movimiento, y reconozco mi capacidad de controlar el movimiento de mi cuerpo y hasta cierto punto las mismas sensaciones que padece mi cuerpo. Al conocer mi cuerpo conozco también el espacio y los datos sensibles adquieren localización para mí, pues me afectan dentro del cuerpo, al ras del cuerpo y «fue-

ra» del cuerpo. La luz es un ejemplo de los estímulos que siempre dan la impresión de venir desde fuera.

Para los animales tal sentir-y-reaccionar no es conciente ni libre. Pero en el ser humano los datos despiertan intenciones que el yo interpreta «objetivamente [*gegenständlich*]» refiriéndolas al cuerpo o al mundo exterior. El tipo de material, la índole de los datos sensibles, es lo que determina esta referencia. Una intención que manifiesta nitidez y coherencia se impone como referida al mundo, y otras interpretaciones de ella no parecen más que un «juego [*bloßes Spiel*]».

Las intenciones que parten de un material sensible concreto se especifican, formándose como referida a una cosa particular. Por tales secuencias de actos se va construyendo o «constituyendo» el mundo de los objetos para el sujeto, en un proceso gobernado por una legalidad dada de antemano.

§ 4.3.2. Memoria

Yo no domino el mundo de la percepción; las cosas que «caen en mis sentidos» dan la impresión de existir antes de que las perciba y de seguir existiendo después. Pero hay otros mundos sobre los que tengo más control: los de la memoria y la fantasía. Sor Teresa Benedicta, dando un ejemplo, se acuerda de sí misma cuando era joven, sentada a su escritorio en una ciudad lejana. Puede «hacer presentes» los artículos de su cuarto que cayeron en sus sentidos en aquel tiempo y cuyo recuerdo retiene en la memoria. Su autoimagen «flota» delante de su mente, pero en la rememoración su intención apunta no tanto a la imagen sino a través de ella a la cosa: a sí misma en aquel momento.

Soy mucho más libre, pues, cuando me acuerdo de las cosas que cuando las percibo. Sin embargo, en la memoria mi libertad no es completa. Tengo la opción de pensar en la cosa que se me ocurre, pero la ocurrencia misma está fuera de mi control. También mi recuerdo sigue ligado a los rasgos de la cosa que antes conocí.

§ 4.3.3. Imaginación

En mi fantasía soy aún más libre. Puedo «crear» cosas sin que éstas sean repeticiones de lo que percibí anteriormente. Pero mi libertad tampoco es completa en la imaginación. En primer lugar, como en la memoria, mi libertad siempre funciona sobre una corriente subterránea de procesos espontáneos. Teresa Benedicta ofrece otro ejemplo. Cuando una ocurrencia fantástica me distrae mientras estoy tratando de solucionar un problema difícil, puedo optar por atenderla o suprimirla, y en este caso la distracción puede desaparecer o seguir en el fondo mientras sigo trabajando.

Con todo, hay límites de los productos de la fantasía. Puedo fingirme árboles azules, experiencias novedosas y leyes físicas que no valgan para la naturaleza actual.

Pero no puedo pintarme un árbol desprovisto de color, si trato de idear una cosa carente de forma ya no será una cosa, y si me imagino un león muy poco leonino dejará de ser un león.

§ 4.4. El idealismo

§ 4.4.1. Dos objetividades

De su análisis de estas tres funciones, sor Teresa Benedicta concluye que toda la vida intencional está restringida en la construcción del mundo. Hay leyes que regulan esta construcción, y no tenemos la opción de desviarnos de ellas. Nosotros no las creamos sino que sólo las seguimos. Vivimos según ellas y topamos con ellas cuando reflexionamos sobre este vivir. Son, pues, objetivas en el sentido de independientes de mí en cierto sentido, *a priori*.

El mismo proceso mental conlleva otra objetividad, la de las cosas. Este sentido varía según si la cosa es percibida, recordada o fingida:

- la cosa percibida o recordada reclama el ser *objetivo* en el sentido de *independiente del sujeto y de sus actos*; es decir, la cosa existe antes y después de caer en los sentidos (esté guardada en la memoria o no).
 - los distintivos de la cosa percibida son: *caer ahora en los sentidos/ existir independientemente de mí mismo.*
 - los distintivos de la cosa recordada son: *pertenecer/ser asequible por mi experiencia/existir independientemente de mí mismo.*
- en la imaginación el ser significa sólo: *ser constituido/estar suspendido en la mente/ser creado por mí.*

La objetividad, pues, se aplica a las cosas que caen o han caído en los sentidos; constituyen un mundo que da la impresión de existir en sí mismo fuera del sujeto —«fuera» ahora tiene un sentido espacial. El esquema ilustra su planteamiento:

lo dado como esfera de experiencia:			objetividad	objetividad
	<i>primaria:</i>	<i>secundaria:</i>	«inmanente»	«trascendente»
el YO	su vida como sujeto	datos inmanentes- trascendentes	el mundo del yo	¿mundo trascendente?

Sor Teresa Benedicta pregunta si esta aparente objetividad del mundo, esta independencia de mi vida actual, puede reducirse a la objetividad de las leyes. El filósofo puede reaccionar de dos maneras. Puede ofrecer argumentos para justificar la conciencia «ingenua», es decir, admitir que así es: las cosas existen fuera del sujeto. En este caso, si vale la creencia «ingenua», la objetividad de las leyes en efecto *no* da cuenta de la objetividad del mundo exterior. La otra alternativa del filósofo es que puede *revisar* esta conciencia «ingenua», cambiando su sentido [*Umdeutung*].

§ 4.4.2. *El revisionismo idealista*

Según el idealismo trascendental, la objetividad del mundo puede explicarse a base de la objetividad de las leyes. Es decir, el ser objetivo del mundo de la experiencia significa que en nosotros —los seres «de cierta estructura»— al presentársenos los datos immanentes-trascendentes, se activan actos que colocan ante nuestros ojos un objeto con el distintivo de *bastarse a sí mismo*. Por supuesto, el idealismo no dice que el mundo dependa del sujeto individual, sólo que es relativo a los sujetos.

¿Por qué este distintivo conviene a lo percibido y lo recordado, pero no a lo ficticio? El idealismo responde que la diferencia arraiga en el material mismo de la percepción: a los productos de la imaginación los caracteriza una vaguedad que permite que se manejen arbitrariamente. En efecto, en el caso de la ilusión y la alucinación, se borra la línea divisoria entre percepción e imaginación, y para distinguirlas no hay más remedio que esperar más experiencia y comunicarse con otros seres humanos. ¿Cómo se distinguen fantasía y memoria? Según el idealismo, la diferencia radica en que los productos desaparecen cuando termina su representación, pero los recuerdos quedan atrás después de la rememoración. El único ser absoluto en esta cosmovisión husserliana (descrita en las *Meditaciones Cartesianas*) son las «mónadas», los sujetos, los seres humanos, el yo. Lo que me está dado es en primer lugar mi propia vida y luego las cosas de «mi» mundo. Entre ellas se presentan objetos que poseen un cuerpo parecido al mío que presumiblemente viven una vida como la mía y construyen un mundo análogo al mío. Así, al comunicarme con estos objetos se me evidencia un mundo intersubjetivo. Esta «intersubjetividad», sin embargo, no es la «objetividad» de la creencia «ingenua», según la cual lo que percibimos es el mismo mundo que existe en sí mismo. Para el idealismo no son sino reglas que van más allá del sujeto individual hasta la comunidad.

§ 5. Reto al idealismo

§ 5.1. Constitución e independencia

El idealismo trascendental, pues, puede ofrecer una explicación del mundo de la intuición sólo a base de las leyes de la conciencia. Pero, pregunta Teresa Benedicta, ¿es tan contundente su argumentación que no puede impugnarse? O bien, ¿los que no la aceptan esgrimen argumentos objetivos?

Ahora bien, sor Teresa Benedicta acepta que el mundo objetivo está constituido intersubjetivamente, pero rechaza el sesgo idealista de que el único sentido que tiene el «ser» de un objeto sea intersubjetivo, que no sea sino un ser constituido por una comunidad de mónadas. Insistió, sin embargo, en que la posición idealista de la constitución del mundo por la mente es compatible con la tesis de que el mundo es independiente de la mente; o sea que la teoría constitutiva *no implica* que el realismo sea falso.

Sor Teresa Benedicta explica con otro ejemplo: una flor se me aparece, cayendo de un árbol «sin yo tener nada que ver» y hace que levante los ojos. En tales movimientos «involuntarios» se forma un saber experimental que envuelve mi cuerpo en sus varias posiciones y acciones como también las cosas dadas en la sensación. Mi cuerpo, como sede de mi vida sensible, es distinto de las cosas del mundo, pero también es parecido a ellas, está «entretejido en ellas y viene entretejiéndome a mí en ellas».

La emergencia de los datos sensibles, inexplicable por teorías inmanentes, indica que la *physis* me afecta, me afecta la naturaleza de la corporeidad y del mundo exterior. Algunas de las afecciones no son sino estimulaciones del cuerpo, pero otras actualizan la función propiamente cognoscitiva de los sentidos. Puedo vacilar entre estos dos tipos de afección o incluso engañarme en torno a ellos, pero, insiste sor Teresa Benedicta, es tan razonable aceptar la creencia en la concepción idealista como la creencia en la existencia independiente de un mundo exterior. En otras palabras, el hecho de que pueda equivocarme, tomando gato por liebre, no significa que no haya gatos.

§ 5.2. El ser absoluto

Para Husserl, dice sor Teresa Benedicta, el único ser absoluto, incondicional, es el ser del sujeto. Ella duda de este supuesto si se refiere a *otros* sujetos. Comienza aclarando el sentido de «absoluto» e «incondicional». Como un hecho, sólo mi propia existencia es absoluta, no la de otros objetos —*ni siquiera* de otros sujetos.

Defiende de la siguiente manera su tesis de que sólo el hecho —y el hecho continuo— de la existencia del yo es absoluto. De algo que percibo puedo separar el hecho

de que exista, puesto que puedo equivocarme, por ejemplo, tomando un muñeco por un hombre. Pero el yo, tras despertarse, se halla ya existiendo. Y si bien yo puedo imaginarme a mí mismo como inexistente, de *mi* yo no puedo separar el hecho de que yo exista. Mi experiencia ulterior puede corregir mi creencia de que el muñeco fuese un hombre, pero no puede demostrar que yo —después de todo— no haya existido.

Es evidente que mi ser no es «absoluto» en otro sentido. La libertad que me permite determinar mi actualidad y mi porvenir está basada en un fundamento no libre —me hallo a mí mismo «puesto en la existencia» y constreñido por los dos lados: por las leyes de mi conciencia y por lo que me está dado a conocer.

Pero mi yo, con sus leyes cableadas directamente y con lo que les está dado, «apunta (*hinweisen*)» hacia algo que sí es absoluto en este otro sentido: es «original (*ursprünglich*)» e incondicionado (*unbedingt*). El sujeto, así, se «trasciende» a sí mismo, va más allá hacia un «principio» que es el fundamento de su propio ser.

Yo miro en «el mundo de las cosas» como algo que tengo delante y en el que me hallo actuando y padeciendo. El sujeto también se «trasciende» yendo más allá de sí mismo hacia las cosas del mundo. Pero el mundo no es absoluto como lo es mi propia existencia ni mucho menos como la de lo original e incondicionado.

La existencia de otros sujetos, pues —y esto es importante para sor Teresa Benedicta en su crítica de Husserl—, tampoco es absoluta. No importa que yo perciba su cuerpo y que me convenza de que su vida es como la mía —incluso de que su existencia es un hecho absoluto para *ellos* como la mía lo es para mí. La existencia de otros sujetos no es un hecho absoluto *para mí*, por la posibilidad de equivocarme; ni siquiera la comunicación es una garantía absoluta, pues puedo estar soñando o delirando. Ni la existencia de los objetos, pues ni la de sujetos es absoluta en ninguno de los dos sentidos.

§ 5.3. Conclusión

Si bien el sujeto depende de las apariencias de la cosa que se le aparece para que ésta se le identifique, insiste Teresa Benedicta, no es absurdo negar que el mundo se identifique con estas apariencias. Y si es razonable creer en la existencia de otros sujetos independientes de la mía, también es razonable creer en *todos* los objetos que caen en mis sentidos. Pues coinciden: ni los sujetos ni los objetos «no subjetivos» son absolutos —en ninguno de los dos sentidos. Esta aceptación de la objetividad trascendente de ambos, sujetos y objetos, es la creencia «ingenua».

No es desatinado, agrega sor Teresa Benedicta, decir que podemos imaginarnos una existencia del mundo material antes de que hubiese hombres en cuyos sentidos cayese —conocida sólo por Dios—. Y tampoco es un sinsentido decir que podemos

concebir *otra manera de conocer el mundo*, distinta de la que el idealismo trascendental supone.

Sor Teresa Benedicta propone, pues, que en la vida conciente y libre nos trascendamos de dos maneras: hacia una objetividad del mundo más allá de nuestra subjetividad y hacia el principio tanto de la objetividad del mundo como de la subjetividad misma. Se trata de dos absolutos: el yo (en comparación a los objetos y sujetos conocidos) y Dios.

Y ahora contesta las dos preguntas que hizo arribar: ¿el análisis idealista es irrefutable? ¿Hay argumentos «objetivos» con que se lo pueda contrariar? A la primera dice que no y a la segunda dice que sí.

Sor Teresa Benedicta recapitula su investigación de los aportes de la vida intencional así: (1) Mucho de lo que la creencia «ingenua» toma por absoluto es relativo a nosotros; (2) Podemos retener la creencia «ingenua», específicamente aquella concepción del ser de las cosas que encontramos en el relato de la creación y en la enseñanza de la Iglesia.

§ 6. Reflexión

Pueden resumirse de la siguiente manera algunos de los razonamientos centrales de sor Teresa Benedicta.

§ 6.1. *Insuficiencia de la argumentación trascendental*

Las dos dudas que expresó al principio del excurso constituyen una crítica general de la «argumentación trascendental-fenomenológica» (T). Una atañe a la noción misma de *cosa* y *ser* detrás de todo el planteamiento trascendental-fenomenológico (*die in der ursprünglichen Geistesrichtung liegende Auffassung von Ding und Sein*). Podríamos entenderlo así («P...» = premisa o hipótesis... y «C» = conclusión):

P1 si nociones fundamentales de la T no son adecuadas, la T no alcanza su fin explicativo.

P2 las nociones de *cosa* y *ser* son fundamentales en la T.

P3 estas nociones son inadecuadas.

C la T no alcanza su fin explicativo.

Cosa y ser son importantes en la teoría (P2) porque son precisamente lo que se quiere aclarar, y sus nociones son inadecuadas (P3) porque no corresponden a las realidades de las que se propone dar cuenta.

El siguiente argumento, que corresponde a la segunda duda, explicita esta insuficiencia: le sobra un resto que por su metodología no puede explicar:

P1 si la T no da cuenta de aspectos fundamentales de la vida conciente, la cual pretende explicar, la T no basta para explicarla.

P2 la T no puede dar cuenta ni (1) del material de la sensación ni (2) del aporte constitutivo de la mente.

P3 el material de la sensación y el aporte de la mente son aspectos fundamentales de la vida conciente.

C la T no basta para explicar la vida conciente.

Se podría responder a la primera premisa (P1) que no puede explicarse lo inexplicable. Sin embargo, si una teoría pretende explicar algo y no lo explica, tiene que ser deficiente en un sentido importante. Por la restricción de su metodología, la T no puede dar cuenta del origen del material de la sensación, y las leyes mismas que regulan el proceso cognoscitivo quedan sin aclaración (P2). El material de la sensación y la legalidad mental son fundamentales; pues representan los dos lados, presentes «de antemano», de lo que hay que elucidar: el objeto y el sujeto (P3).

§ 6.2. *Compatibilidad*

Sor Teresa Benedicta niega que la teoría constitutiva, así como la expone, excluya la creencia «ingenua» en la existencia del mundo, ni yo tampoco veo argumentos que apoyen tal exclusión —sólo que el filósofo se decide por mantener su especulación dentro de la conciencia. El punto de partida de una noética (o filosofía) depende no sólo de la razón sino también de la *voluntad*. Esto no indica necesariamente un error ni una deficiencia (además, el mismo sistema axiomático puede expresarse de varias maneras). Pero existe un problema cuando la elección de lo que será el arranque limita el alcance del sistema, perjudicando así su eficacia. Si el filósofo tiene la libertad de presuponer la reducción fenomenológica, presumiblemente tiene también la libertad de no presuponerla y admitir la realidad independiente.

Es claro que si la argumentación trascendental no acarrea la negación del realismo ingenuo (I), entonces ambas aproximaciones son compatibles²². Sin embargo, sor

²² $\sim[T > \sim I] \equiv [T \& I]$.

Teresa Benedicta no tiene que admitir que la explicación realista incluya la idealista, pues si ésta fuera falsa también lo sería aquélla. Pues si bien no rechaza la teoría constitutiva, no consta que la acepte en toda su envergadura.

§ 6.3. *La relatividad del sujeto*

Sor Teresa Benedicta refuta así la tesis que atribuye a Husserl de que los otros sujetos sean fácticamente «absolutos»:

P1 sólo aquello que es absoluto puede separarse de la existencia en la conciencia.
 P2 puede equivocarse de la identidad de algo si y sólo si puede separarse de su existencia.

P3 puede equivocarse respecto a otros sujetos y objetos pero no del propio yo.
 C sólo el yo es absoluto, no los otros sujetos y objetos.

También arguye que ni el yo (ni los objetos y sujetos del mundo) son absolutos en el sentido de «original e incondicionado»:

P1 lo que ya se halla a sí mismo puesto en la existencia no es original ni incondicionado.

P2 el propio yo se halla a sí mismo ya existente.

C el yo no es absoluto.

§ 6.4. *La creencia «ingenua»*

A primera vista, sor Teresa Benedicta parece hablar en contra de sí misma cuando asevera que el sujeto no es más absoluto que el objeto —pues cierra la única puerta que Husserl, según ella, deja entreabierto al realismo: la «mónada». Pero así es su argumento:

P1 si ni el sujeto ni el objeto son absolutos, entonces si se puede aceptar la existencia del sujeto, se puede aceptar la existencia del objeto.

P2 ni el sujeto ni el objeto son absolutos.

P3 ¿se puede aceptar la existencia del sujeto?

C se puede aceptar la existencia del objeto.

La segunda premisa queda apoyada en el argumento de arriba. Sor Teresa Benedicta supone que el idealista abogaría por la tercera premisa, y si lo hace se caería en la creencia «ingenua» (C).

Pero es más sugestiva otra conclusión que saca. Si no nos está prohibido admitir la existencia de todo lo que cae en los sentidos, se nos abre la posibilidad de conocer el mundo de «otra manera». Está pensando en una aproximación realista a las cuestiones epistemológicas que podríamos encontrar, por ejemplo, en la escolástica, o si vamos a eso, en el *Génesis*.

En efecto, su idea de que el sujeto se trasciende más allá de sí mismo hacia un principio absoluto e incondicionado es una especie de argumento cosmológico de la existencia de Dios, basado en el hecho de que el ser del mundo (del yo y de todos los objetos y sujetos) es «menesteroso (*bedürftig*)»²³. Sor Teresa Benedicta desarrolla este hilo de pensamiento en otros lugares.

Dije que la crisis personal y filosófica de sor Teresa Benedicta se resolvió en un plano espiritual. Para ella «lo original e incondicionado» está detrás tanto del aparato mental como de las cosas que le están dadas. Y es el «principio» hacia el que el sujeto va más allá de sí mismo. Fue este reconocimiento —podemos suponer— lo que la puso en condiciones para salir de la reducción, romper la barrera de su propio yo. Y creo que esta ruptura, —«*Durchbruch*» diría su compatriota, el maestro Eckhardt—, tanto espiritual como epistemológica, fue la meta de su vida personal y filosófica —y seguramente lo que la sostenía durante su suplicio en Auschwitz.

²³ *Potenz und Akt*, p. 51.

«Fundación de validez» y «crítica trascendental de la experiencia»: debate de Husserl con el cartesianismo y el neo-kantismo

Geltungsfundierung and «Transcendental Critique of experience»:
Husserl's Debate with Cartesianism and neo-Kantianism

ROSEMARY RIZO-PATRÓN

Pontificia Universidad Católica del Perú
Perú

Una lectura algo superficial de la fenomenología trascendental de Husserl asimila sin más su proyecto fundacional a la doctrina de la evidencia de origen cartesiano, y su concepción rectora de «adecuación» como constitutiva del concepto de verdad. Sin embargo, Husserl combina muy pronto dicha doctrina a una «crítica trascendental de la experiencia», de inspiración kantiana. Husserl se ve así envuelto en un intenso debate de dos frentes, uno cartesiano y otro kantiano, inspirándose en las estrategias de uno para contrarrestar las limitaciones del otro. De un lado, en debate con Descartes, Husserl reconoce un estrato más profundo, temporal y finito, de la experiencia intuitiva. Del otro, critica las limitaciones del formalismo kantiano y su equivalencia entre lo «racional» y lo «argumentativo-conceptual» revalorando la intuición como facultad auténticamente *racional*. Como resultado, la fenomenología husserliana ofrece una brillante reinterpretación de la naturaleza y relaciones entre *episteme* y *dóxa*, *lógos* y *aisthesis*, idealidad y experiencia temporal sintética.

A rather superficial approach to Husserl's transcendental phenomenology simply associates his foundational project to the theory of evidence of Cartesian origin, and its guiding notion of «adequacy» as constitutive of the concept of truth. However, Husserl soon relates this doctrine to a «transcendental critique of experience» of Kantian inspiration. Thus Husserl finds himself involved in an intense debate in two fronts: one Cartesian and the other Kantian, using the strategies of one to counter the limitations of the other. On the one hand, in debate with Descartes, Husserl recognizes a deeper stratus of intuitive, temporal and finite experience. On the other hand, the limits of Kantian formalism and its equation of «rationality» and «conceptual arguments» are coped with by reintroducing intuition as an authentically *rational* faculty. As a result, Husserlian phenomenology offers a brilliant reinterpretation of the nature and relationship between *episteme* and *doxa*, *logos* and *aesthesis*, ideality and temporal synthetic experience.

Acta fenomenológica latinoamericana. Volumen I.

Actas del II Coloquio Latinoamericano de Fenomenología. Círculo Latinoamericano de Fenomenología, pp. 143-180.
Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2003.

§ 1. El legado moderno

Muchos son los conceptos provenientes de la filosofía moderna que inspiran, desde su inyección, a la fenomenología trascendental husserliana. Por ejemplo, uno de sus temas metodológicos más conocidos —el de la reducción fenomenológico-trascendental— acusa una influencia masiva de conceptos provenientes de esa era. En efecto, las primeras dos *Meditaciones de prima philosophia* de Descartes, el «vuelco copernicano» de Kant, y el empirismo inglés —de Locke hasta Hume, cuyo valor es entre otros rescatado por Brentano— todos inspiran a Husserl cuando examina las diferentes «vías» (sólo impropriamente llamadas tales, como acota Fink¹) o estrategias para la formulación de la reducción². Husserl denomina «cartesiana»³ a una de las vías pues-

¹ «¿(...) tiene todavía algún sentido de hablar de vías a la actitud trascendental? Si queremos decir que vías a la fenomenología significa una *continuidad en la motivación* que se inicia en la actitud natural y por fuerza inferencial conduce a la actitud trascendental, entonces *no hay tales vías*» (Fink, Eugen, *Hua Dok III/1*, pp. 37-38). Citamos primero, indicando número de tomo y página, de la *Gesammelte Werke-Husserliana* (hasta el momento tomos I-XXXV), Dordrecht /Boston /London: Kluwer Academic Publishers (con anterioridad, Den Haag: Martinus Nijhoff), 1950-1992, con la sigla *Hua*, seguidas del número de tomo y página. Enseguida, si está disponible, citamos entre paréntesis de la versión castellana. Asimismo, citamos de las colecciones complementarias *Husserliana Dokumente* con la sigla *Hua Dok* (hasta ahora cuatro volúmenes) y *Husserliana Materialien* (hasta el momento seis volúmenes) con la sigla *Hua Mat*, seguidas del número de volumen y de página.

² Cfr: *Hua VIII*, lecciones de 1923/1924 sobre la teoría de la reducción fenomenológica, y las vías a la filosofía primera. Cfr: también las explicaciones de Kern, Iso, *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus (Phaenomenologica 16)*, La Haya: Martinus Nijhoff, 1964, pp. 195-239, y Bernet, Rudolf, Iso Kern, y Eduard Marbach, *An Introduction to Husserlian Phenomenology* (Foreword by Lester Embree), Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 1993, especialmente pp. 65-75.

³ *Hua VI*, pp. 157-158 (Husserl, Edmund, *La Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, traducción de Jacobo Muñoz y Salvador Mas, Barcelona: Editorial Crítica, 1991, p. 163. De ahora en adelante, *Crisis*).

tas en marcha en las lecciones sobre *La idea de la fenomenología* de 1907 y en *Ideas I* de 1913⁴; Kant mismo está detrás de la «vía ontológica» (o «lógica») que procede desde el hilo conductor del mundo (o de la positividad de la lógica formal) retrospectivamente hasta la interpretación trascendental de su sentido; por último, el empirismo inglés —fundamentalmente el de Hume— revela a Husserl el valor estratégico de la psicología descriptiva e intencional como vía privilegiada para radicalizar, *mutatis mutandis*, la indagación subjetiva —no en dirección escéptica, sino más bien trascendental. Las demás «vías» reconocidas, como «la introducción a la fenomenología trascendental y a la filosofía fenomenológica a través de la historia de las ideas»⁵, la «idea de una auto-meditación radical» y la «idea de una ciencia definitiva, últimamente fundada», estas últimas mencionadas por Fink con anuencia de Husserl en su *VI Meditación cartesiana* de 1932⁶, todas parecen remitir a otros tantos lugares comunes de la modernidad.

Esta comunidad de motivos y otros temas vinculados⁷ parecen pues dar razón a Heidegger y a otros que, bajo su égida, han seguido inspirados por su lectura de la historia de la filosofía. Según esta interpretación, el pensamiento de Husserl —atrapa-

⁴ Cfr. *Hua III/1*, § 24 (Husserl, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* (1913), traducción de José Gaos, México D.F./Madrid: FCE, 1993 [1949, primera edición]. De ahora en adelante, *Ideas I*).

⁵ Esta vía parece señalarse en la primera parte de las lecciones de *Filosofía primera* de 1923/1924 (*Hua VII*), (Husserl, Edmund, *Filosofía primera*, traducción de Rosa Helena Santos de Ilhau, Santafé de Bogotá: Grupo Editorial Norma, 1998. De ahora en adelante, *FP I*) y en la segunda parte de la *Crisis*. Cfr. también Bernet, Kern & Marbach, *op. cit.*, p. 63.

⁶ «Esto no implica, empero, que hablar de «vías» a la fenomenología carezca totalmente de sentido. Así, por ejemplo, empezar de la Idea de una auto-reflexión radical es una vía actual; puesto que en la puesta en marcha de una auto-reflexión de este tipo, 'una que primero se busque radicalmente en la naturalidad (y así permanezca expandiéndose en una infinidad iterativa), el giro de la epoché' trascendental puede 'emerger y el campo trascendental previamente irreconocible' puede brotar 'a la vista, por lo cual' se abre recién el curso de una auto-reflexión que debe ser radicalizada en un sentido nuevo; puesto que con ocasión de una vuelta hacia uno mismo decisiva y sin vacilaciones se crea la posibilidad de la disposición para vislumbrar, de un modo productivo y anticipativo, la dimensión de la radicalidad trascendental. (...) Por lo que asimismo la vía de la Idea de una ciencia válida, últimamente fundada, se vuelve atractiva cuando somos capaces de buscar la «última fundamentación» en dirección del asentamiento de fundamentos trascendentales. (...) Aquí también, la *vía de la psicología*, la *vía de la lógica*, y cualquier otra vía que se quiera construir, todas tienen la peculiaridad de que en primer lugar sólo se convierten en vías a la fenomenología si una *pre-'conciencia' fenomenológica* ya 'ha hecho consciente la vía en cuestión, como en todas las vías'» (Fink, Eugen, *op. cit.*, pp. 37-38). Los pasajes subrayados son añadidos de Husserl.

⁷ Como «ciencia estricta», «trascendentalidad», «a priorismo y eidética»; protagonismo de la subjetividad como «único ente de valor 'absoluto'» a cuyo servicio se somete el método de la «reducción trascendental»; «la intuición originariamente donante» como «fuente de derecho de todo conocimiento», o «principio de todos los principios», entre otros. Véase *Hua III/1*, p. 51 (*Ideas I*, p. 58). Véase también Heidegger, Martin, «Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens», en: *Zur Sache des Denkens*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1976, p. 70. De ahora en adelante, *ZSD*.

do por los avatares de la modernidad⁸ — es incapaz de desprenderse de un fenómeno histórico-cultural ya ampliamente superado — aquél de la primacía de la teoría del conocimiento y el *ego cogito* desde Descartes y la modernidad⁹ — y cuyo origen remoto Heidegger remonta a la interpretación platónica del concepto de verdad, cuna de la historia de la metafísica de la subjetividad¹⁰.

A continuación evaluaremos esa supuesta comunidad de temas y «filiación» de los conceptos siguiendo las huellas de la doctrina husserliana de la evidencia — piedra angular de la pretensión de la fenomenología trascendental de constituir la «primera de todas las filosofías»¹¹. Pues en verdad dicha doctrina no concierne solamente el tema de la evidencia en general, sino fundamentalmente la doctrina de la *evidencia fenomenológica* misma, sobre la que descansan el destino y las pretensiones de legitimidad de toda la empresa husserliana. Pero lo haremos desde un ángulo singular, cual es examinando, en primer lugar, el supuesto *cartesiano* que aparentemente la sostiene desde un inicio: aquél de la «adecuación» como criterio paradigmático de la noción de «verdad». En efecto, el tema de la evidencia remite en Husserl a la fenomenología de la intuición en general, esto es, a un tipo privilegiado de representaciones, vivencias psíquicas, actos objetivantes o *noesis*. Sin embargo cabe acotar, en segundo lugar, que un aspecto original de la teoría de la evidencia husserliana concierne el examen de la intuición en sus modalidades *eidética* y *categorial*, y el debate de Husserl con toda una tradición empirista y neokantiana que dominó luego el escenario filosófico del siglo XX (y no me refiero únicamente a posiciones adoptadas por filosofías no-fenomenológicas). Husserl presenta su tesis en un contexto hostil —aquél de fines del siglo XIX e

⁸ La obra de Husserl revela una primacía consecuente del «método» —o, como señala Heidegger, del «movimiento del pensamiento»— por lo que «la cosa misma» o «lo verdadero de la filosofía» no puede ser sólo *sustancia* sino que es también *sujeto* (en el sentido de «presencia de lo presente»). Según Heidegger esta repetición hegeliana por parte de Husserl se da en *Filosofía como ciencia estricta*, artículo aparecido en la revista *Logos* en 1910/1911. Cfr. *Hua XXV*, pp. 3-81 (Husserl, Edmund, «La filosofía como ciencia estricta», en: *La filosofía como ciencia estricta*, traducción de Elsa Tabernig, Buenos Aires: Argentina, 1973, tercera edición, pp. 43-109).

⁹ Heidegger, Martín, *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer, 1972, p. 38. De ahora en adelante, *SZ* (Heidegger, Martín, *Ser y tiempo*, traducción, prólogo y notas de Jorge Eduardo Rivera C., Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1997, p. 61. De ahora en adelante, *ST*).

¹⁰ «El pensar de Platón se conforma a la mutación de la esencia de la verdad, mutación que luego se convierte en historia de la metafísica, la cual por último en el pensar nietzscheano inicia su incondicionado acabamiento. La doctrina de Platón sobre la verdad no es, por consiguiente, algo que pertenece al pasado; (...) La actualidad de aquella mutación de la esencia de la verdad proviene de ser ella la realidad dominante fundamental, afianzada hace largo tiempo y aún no desplazada, de la historia universal planetaria que se desarrolla en su más reciente modernidad». (Heidegger, Martín, «La doctrina de Platón acerca de la verdad», en: Astrada, Carlos, *Martín Heidegger. De la analítica ontológica a la dimensión dialéctica*, Buenos Aires: Juárez Editor, 1970, pp. 247-248).

¹¹ *Hua III/1*, p. 8 (*Ideas I*, p. 12).

inicios del XX— en el cual tanto positivistas o naturalistas como sus principales rivales neo-kantianos —epistemólogos o «cultural-criticistas»— deponen sus diferencias mutuas para aunarse ante una doctrina similar de la intuición. Para ambos grupos predominantes, el «único acto donador» posible para los seres finitos como nosotros, *ergo*, el único acto «intuitivo» posible que nos pone en contacto inmediato o directo con las cosas, es el empírico y sensible, el donador de individualidades dadas en complejos o diversidades sensibles¹². Este debate que concierne el *status* de la fenomenología ante las críticas contemporáneas —especialmente neo-kantianas, como el mismo Fink señala en su texto de 1933¹³— en el que Husserl parece tomar partido *al lado* de los racionalistas modernos, cartesianos (e incluso aristotélicos y platónicos), en oposición a los empiristas y neo-kantianos, merece un examen detenido.

Pero hoy no seguiremos esta última pista. Como hemos señalado, enfocaremos más bien aquel aspecto que nos parece roza puntos medulares del proyecto fundacional fenomenológico-trascendental. Luego de pasar breve revista a ciertas descripciones husserlianas de la noción de intuición, desde la última década del siglo XIX hasta las *Ideas I*, trataremos de ver en qué medida el criterio de «adecuación» —como sinónimo de absoluta apodicticidad— desempeña un papel en la presentación de la supuesta superioridad epistemológica de la modalidad «interna» de la intuición, *versus* su modalidad «externa». También veremos si, y en qué medida, dicha superioridad epistemológico-fenomenológica, está realmente vinculada a las afirmaciones de dicha obra respecto del carácter «absoluto» de la conciencia, para la que *nulla re indiget ad existendum*. Se verá si es correcta la convicción generalizada de que lo que esta conciencia pretende es constituirse en *fundamentum absolutum et inconcussum* de una «filosofía como ciencia estricta» tras la que se agazapa, oculta a ella misma, una «metafísica matemática» —*qua* Descartes. Finalmente, siempre desde una mirada de sobrevuelo, veremos si, y en qué medida, la teoría de la evidencia —así concebida— realmente constituye en Husserl la piedra angular de su «fundación de validez», pri-

¹² «Auf welche Art und durch welche Mittel sich auch immer eine Erkenntnis auf Gegenstände beziehen mag, so ist doch diejenige, wodurch sie sich auf dieselbe unmittelbar bezieht, und worauf alles Denken als Mittel abzweckt, die *Anschauung*. (...) dieses aber ist wiederum, *uns Menschen wenigstens*, nur dadurch möglich, daß er das Gemüt auf gewisse Weise affiziere. Die Fähigkeit (Rezeptivität), Vorstellungen durch die Art, wie wir von Gegenständen affiziert werden, zu bekommen, heißt *Sinnlichkeit*. (...) und sie allein liefert uns *Anschauungen*; (...)» (Kant, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft*, Band I, Frankfurt: Suhrkamp, zweite Auflage, 1976, A19 / B33).

¹³ Fink, Eugen, «Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der Gegenwärtigen Kritik», en: *Kant-Studien* (1933). Vol. XXXVIII, Cuaderno 3-4, pp. 319-384, y en: Fink, Eugen, *Studien zur Phänomenologie 1930-1939 (Phaenomenologica 21)*, La Haya: Martinus Nijhoff, 1966, pp. 79-156. En este volumen publicamos la versión castellana del mismo realizada por el Prof. Dr. Raúl Velozo Farfás (Universidad de Santiago de Chile), con el título de «La filosofía fenomenológica de Edmund Husserl ante la crítica contemporánea (1933)», pp. 361-429.

mera línea de fundamentación emprendida más tarde por las *Meditaciones cartesianas*¹⁴ desde un punto de vista fenomenológico-estático¹⁵.

Al realizar este examen, como ya adelantamos, seguiremos simultáneamente las pistas de un proceder de aire kantiano que Husserl pone en marcha muy temprano, poniendo un contrapeso a la influencia cartesiana al percatarse de las dificultades inherentes al paradigma de la adecuación=apodicticidad. Veremos pues cómo Husserl intenta corregir los defectos de dicha doctrina a través de una «crítica trascendental de la experiencia», pero que, a diferencia de estrategias críticas de tipo neo-kantiano, no consiste en un proceder «deductivo», «argumentativo» y formal para *demostrar* en el «concepto» la fuente de derecho o legitimidad de la intuición y su correspondiente teoría de la evidencia¹⁶. Veremos, más bien, esta vez en pugna con el proceder kantiano y conforme al propio proceder *fenomenológico* cómo Husserl intenta poner en marcha las bases de una «crítica trascendental de la experiencia» en general —y de la experiencia fenomenológica en particular— volviendo a las «cosas mismas», al ámbito de la experiencia en general y de la intuición, de hacer confianza al «principio de los principios» para mostrar cómo la experiencia intuitiva es *fuerza* última de toda evidencia, de toda legitimación y auto-legitimación. Sin embargo, puesto que el proceder «crítico» pretende corregir el paradigma cartesiano, veremos cómo él también y simultáneamente señala el *alcance* y los *límites* de toda intuición y de toda evidencia. Los análisis que paralelamente va desarrollando Husserl sobre el tiempo, especialmente desde 1905, constituyen el verdadero trasfondo de esta crítica. Nosotros aquí, tal como

¹⁴ *Hua I* (Husserl, Edmund, *Meditaciones cartesianas*, traducción de Mario Presas, Madrid: Tecnos, 1986. De ahora en adelante, *MC*).

¹⁵ En la «Cuarta meditación cartesiana» el problema de la constitución o de la evidencia en sentido fuerte es visto bajo la luz de la absorción de la teoría de evidencia o «fundación de validez» (*Geltungsfundierung*) en aquella de la «fundación genética» (*Genesisfundierung*). Ver a este respecto nuestros trabajos en las «Actas del I Coloquio Latinoamericano en Puebla», en: Builes, Fr. Miguel Ángel (editor), *Fenomenología en América Latina*, Bogotá: Universidad de San Buenaventura (Serie Filosófica N°3), 2000; y «La autoconstitución del yo en la cuarta Meditación cartesiana y la idea de una última fundación», en: *Escritos de filosofía 37-38*, Buenos Aires: Centro de Estudios Filosóficos Eugenio Pucciarelli / Academia Nacional de las Ciencias, 2000, pp. 215-233.

¹⁶ En oposición a la filosofía trascendental de origen neo-kantiano, la fenomenología trascendental no es una filosofía de tipo argumentativo (podríamos añadir «explicativo» en el sentido de las ciencias naturales de Dilthey o «procedimental» en el sentido habermasiano), que busca justificar ciertas pretensiones de verdad a partir de principios dados (*a priori*) de tipo formal (*quaestio juris*). Se trata más bien de una filosofía que, procediendo *por vía descriptiva e intuitiva*, esto es, «sobre la base de un campo original de la evidencia», busca sacar a la luz «las estructuras de sentido que posibilitan toda verdad, esto es, toda inteligibilidad en general» (Crowell, Steven G., «Husserl, Heidegger, and Transcendental Philosophy: Another Look at the Encyclopaedia Britannica Article», en: *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. L, N° 3 [marzo 1990], p. 502). Cfr. también Mohanty, J.N., *The Possibility of Transcendental Philosophy*, Dordrecht: Martinus Nijhoff, 1985, p. 215, y Tugendhat, Ernst, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlin: Walter de Gruyter, 1970, p. 199 *passim* (citados por Crowell).

lo hace Husserl en *Los problemas fundamentales de la fenomenología* de 1910/1911, *Ideas I* de 1913 —y más tarde en el curso de «Introducción a la filosofía» de 1922/1923 y las tres primeras *Meditaciones cartesianas* de 1931— sólo rozaremos superficialmente el tema del tiempo. Pero esas referencias nos bastarán para determinar si son certeras las apreciaciones que interpretan las descripciones husserlianas —equivocas, por cierto— de la conciencia trascendental «pura» o «absoluta», de la «evidencia apodíctica» y de la «fundación de validez» como prolongaciones de la metafísica cartesiana de la subjetividad sustentada en el paradigma de la «evidencia adecuada» y concebida como el «fundamento absoluto e incommovible» de todo ser y saber de ser. Quizás se pueda finalmente convenir que —más allá del uso de una vieja terminología— Husserl introduce una transformación profunda e interna de sentido en los temas que pretendidamente más lo identifican con el proyecto de la modernidad.

§ 2. El criterio de la adecuación en Brentano y el primer Husserl

El punto de partida de la teoría husserliana de la evidencia se halla en su maestro Brentano. Éste, en su *Psicología desde un punto de vista empírico*, de 1874, distingue claramente entre los ámbitos de la «física», que versa sobre la realidad física, trascendente, y el de la «psicología», ámbito immanente y fenoménico de la *experiencia*, el único al que se accede a través de un conocimiento *intuitivo e inmediato*.

Del primero no cabe un conocimiento descriptivo ni intuitivo, sino sólo un conocimiento *mediato*, hipotético, inferencial y deductivo, que toma como punto de partida el ámbito descriptivo de la psicología. Al interior de este gran dominio de la inmanencia psicológica, del «mundo entero de nuestros fenómenos», Brentano introduce la famosa división «en dos grandes clases: la clase de los fenómenos *físicos* y la de los fenómenos *psíquicos*»¹⁷. Ahora bien, en el lenguaje de Brentano, «fenómeno *psíquico*» o «representación» son expresiones estrictamente sinónimas: se trata de *actos psíquicos* de representar (sentir, imaginar, concebir, juzgar, recordar, «y también (...) todo movimiento del ánimo») ¹⁸. Por su lado, los «fenómenos físicos» también son representaciones, aunque fungen de «correlatos objetivos intencionales» del primer tipo de representaciones o «fenómenos psíquicos», de modo tal que puede tratarse de objetos como del calor o el frío que se siente, de los objetos generales y «estados-de-cosas» concebidos o juzgados, o del hipogrifo imaginado.

¹⁷ Brentano, Franz, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, Erster Band, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1973 (1924, primera edición), pp. 109 (*Psicología*, traducción de Gaos, Madrid: Revista de Occidente, segunda edición, 1935, p. 9).

¹⁸ *Ibid.*, pp. 111-112 (*ibid.*, p. 12).

Así, los fenómenos psíquicos se caracterizan y distinguen fundamentalmente por ser intencionales. Es conocida la definición de Brentano: «Todo fenómeno psíquico contiene algo así como su objeto, si bien *no todos del mismo modo*. En la representación hay algo representado; en el juicio hay algo admitido o rechazado, en el amor, amado; en el odio, odiado; en el apetito, apetecido, etc.». Vale decir, todo *fenómeno psíquico*, para Brentano, «contiene en sí, intencionalmente, un objeto»¹⁹. Las diferencias en los «caracteres de acto» de los distintos fenómenos psíquicos —dando lugar a representaciones, juicios, sentimientos o actos voluntarios— descansa en la diferencia entre sus objetos. Todo fenómeno psíquico, por ende, se caracteriza —entre varias propiedades— principalmente por: 1. la direccionalidad o referencia a una objetividad; y, 2. el hecho de *contener*, intencionalmente, un objeto, al que se refiere como *inexistiendo* en (existencia *en*) el fenómeno psíquico mismo. Ambos tipos de fenómenos, físicos y psíquicos, son pasibles de ser experimentados de modo *intuitivo e inmediato* por caer dentro del ámbito de la psicología descriptiva. Pero los fenómenos psíquicos mismos son, además, ellos mismos representaciones o experiencias *intuitivas*. Adicionalmente, sus «objetos intencionales» son, de acuerdo a la segunda propiedad mencionada, «*contenidos* intencionales» —inmanentes— de la representación. Éste es el fundamento psicológico de las ciencias aprióricas y/o empíricas por igual, según Brentano, puesto que ellas derivan *todos* sus conceptos de la experiencia intuitiva empírica. El valor de los juicios de las ciencias aprióricas no estriba en la naturaleza apodíctica de sus conceptos, que son siempre *a posteriori*, sino en que son *derivados puramente por conceptos*, esto es, que sus juicios son puramente analíticos.

Ahora bien, entre el primer período de Brentano, más positivista, que sostiene que la filosofía como «psicología empírica» debe imitar el método de las ciencias naturales —en cuyo contexto la mencionada «psicología descriptiva» cumple un papel propedéutico— y el segundo período, más epistemológico y kantiano, ocurren numerosos cambios. La «psicología descriptiva» adquiere cada vez más un papel protagónico, fundacional incluso, ante la psicología y las ciencias empíricas y normativas. Pero, por otro lado, Brentano reduce la acepción del concepto de «fenómeno físico», de «objeto» o «contenido intencional» de los «fenómenos psíquicos» o representaciones intuitivas: éstos no serán más los conceptos generales, estados-de-cosas, los objetos ficticios, en suma, los *irrealia*, sino exclusivamente los datos sensibles o contenidos primarios, esto es, los meros *realia* o *individualia*.

Ahora bien, sobre la base de esta diferencia entre «fenómenos psíquicos» y «fenómenos físicos», distinguirá enseguida Brentano entre dos tipos de intuición, aunque

¹⁹ *Ibid.*, p. 124 (*ibid.*, pp. 28-29).

ambos se hallarán al interior de la inmanencia. La distinción derivará, pues, del tipo de *fenómeno* (o representación) adónde se dirige la intención. El «carácter distintivo», dice Brentano, de todos los fenómenos psíquicos es que: «éstos solo son percibidos en la conciencia interna, mientras que la única percepción posible de los fenómenos físicos es la externa»²⁰. Así, toda percepción «externa», *observacional*, de los fenómenos físicos, esto es, toda percepción dirigida al «objeto intencional», *in-existente* en la representación, será «falsa» (una *Falsch-nehmung*); en cambio, toda percepción «interna» o «acompañante» será una percepción propiamente dicha (una *Wahr-nehmung*), por la cual, al mismo tiempo que el fenómeno psíquico se refiere a su objeto, se estará también *auto-percibiendo*. Pero, sólo esta última, la «a-percepción», será la verdadera. *Adaequatio* hay, pues, sólo de modo apodíctico en la auto-conciencia, apercepción, o «*Wahr-nehmung*» del «fenómeno psíquico» mismo. No hay *adaequatio* en la percepción de los fenómenos físicos, aún cuando éstos son contenidos primarios e inmanentes a la conciencia, a la representación misma. En ambos casos, sin embargo, nos las tenemos con *intuiciones*.

En cuanto a los objetos físicos de las ciencias de la naturaleza sólo hay, como dijimos, conocimiento indirecto o simbólico. Los *fenómenos* físicos, intuitiva aunque inadecuadamente aprehendidos, sirven de *signos* a partir de los cuales se prosigue de modo deductivo e hipotético en el conocimiento de los *objetos* físicos. Por consiguiente, de modo inconsistente con la problemática epistemológica neo-kantiana de su segundo período, Brentano reduce nuestro conocimiento directo sólo al mundo «fenomenal», el de la psicología, desplazando a la física al supuesto ámbito de la cosa en sí.

En un inicio —en la *Filosofía de la aritmética* de 1891— Husserl retoma la distinción brentaniana entre representaciones auténticas (intuitivas) e inauténticas (simbólicas), queriendo derivar —como su maestro— todo concepto simbólico (inauténtico) perteneciente a la aritmética y la matemática entera del concepto auténtico —intuitivo— del número. Sin embargo, él sólo usa la caracterización brentaniana de las representaciones intuitivas, sin examinarla todavía y sin mencionar siquiera el tema de la intencionalidad. Pero Husserl finalmente fracasa en su intento de «fundar» en contenidos intuitivos todo el ámbito formal de las ciencias deductivas.

Un paso en dirección a resolver este fracaso y a ahondar en la caracterización de la intuición sí lo da en 1893, en sus «Estudios psicológicos en los elementos de la lógica»²¹. Aquí, especialmente en la segunda parte de este escrito, logra caracterizar la distinción entre representaciones auténticas (intuitivas) e inauténticas (simbólicas), estando al parecer más interesado en estas últimas como esenciales para el conoci-

²⁰ *Ibid.*, p. 128 (*ibid.*, p. 35).

²¹ «Psychologischen Studien zur elementaren Logik», en: *Hua XXII*, pp. 92-123.

miento científico²². Así, Husserl divide las representaciones (*Vorstellungen*) en general en «intuiciones» (*Anschauungen*) y «representaciones funcionales» (*Repräsentationen*). Estas últimas, aunque inauténticas, son propiamente las detentoras de la «intencionalidad» y la base de los conceptos lógicos y matemáticos; pero son sólo simbólicas, mientan o se dirigen a su objeto «en ausencia», su objeto «no es dado» (por ejemplo figuras geométricas u objetos matemáticos que jamás pueden ser dados en una intuición)²³. Las intuiciones, que son las que nos interesan aquí, apenas tienen un desarrollo más allá del brentiano. Son «auténticas», puesto que *en ellas está contenido* el objeto (*in-existencia intencional*); nos lo colocan *ante* nosotros al mismo tiempo que se dirigen intencionalmente hacia él. Así, todavía bajo la égida de Brentano, el «ir más allá de sí mismo» propio de la intencionalidad se da en la intuición propiamente bajo el modo de un «ver hacia adentro».

Pero la mayoría de las *Vorstellungen* son mixtas, dice Husserl, y revelan una «doble» orientación de la intención —hacia un contenido presente y hacia otro ausente, como en la percepción espacial²⁴. Aún cuando la intuición se halla todavía presa de un «fenomenalismo» y no cabe deslindar claramente entre una percepción adecuada o interna y otra inadecuada o externa, como Husserl sí hace poco después, lo relevante de este texto, sin embargo, concierne la distinción entre un concepto *más estrecho* y otro *más amplio* de intuición. El *más estrecho* identifica la *intuición* con el «contenido inmanente y primario de un *acto instantáneo* de representar —o más bien, del percibir (*Bemerkens*)»— nótese el elemento de instantaneidad incluida; y el *más amplio* «es el contenido de una percepción unificada, duradera»²⁵, por medio de la cual Husserl ya aparece preocupado con la percepción de un *objeto temporal*, o uno espacial aprehendido en un curso temporal. Como puede observarse, incluso en este temprano período Husserl se aparta del concepto brentiano de intuición por cuanto ésta —en el caso de objetos que duran— también es concebida como «durando». Sin embargo, Husserl no sabrá todavía cómo explicar la «duración» misma de la intuición, o esa extraña «diferencia» que se desliza en lo más íntimo de la inmanencia. Asimismo, todavía no distingue, en este texto, entre «contenido» y «objeto» de una *intuición* —diferencia que ya está presente en el caso de las «representaciones funcionales» y, *a fortiori*, tampoco distingue entre «contenidos» subjetivos (*Inhalte*) y «contenidos» objetivos (*Gehalte*).

²² *Ibid.*, p. 121.

²³ *Ibid.*, p. 106.

²⁴ Estos son los elementos de su propio desarrollo de la teoría de la *Gestalt* de Ehrenfels y la de los «fringes» de James, y de lo que luego será desarrollada como su propia fenomenología de los horizontes.

²⁵ *Ibid.*, pp. 272-273.

No es sino un año después, en 1894, en la segunda parte de un texto titulado «Objetos intencionales»²⁶, cuyo fin es aclarar el significado de las supuestas «representaciones sin objeto», que Husserl por fin distingue, en el seno de las *intuiciones*, entre «contenidos inmanentes» (primarios, datos de la sensación) y sus «objetos intencionales»²⁷. Este texto ya separa definitivamente a Husserl de la posición brentaniana, pues Husserl distingue en las representaciones intuitivas entre: *a*) sus contenidos inmanentes (primarios) (*subjektiven Inhalte*), *b*) sus contenidos lógicos (ideales, conceptuales, significativos) (*objektiven Gehalte*), verdaderos detentores del elemento *intencional* de la representación o los que determinan «la relación al objeto»²⁸, y, finalmente, *c*) sus objetos intencionales. Esta distinción, que zanja definitivamente la paradoja de las «representaciones sin objeto» — o las absurdidades derivadas de intentos de resolverla, como la de Twardowski que es una variante de las «teorías de la imagen» — finalmente determina el rompimiento definitivo de Husserl con la interpretación fenomenalista e inmanentista — en cierto modo, moderna — de las representaciones, allí donde esta interpretación todavía imperaba: el dominio de las intuiciones. Sólo liberando a la intuición de su interpretación puramente «inmanente», puede aparecer en su verdadera fuerza e interés la distinción entre percepción adecuada e inadecuada.

A estos avances se añade en 1898, en un manuscrito titulado *La idea de la verdad*²⁹, por primera vez la idea de las originales intuiciones *eidética* y *categoria*l. Ahora bien, es esencial — para entender a Husserl — tomar en consideración lo que Husserl aquí afirma respecto del carácter *ideal* de la «identidad» del objeto intencional³⁰, así como la «idealidad» (no «causalidad» ni relación «cósica») de la relación intencio-

²⁶ Este texto, a su vez, es la segunda parte de lo que se presume es un texto original de dos partes y de 75 páginas, *Representación y objeto*, de dos partes, la primera extraviada. La segunda, recuperada casi en su integridad, titulada como hemos dicho «Objetos intencionales» («Intentionale Gegenstände»), en adelante, *IG*, tenía originalmente dos sub-partes. La primera (casi toda de 1894, excepto algunos pasajes de 1900, *Ms. K I 56*) que trataba específicamente de la naturaleza de los objetos intencionales, en debate con Twardowski, fue publicada ligeramente modificada por Bernhard Rang en *Hua XXII* (pp. 303-338), y en su versión original por K. Schuhmann («Husserls Abhandlung 'Intentionale Gegenstände', Edition der ursprüngliche Druckfassung», in: *Brentano Studien*, 3 [1990/91], pp. 137-176). La segunda sub-parte (*Ms. K I 62*), que trata de la intencionalidad como una «relación diferenciada de la significación (y sus partes) y los objetos (y sus partes)», fue publicada por primera vez por Schuhmann en la edición arriba mencionada. Rang, en *Hua XXII* publica como supuesta segunda sub-parte un texto de 1898 sobre la «Idealidad de la relación objetiva y el concepto de verdad», un texto que fue añadido al archivo *K I 56*, y que había sido previsto para la *primera* sub-parte. Véase la «Introducción» y las «Notas finales» de Karl Schuhmann, *op. cit.*, pp. 137-142, 174-176.

²⁷ «Sea que meramente representemos a Berlín, o lo juzguemos como existente, en *cualquier* caso estamos tratando con Berlín mismo. Cualquiera que meramente se imagine que el oro es amarillo tiene en mente idénticamente el mismo estado de cosas que otro reconoce como existente en el juicio que el oro es amarillo» (*IG*, en: *Hua XXII*, p. 308).

²⁸ *Ibid.*, pp. 336, 338.

²⁹ *Ibid.*, pp. 339-348.

³⁰ *Ibid.*, p. 340.

nal, la que no debe interpretarse «subjétivamente», ni siquiera en un sentido kantiano³¹. Sobre esta base aborda aquí la interpretación tradicional de la «verdad» como *adaequatio*, rechazando que ésta sea una «relación de similaridad». Cualquier juicio o proposición tiene elementos sincategoremáticos, con carga significativa, pero a los que no les «corresponde» nada en el objeto intencional, como en la «representación arbitraria indeterminativa atributiva, (...) ‘un’ caballo»³². Si hay acuerdo, concordancia o adecuación, es necesario entender esto como una *coincidencia ideal*, fundada en dos tipos de «contenidos objetivos o ideales» de las representaciones: aquéllos de las representaciones funcionales, simbólicas —la significación o concepto *ideal*—, por un lado, y la esencia ideal de la intuición, por el otro³³.

§ 3. Percepción adecuada e inadecuada en las *Investigaciones lógicas*

En las primeras cinco investigaciones para una «fenomenología del conocimiento», y en el apéndice final de la sexta —en el segundo volumen de las *Investigaciones lógicas* de 1901— Husserl delimita el ámbito de la subjetividad tomando distancia de su maestro Brentano. Conforme a ello, lo que luego caracterizará como la *inmanencia real* constará exclusivamente de los contenidos *psíquicos* «intencionales» (las aprehensiones, apercepciones o interpretaciones)³⁴, por un lado, y los contenidos «primarios» (datos de sensación, imágenes, etc.), por el otro. Más tarde denominará *noesis* en sentido amplio a estos contenidos de la inmanencia real, de la vivencia concreta subjetiva. Frente a ello los «contenidos» *objetivos* de la intención son enteramente *trascendentes*: por un lado la

³¹ *Ibid.*, p. 342.

³² *Ibid.*, p. 344.

³³ *Ibid.*, p. 345.

³⁴ Estos contenidos «intencionales» se hallan caracterizados más «técnicamente» en la «Quinta investigación» como «materia intencional» y «cualidad intencional». «La *materia* debe ser para nosotros, pues, *aquello que hay en el acto que le presta la referencia al objeto con tan perfecta determinación, que no sólo queda determinado el objeto en general, que el acto mienta, sino también el modo en que lo mienta*» (*Hua XIX/1*, pp. /A 390/, /B₁ 415-416/), (*Investigaciones lógicas*, II volumen, traducción de José Gaos y Manuel García Morente, Madrid: Revista de Occidente, 1967, «Quinta Investigación», § 20, p. 218. En adelante, *IL*). La «cualidad» intencional es la «especie» del acto, por la cual se distinguen juicios, representaciones, preguntas, deseos, dudas, etc. Husserl no es enteramente consistente con la caracterización de esta última, pues en la «Sexta investigación» oscila entre la misma (capítulo III, § 27), y aquella otra según la cual la cualidad es responsable de la distinción entre representaciones intuitivas y signitivas (§ 26), o que determina el carácter posicional (o tético) de la representación (capítulo V, § 36 ss.). A veces, en la «Sexta investigación», introduce un tercer elemento intencional de la representación, la «forma de la aprehensión» (*Auffassungsform*), descrita como desempeñando las funciones originalmente atribuidas a la «cualidad del acto» (como la especie del acto), (cfr. *Hua XIX/1*, pp. /A 386-391/, /B₁ 411-416/ y *Hua XIX/2*, pp. /A 563-566, 592-594/, /B₂ 91-94, 120-122/), (*IL* II, «Quinta investigación», § 20, pp. 214-219, y «Sexta investigación», especialmente §§ 26, 27 y 38, pp. 413-417, 443-445).

«significación ideal de la especie» (luego denominado *noema*) y, por el otro, los «objetos intencionales» propiamente tales, ideales o reales, ficticios o existentes.

El apéndice al segundo volumen de las *Investigaciones lógicas*, de 1901, titulado «Percepción externa e interna. Fenómenos físicos y psíquicos»³⁵, pasa revista a las concepciones ingenuas y filosóficas —motivadas por intereses epistemológicos y psicológicos— de estos términos. La concepción *filosófica* de estos conceptos, como describe en detalle Husserl, se origina en las teorías modernas —desde el dualismo *mens* y *corpus* de Descartes hasta la división entre «fenómenos psíquicos» y «físicos» de Brentano. Aquí describe, pues, la teoría de Brentano y la de varios de sus seguidores, quienes según Husserl retoman el criterio *cartesiano* de la *evidencia* como emanando de la «percepción interna», «la única percepción que merece su nombre»³⁶ porque su objeto «es inherente» al acto mismo, y así «inatacable por el escepticismo»³⁷. Correlatos de las «percepciones internas» son pues los «fenómenos psíquicos» —a la vez *conciencias-de* y *objetos de conciencia*— cuya dación es «absoluta», «infallible»³⁸. Por el contrario, los de la «percepción externa», los «fenómenos físicos», carecen de dicha infalibilidad y «sólo entran en cuenta como contenido de los fenómenos psíquicos». Son reducibles en última instancia a datos de sensación³⁹, a la vez que sirven de fundamentos de deducciones y explicaciones hipotéticas.

Ahora bien, el interés de Husserl es ahondar y examinar fenomenológicamente las múltiples críticas ya dirigidas a estas distinciones, y a separar lo valioso de lo errado en estas doctrinas. Considera así un error separar epistemológicamente las llamadas «percepción interna» y «externa» —interpretándolas como infalible y falible, respectivamente— sobre la sola base de los *correlatos* a los que se dirige. ¿Qué hacer, en efecto, cuando «Percibo que *la angustia me oprime la garganta, que el dolor me taladra el diente, que la pena me roe el corazón*», o cuando «percibo que *el viento sacude los árboles, que esta caja es cuadrada y de color pardo*»⁴⁰, etc.? En ambos casos —sostiene Husserl— tenemos el mismo tipo de percepción, el de la *actitud natural*. La distinción entre «apercepción» (la interna) y «percepción» (externa) tampoco vale; toda percepción externa es *eo ipso* también «apercepción» o «consciente de sí misma», no es una «segunda» percepción montada desde fuera sobre la primera. En cuanto a la terminología brentaniana de «fenómenos físicos» y «psíquicos», y su carácter intuitivo, ella ha de ser abandonada —sostiene Husserl— por los equívocos que

³⁵ *Ibid.*, pp. /A 694-715/, /B₂222-244/ (*ibid.*, pp. 550-571).

³⁶ Esta afirmación sólo tiene sentido en alemán, donde *Wahrnehmung* en sus raíces remite a un «aprehender verdadero» (*ein wahres Nehmen*).

³⁷ *Ibid.*, pp. /A 696/, /B₂224/ (*ibid.*, p. 552).

³⁸ *Ibid.*, p. /A 700/, B₂228/ (*ibid.*, p. 556).

³⁹ *Ibid.*, p. /A 701/, /B₂229/ (*ibid.*, p. 557).

⁴⁰ *Ibid.*, p. /A 704/, /B₂232/ (*ibid.*, p. 560).

conlleva. A veces estos términos se refieren a toda la vivencia concreta, a veces sólo a sus elementos *reales* (sea a los caracteres de acto intuitivos, sea a los contenidos primarios o sensibles), y otras veces al objeto intencional mismo, al correlato de la intuición intuitiva. Lo peor es que estas doctrinas no distinguen entre los momentos del objeto mismo (los colores, la textura, etc.) y los momentos correlativos de la sensación, en los que los primeros *aparecen*⁴¹.

De los mismos *equivocos* acusa Husserl a la distinción brentaniana entre percepción «interna» y «externa». Pero, como se ve enseguida, él no está en contra de un uso *corregido* de dicha distinción. El error de Brentano estriba en considerar «externa» a la percepción de los «fenómenos físicos» que no son otra cosa que contenidos primarios, componentes inmanentes, *subjetivos*. En otras palabras, su percepción «externa» «no se refiere a los objetos externos, sino a los contenidos presentantes (*präsentierenden*) que pertenecen realmente a la percepción»⁴². Por el contrario, Husserl piensa que al «percibir» un objeto externo, como una casa, uno «vive» sus sensaciones, más no las *percibe* propiamente. Podemos engañarnos sobre la casa, más no de la presencia de tales y cuales sensaciones, por la simplísima razón que no las percibimos, no son el objeto de nuestra intención o de nuestro juicio. Podemos, claro, convertirlas en objetos de una intención específica, y percibirlas, pero al ocurrir esto, tienen tanto derecho a la «infalibilidad» como las llamadas «percepciones internas» de Brentano, que son —como ya se ha dicho—solamente referidas a «fenómenos psíquicos», *ergo*, a un tipo de vivencia que es intencional, que tiene caracteres de acto.

Husserl concluye de que «no pueden coincidir los pares de conceptos: percepción interna y externa, evidente y no-evidente», pues «El primer par está definido por los conceptos de físico y psíquico, (...) el segundo expresa la antítesis *epistemológicamente* fundamental», estudiada en el quinto capítulo de la «Sexta investigación», entre «(...) percepción *adecuada* (o intuición en el sentido más estricto), cuya intención perceptiva se dirige exclusivamente a un contenido presente en realidad a ella, y la percepción *inadecuada*, meramente supuesta, cuya intención no encuentra su cumplimiento en el contenido presente, antes bien, constituye a través de él la presencia personal de algo trascendente, como siempre unilateral y presuntiva. En el primer caso, el *contenido* de la sensación es a la vez el *objeto* de la percepción (...) está presente por sí mismo. En el segundo caso se diferencian el contenido y el objeto. El contenido representa lo que no reside en él mismo, pero queda 'expuesto' en él y es, por ende, análogo a él en cierto sentido (si nos atenemos a lo inmediatamente intuitivo), como, por ejemplo, el color de un cuerpo al color de la sensación»⁴³.

⁴¹ *Ibid.*, p. /A 706/, /B₂234/ (*ibid.*, pp. 562-563).

⁴² *Ibid.*, pp. /A 708-709/, /B₂237/ (*ibid.*, p. 565).

⁴³ *Ibid.*, p. /A 711/, /B₂239/ (*ibid.*, p. 567).

Husserl aquí refiere *esta* distinción, *epistemológicamente* relevante, a la meditación cartesiana sobre la duda y al criterio cartesiano de la evidencia: «*solo la percepción de las propias vivencias reales —nos dice— es indudablemente evidente*». Sin embargo, «(...) No *toda* percepción de esta clase es evidente. Así, en la percepción del dolor de muelas es percibida una vivencia real; y, sin embargo, (...) es engañosa con frecuencia: el dolor aparece como taladrando un diente sano»⁴⁴. Adicionalmente, la percepción de los «fenómenos psíquicos» no es para Husserl sólo aquélla de las «representaciones» (*cogitationes* de Descartes, o *acts or operations of mind* de Locke) sino también la de los contenidos sensibles acompañantes, antes supuestamente objeto sólo de «percepciones externas». Del mismo modo, la percepción de los «fenómenos físicos» no es sólo aquélla que versa sobre los contenidos «sensibles», *subjetivos*, sino que también versa sobre los objetos *trascendentes*, correlatos de una percepción *inadecuada*.

¿Es posible la evidencia adecuada? ¿No había dicho Husserl en 1898 que ella es una «idealidad» en la que se da la identificación entre dos contenidos *ideales*: el de la representación funcional, por un lado, y el de la intuición, por el otro? Sí, pero *además*, la intuición (y hay varios tipos de actos intuitivos) debe cumplir una «función de plenificación» (*Erfüllung*) respecto de lo mentado en el contenido intencional del primer acto, que es sólo significativo, generalmente lingüístico y simbólico. Entre los actos intuitivos «plenificadores» (percepción, recuerdo, imaginación, empatía, conciencia de imagen), es la percepción la que «da» el objeto con *mayor grado* de originalidad. Pero lo que caracteriza a las *Investigaciones lógicas* es la postulación de «un término final en el aumento del cumplimiento; en el cual la intención plena y total ha alcanzado su cumplimiento, y no un cumplimiento intermediario y parcial, sino último y definitivo, (...) la suma absoluta de plenitud posible; el representante intuitivo es el objeto mismo, tal como éste es en sí. Contenido representante y contenido representado son aquí una sola cosa idéntica». Aquí, señala Husserl, en «esta percepción idealmente perfecta, se ha producido la auténtica *adaequatio rei et intellectus*: lo objetivo es 'dado' o está 'presente' real y exactamente tal como lo que es en la intención»⁴⁵, no quedando en ella nada implícito sin plenificar.

Husserl *postula*, pues, al *ideal*. Lo «proyecta» como «dado» y como guiando la marcha progresiva, gradual, teleológica, de la plenificación intuitiva. La intención meramente *significativa*, simbólica, lingüística o funcional hace las veces del «*intellectus*». La intención intuitiva, que entrega la objetividad (*res*) a la conciencia, la *da*, realiza la *adaequatio*. Pero la *adaequatio* en su sentido más amplio no es una adecuada-

⁴⁴ *Ibid.*, pp. /A 711-712/, /B₂240/ (*ibid.*, pp. 567-568).

⁴⁵ *Ibid.*, pp. /A 589-590/, /B₂117-118/ (*ibid.*, pp. 440-441).

ción definitiva. Esto vale para toda percepción *externa*, por ejemplo. En cambio, da pie a pensar que sí hay una «adecuación a la ‘cosa misma’», de carácter definitivo y con una perfección más insigne en el caso de la percepción *interna*⁴⁶. Lo que es claro es que, en las *Investigaciones lógicas*, para Husserl: «El ideal de la adecuación proporciona en él la *evidencia*» aun cuando ambas —tanto la adecuación como la evidencia respectiva— se dé sólo por *grados* y, en ese sentido, sólo se trate de un sentido «laxo» de evidencia. «Pero *el sentido riguroso* de la evidencia, en la *crítica del conocimiento*, se refiere exclusivamente a este último término infranqueable, al *acto de esta síntesis de plenificación más perfecta*, que da a la intención —por ejemplo a la mención judicativa— la absoluta plenitud de contenido, la del objeto mismo. El objeto no es meramente mentado, sino *dado* —en el sentido más riguroso— tal como es mentado e identificado con la mención»⁴⁷.

En el quinto capítulo de la «Sexta investigación» Husserl resume estos resultados: 1. El correlato de la *evidencia*, entendida como acto de síntesis de coincidencia o identificación que emana de un *acto objetivante* (intuición) dador de la objetividad, es la *verdad*, como *situación objetiva*. De acuerdo a este concepto, la *evidencia* es la *vivencia* de la verdad. 2. Asimismo, «verdad» es, como Husserl afirmó desde 1898, la unidad de coincidencia «ideal» entre los contenidos ideales u objetivos de dos actos, uno vacío y otro plenificante, intuitivo, o la «esencia cognitiva», resultante de dicha coincidencia. 3. También puede uno referirse al objeto pleno como *ser, verdad, lo verdadero*, la «plenitud de la esencia cognitiva». 4. Por último puede verse a la *evidencia* como la *justeza de la intención*. En este caso, también cabe, claro está, la *contrariedad* y su correlato, la *absurdidad*, o bien la *falsedad* y su correlato, el *no-ser*. Sea como fuese, los actos puestos acá en la relación de coincidencia y plenificación son ambos *actos objetivantes, ponentes*, intencionales, donde algo es primero *mentado* y luego *dado* con una materia determinada, de un «modo» o como un «algo» determinado⁴⁸.

En último análisis, la percepción adecuada es sólo un «ideal de plenificación» en donde la «cosa misma» es dada por esbozos aproximados, perceptivos. Se trata, pues, de una meta fácticamente «inalcanzable», *excepto* en ciertos casos de percepción interna, donde el contenido primario coincide con el objeto perceptivo. Por eso Husserl rechazará la distinción brentaniana entre «percepciones externas e internas» por equívoca, prefiriendo en su lugar la de «distinciones adecuadas e inadecuadas», puesto que las percepciones adecuadas sólo pueden ser *cierto* tipo de percepciones internas (no, por ejemplo, un dolor de muelas).

⁴⁶ *Ibid.*, pp. /A 590-591/, /B₂118-119/ (*ibid.*, p. 442).

⁴⁷ *Ibid.*, pp. /A 593-594/, /B₂121-122/ (*ibid.*, pp. 444-445).

§ 4. Ambigüedad en la distinción «inmanencia-trascendencia» como trasfondo de la reducción fenomenológica y la «crítica de la razón»

Mas el interés de Husserl es fundamentalmente «lógico», de modo tal que le es necesario entender el alcance de las evidencias adecuadas. Por ello, la segunda sección de la «Sexta investigación» aborda la «distinción fundamental entre la intuición sensible y categorial», desarrollando por primera vez este último concepto de intuición al lado de las llamadas intuiciones «generales». Las intuiciones categoriales son similares a las generales o eidéticas, excepto en cuanto a ser fruto de actos fundados complejos y no de simples abstracciones ideatorias específicas⁴⁹. El resultado de esta teoría para el tema de la percepción y la «evidencia adecuada» es ambiguo. Los correlatos de las intuiciones generales y de las intuiciones categoriales —objetos ideales y «estados-de-cosas», respectivamente— son tan *trascendentes* para Husserl como los objetos reales, sensibles, del mundo físico. Son incluso más trascendentes que las llamadas «realidades» —entidades físicas y aún psíquicas. De modo congruente con esta trascendencia, en *Prolegómenos a la lógica pura* —primer tomo de las *Investigaciones lógicas* de 1900— Husserl interpreta la *evidencia* lógica como una «vivencia» de la verdad fundada «puramente en conceptos», y no como una mera «evidencia psicológica interna»⁵⁰. Ambas, *idealidad* y *objetividad* de la verdad, trascienden así todo hecho *real* y *contingente* y son correlativas al *carácter «en sí mismo»* del universo —al «sistema ideal de todas las verdades fácticas»⁵¹.

Ahora bien, toda afirmación sobre la primacía de una evidencia «lógico-ideal» —trascendente respecto de la vida subjetivo-psicológica— se halla en conflicto con los alcances del ideal de la evidencia adecuada, señalados en el párrafo anterior. Husserl había llegado a afirmar que, de haber una percepción adecuada, *sólo* podría tratarse de una percepción interna. Ésta sería superior a *todas* las percepciones externas y a *algunas* internas (como el caso del dolor de muelas), caracterizadas por su inadecuación. En añadidura, las percepciones internas *adecuadas* sólo podían ser *sensibles*, pues sólo en ellas coinciden, por un lado, los momentos *reales* y «auto-presentativos» (*selbstdarstellende*) «inherentes» a la propia vivencia y, por el otro, su objeto, por lo que éste resultaba siendo «absolutamente indubitable». Sólo aquí, en efecto, el objeto *intencional* inmanente es simultáneamente idéntico al *verdadero*, y tiene rango de primera evidencia, quedando más bien las intuiciones de tipo *general* (eidético) y

⁴⁸ *Ibid.*, pp. IA 594-599f. /B, 122-127/ (*ibid.*, pp. 445-450).

⁴⁹ *Ibid.*, pp. IA 600f. /B, 128/ ss. (*ibid.*, pp. 451 ss.).

⁵⁰ *Hua XVIII*, capítulo VIII, §§ 49 ss. (*ibid.*, tomo I, «Prolegómenos»).

⁵¹ *Hua XIX/2*, § 36 (*ibid.*, Tomo II, «Sexta investigación», § 36).

categorial alcanzadas por la misma dubitabilidad que afecta a otro tipo de intuición «trascendente» y «externa», como las sensibles.

El problema, pues, es la incongruencia de alegar a favor de una «superioridad de la idealidad» (y de la evidencia lógica) sobre la realidad natural (y la evidencia psicológica), y al mismo tiempo afirmar la dubitabilidad de toda «trascendencia» —incluso de la ideal⁵²— en oposición a la «certeza» de la inmanencia. Entonces, ¿cómo extender los beneficios de la percepción adecuada —dirigida inmanentemente— a la «evidencia lógica de la idealidad» —dirigida transcendentemente? ¿Cómo describir a esta última desde la posición privilegiada de aquélla? En el contexto de estas preguntas, «en los años decisivos entre 1903 y 1910» aparece por primera vez la necesidad de una «*crítica radical de la razón*», y con ella, la «idea de una fenomenología como filosofía trascendental»⁵³.

Pero una *Crítica de la razón* radical pronto lo llevará más allá del mero intento de extender la certeza de las «percepciones adecuadas (reales y subjetivas)» de la inmanencia restringida al dominio de la «trascendencia» (ideal) dubitable. Husserl crecientemente se percató de la necesidad de aflojar los vínculos iniciales que atan la crítica fenomenológica de la razón exclusivamente a una investigación sobre el conocimiento y la lógica pura⁵⁴, y de ampliar su proyecto crítico, en su alcance general y su método⁵⁵, a toda la experiencia humana. El proyecto fenomenológico-trascendental comienza a comprenderse en toda su envergadura filosófica como la clarificación *general* del auténtico significado de la correlación entre *trascendencia* e *inmanencia*⁵⁶. Esta clarificación, en la que se trata de una reconstrucción de toda la experiencia humana⁵⁷, debe además

⁵² «En efecto, la significación real de las *leyes lógicas*, que está fuera de toda cuestión para el pensamiento natural, se vuelve ahora *problemática* e incluso *dudosas*» (*Hua II*, p. 21). (*La idea de la fenomenología*, traducción de Miguel García Baró, Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1982, p. 30).

⁵³ Iso Kern, *op. cit.*, p. 180. No solamente acerca de la influencia Kantiana y neo-Kantiana sobre Husserl, sino también acerca de sus lecciones y proyectos de investigación durante ese período, *cfi*: Ulrich Claesges, «Introducción del Editor», *Hua XVI*, pp. xiii-xxviii; Ullrich Melle, «Introducción del Editor», *Hua XXIV*, pp. xiii-li; y Bernet, Rudolf, Iso Kern y Eduard Marbach, *op. cit.*, pp. 58-87.

⁵⁴ Estos vínculos todavía son manifiestos por ejemplo en las siguientes lecciones de 1906/1907: «Introducción a la lógica y la teoría del conocimiento» («*Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie*»), las previas lecciones de 1902/1903 sobre «Teoría general del conocimiento» («*Allgemeine Erkenntnistheorie*»), la lección de 1905 sobre «Teoría del juicio» («*Urteilstheorie*»), etc. Asimismo, en sus lecciones tardías «Sobre el juicio y el significado» (1908), (*Hua XXVI*), o las lecciones de 1910/1911 de «Lógica como teoría del conocimiento» («*Logik als Theorie der Erkenntnis*»), etc. Véase U. Melle, «Introducción», *Hua XXIV*, pp. xv-xxix.

⁵⁵ «Ahora me parece más práctico separar la lógica pura y la crítica del conocimiento», escribe en 1905 a Brentano. Véase Elmar Holenstein, editor del primer tomo de las *Investigaciones lógicas* en la colección Husserliana (*Hua XVIII*, p. xxxvi).

⁵⁶ *Hua II*, p. 34 *passim* (*La idea de la fenomenología*, p. 44 *passim*).

⁵⁷ Podemos apreciar esta ampliación gradual del campo de interés de la fenomenología, en los temas tratados por muchas de las lecciones y textos de Husserl de aquel período. Por ejemplo, más allá del interés de las *IL* en actos «superiores» del conocimiento, sus lecciones de 1904/1905 sobre «Aspectos relevantes de la fenomenolo-

realizarse a través de una «crítica de la razón (...), de la razón lógica y práctica, de la razón valorativa en general»⁵⁸.

Pero Husserl identifica primero la razón del fracaso —e inconsistencias— de las *Investigaciones lógicas* en el frente teórico o epistemológico. Éste se deberá, en efecto, al remanente de *naturalismo* en su interpretación de la *inmanencia* y la *trascendencia* en el marco de su «psicología descriptiva». Desde 1903⁵⁹ Husserl admite que la inmanencia de la psicología es tan «trascendente» como la trascendencia de la física, porque ambas, en tanto ciencias naturales empíricas, comparten la creencia «natural» y a-crítica en la división de todos los *hechos* en corpóreos y espirituales, creencia que está detrás de los «problemas metafísicos de la posibilidad del conocimiento». Si la «trascendencia» es un «problema» —un «enigma»— este problema afecta por igual a la «psicología descriptiva» y a sus «certezas inmanentes»⁶⁰, a los objetos espaciales individuales —en su carácter «en sí mismo»— y, *mutatis mutandis*, a las proposiciones lógicamente evidentes (idealidades trascendentes)⁶¹.

El resultado es una reformulación, en las lecciones de lógica y teoría del conocimiento de 1906/1907, de la distinción entre percepciones inadecuadas y adecuadas que propuso en las *Investigaciones lógicas*. Ella será ahora reemplazada por la distinción entre percepción natural (externa, psicológica, *trascendencia en un nuevo sentido*) y percepción fenomenológica o «pura» (*inmanencia en un nuevo sentido*)⁶². «*Nunca han de confundirse, dice, percepciones internas y percepciones fenomenológicas*»⁶³. Abandonando la actitud natural, las concepciones previas de inmanencia y trascendencia añaden una nueva concepción de estos términos en las lecciones sobre *La idea de*

gía y la teoría del conocimiento» tratan con «los actos que subyacen más profundamente los actos intelectivos: percepción, imaginación (*Phantasie*), conciencia figurativa, memoria, e intuición del tiempo», etc. Véase la *Observación preliminar (Vorbemerkung)* del editor escrita por Heidegger para las *Lecciones sobre la conciencia interna del tiempo del año 1905* de Husserl (en: *Hua X*, p. xxiv; y también en: *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins*, editado por M. Heidegger, Halle: Max Niemeyer, 1928, p. 367).

⁵⁸ «Sin clarificar los rasgos generales del sentido, esencia, métodos y principales puntos de vista de una crítica de la razón, sin haber pensado, esbozado, fijado y fundado un proyecto general para ellos, no puedo vivir ni veraz ni verdaderamente (...). Sólo me satisface una cosa: debo adquirir claridad, no puedo vivir de otro modo, no puedo soportar vivir si es que no puedo creer que puedo alcanzar 'aquello', 'si es' que por mí mismo y con ojos claros 'no' puedo realmente echar un vistazo a la tierra prometida». Véase Biemel, Walter (ed.), «Edmund Husserl, Persönliche Aufzeichnungen», en: *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. XVI, N°3 (March 1956), p. 297.

⁵⁹ «Bericht über deutsche Schriften zur Logik 1895-1899» (1903), en: *Hua XXII*, p. 206. Véase también Iso Kern, *op. cit.*, p. 180.

⁶⁰ *Hua XXIV*, pp. 208-209.

⁶¹ *Ibid.*, pp. 210-211.

⁶² Aunque Husserl busca reemplazar la «percepción adecuada» por la percepción fenomenológica, nunca abandona completamente la terminología anterior, ni el uso del término «inmanente» para los mismos propósitos, borrando así él mismo sus propias «distinciones» cuidadosas.

⁶³ *Cfr. ibid.*, pp. 216, 372.

la *fenomenología* —que preceden a sus llamadas «lecciones sobre la cosa» (*Dingvorlesungen*) de 1907. Aquí —como es ya conocido— se describe aquella distinción a partir del *modo de darse* de las objetividades en cuestión: *inmanencia* equivaldrá a la auto-dación *actual*, inmediata, absoluta y clara de las objetividades, mientras que *trascendencia* será toda dación en la que «vamos *más allá* de lo *dado* en cada caso en el *verdadero sentido*; *más allá* de lo que *directamente se puede ver y captar*»⁶⁴.

Naturalmente, esta transformación implicará simultáneamente otra, también entre 1906/1907, referente a la naturaleza de la *conciencia* o «inmanencia». Ésta ya no será concebida solamente como un haz de componentes estructurales *reales* o *empíricos* del *ego* y sus vivencias como en las *Investigaciones lógicas*. Más bien, en sus lecciones dedicadas a los *Problemas fundamentales de la fenomenología* de 1910/1911, Husserl incorporará al objeto intencional como correlato de una descripción trascendental y a un concepto del «yo puro» unificador de las vivencias, de inspiración kantiana. Él siente la necesidad de incorporar la noción de una «estructura egológica» central —análoga a la orientación central que se origina en el cuerpo viviente (*Leib*)⁶⁵— al examinar las vastas posibilidades reveladas por el análisis de diferentes tipos de «presentificaciones» (*Vergegenwärtigungen*): las rememoraciones y las empatías. Dos órdenes de razones lo llevan a ello. Una es la necesidad de responder a dos modalidades de *alteridad* que anidan al interior mismo de la conciencia: la diferencia o distancia que acecha el presente y el pasado de un mismo *ego* en las rememoraciones, así como la diferencia entre la propia corriente de vivencias y la de otros *egos* de los que somos concientes por medio de las empatías. La otra es de orden ético, y el interés de Husserl de concebir al sujeto como activamente responsable de sus «tomas de posición» teóricas y prácticas.

Pero volviendo al tema pendiente de la «evidencia», en *La idea de la fenomenología* de 1907 Husserl pretende que tanto las vivencias o experiencias reales, noéticas, como los contenidos noemáticos u objetos *en tanto dados*, pueden pertenecer ambos a la *inmanencia* en el nuevo sentido de «dación absoluta», esto es, de *evidencia inmediata, absoluta*, adecuada. Y sin embargo Husserl ya ha afirmado en sus lecciones de *Lógica y teoría del conocimiento* de 1906/1907 que el dominio fenomenológico es *ilimitado*. En suma, Husserl se ve ante la necesidad de sostener simultáneamente: a) que las experiencias vividas aparecen en un *flujo temporal* abierto e interminable; b) que eso no impide que puedan ser dadas en sus estructuras *esenciales*; y, c) que estas experiencias vividas incluyen también las objetividades que ellas mientan.

⁶⁴ *Hua II*, p. 35 (*La idea de la fenomenología*, p. 46).

⁶⁵ *Hua XIII*, p. 248.

Ahora bien, ¿cómo conciliar el concepto de evidencia como dación inmediata absoluta (adecuación en este sentido radical) y la abierta infinitud de la experiencia trascendental? Este tema es abordado en los *Problemas fundamentales de la fenomenología* en 1910/1911 donde —para resolver la paradoja anterior— introduce un *tercer* significado de inmanencia: más allá del de «inmanencia real» (psicológica) y de «inmanencia como dación actual, inmediata»⁶⁶. Lo fenomenológicamente dado no sólo significará desde este momento lo *actualmente* dado sino lo *potencialmente* dable, ampliándose así el concepto de *inmanencia más allá de la presencia*. Serán «inmanentes» no solamente los componentes actualmente dados, noéticos y noemáticos, sino también los componentes *ausentes*, potencialmente *implicados* en —o sintetizados con— los actuales. El objeto trascendente aparecerá así en este tercer significado sólo como un «índice de plexos de conciencia determinados y puros que pueden ser mostrados, a través de la reducción fenomenológica, en esas posiciones de experiencia (...)»⁶⁷.

La «crítica trascendental de la experiencia» —sin ser todavía nombrada aquí de ese modo— ya está en marcha, introduciendo desde 1910/1911 una clara toma de distancia respecto de la «vía cartesiana» que, dicho sea de paso, nunca fue usada de modo exclusivo ni excluyente —ni siquiera en las *Ideas I* de 1913, como observa Kern⁶⁸. En efecto, ésta, al lado de la vía ontológica —siempre la primera y más duradera— fue introducida vinculada al método cartesiano de la «duda» para evitar una *metábasis* («esto es, la contaminación de la dimensión fenomenológico-trascendental de la subjetividad por medio del conocimiento objetivo-natural») ⁶⁹.

Hay evidentemente múltiples acercamientos posibles que validan esta afirmación según la cual el contexto de esta época *no es predominantemente cartesiano*, sino que los motivos cartesianos aparecen por el contrario en un contexto en el que se desarrollan trabajos que socavan desde dentro el paradigma cartesiano de la evidencia adecuada. Dos grandes grupos destacan: *a)* las investigaciones sobre la conciencia absoluta del tiempo, anticipando importantes temas de los textos de Bernau de 1917-1918, y de la década del veinte; y, *b)* los estudios sobre la intersubjetividad y el «concepto natural del mundo» (el así llamado mundo de la vida de Gotinga) —en los *Problemas fundamentales de la fenomenología* e *Ideas II*⁷⁰— ya anticipados en las «Lecciones

⁶⁶ *Ibid.*, p. 169 (Husserl, Edmund, *Problemas fundamentales de la fenomenología*, edición y traducción de César Moreno y Javier San Martín, Madrid: Alianza Editorial, 1994, p. 105).

⁶⁷ *Ibid.*, p. 179 (*ibid.*, p. 114).

⁶⁸ Kern, Iso. *op. cit.*, p. 235.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 226; *cf.*: también *Hua IIII*, pp. 130-132 (*Ideas I*, pp. 139-141).

⁷⁰ *Cfr.* *Hua IV*, §§ 50 ss. y anexo 10 *passim* (Husserl, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, traducción de Antonio Zirión Q., México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto de investigaciones

sobre la cosa» de 1907. Nosotros pensamos, empero, que en las investigaciones sobre la misma intencionalidad desde la época estática hasta la genética, existen claros elementos de un distanciamiento con respecto al paradigma cartesiano de la evidencia. Éste es incluso bastante aparente en las *Ideas I* de 1913.

§ 5. *Nulla re indiget ad existendum* y la «inadecuación» del «río heracliteano» del flujo de la conciencia

El «cartesianismo» de la fenomenología trascendental, sin embargo, no ha sido más criticado en otro lugar que en *Ideas I*, tanto por Husserl mismo⁷¹, como por la propia tradición fenomenológico-hermenéutica —a partir de la lectura de Heidegger⁷². Aún cuando se apoya en argumentos escépticos y el paradigma del «método cartesiano de la duda» para la formulación de la reducción desde sus lecciones de *Lógica y teoría del conocimiento* (1906-1907) y *La idea de la fenomenología* (1907), y aún cuando en *Ideas I* de 1913 —la única obra de este período conocida por muchas décadas— Husserl parece acentuar los rasgos «cartesianos» de la reducción, ya se ha dicho que en esta última obra así como en las anteriores mencionadas la «vía ontológica» no sólo aparece *antes* sino que tiene mayores alcances y es más duradera que la aproximación cartesiana. Esta vía, inspirada en Kant y el neo-Kantismo, toma los conceptos fundamentales de las ontologías regionales (o materiales) y formales como guías o hilos de una interrogación retrospectiva sobre su *fundación filosófico-fenomenológica*, esto es, sobre el *origen* de su sentido de ser y validez de ser en la subjetividad trascendental constituyente. Sin embargo, Husserl considera un error el atenerse exclusivamente a esta vía pues al evitar el «*recurso a la psicología*»⁷³ tiende al entrapamiento episte-

filosóficas, 1997. De ahora en adelante, *Ideas II*); y también *Hua XIII*, especialmente el capítulo 1, pp. 111-137 (*Ideas II*, pp. 47-72).

⁷¹ Desde las lecciones de 1906-1907 de *Lógica y teoría del conocimiento*, Husserl contrapone claramente su escepticismo y el cartesiano; distingue la concepción cartesiana matemática de la ciencia y la suya; y opone la reducción a la duda cartesiana, pues aquélla ni es un juicio, ni plantea la «existencia» de la esfera inmanente (*Hua XXIV*, pp. 190, 214, 235). En *Ideas I* repite algunas de estas críticas (*Hua IIII*, p. 63). (*Ideas I*, p. 71). Por último, en las *Lecciones de filosofía primera* de 1923-1924 (*Hua VII*, pp. 64-65), (*FP I*, pp. 113-115 *passim*) crítica muchos aspectos de la vía cartesiana, especialmente el discurso que parece fomentar una «pérdida» del mundo —que es luego incapaz de recuperar— y que se refiere a la subjetividad como el «residuo» (de mundo) que queda luego de la reducción, acentuando la impresión de *solipsismo*. Pero el agravante es la impresión de que la reflexión se da sobre la subjetividad concebida como un flujo meramente *actual* y solipsista —y no horizontal e intersubjetivo— de experiencias (*Hua VIII*, pp. 432-439, 479-482, 499-500). Estas críticas son retomadas en la *Crisis*, como ya hemos mencionado (*cf.*: nota 4).

⁷² *Cfr.*: nuestro artículo, «Heidegger, ¿lector de Husserl? Adecuación y apodicticidad en la fenomenología trascendental», en: *Areté, revista de filosofía*, Vol. XIII, N° 2 (2001), pp. 57-90.

⁷³ *Cfr.*: *Hua VII*, pp. 227, 281 ss.; y *Hua VI* (*Crisis*), § 31.

mológico propio de todo «objetivismo». Como se mencionó en el acápite anterior, la vía ontológica u «objetiva» —representando la «crítica neo-Kantiana»— ayuda a evitar los errores del «psicologismo» que consisten fundamentalmente en una *metábasis* entre el orden psicológico y el trascendental. Pero ella debe ser complementada por una estrategia «subjetiva», representada por la «vía cartesiana». La función de esta última, a nuestro entender, se ve paulatinamente reemplazada a partir de la década del veinte por la «vía psicológica», cuando Husserl se percata de los malentendidos a los que conduce aquélla, fundamentalmente a causa de la ambigüedad en la que deja a la relación entre la psicología intencional eidética y la fenomenología trascendental. Precisamente esta ambigüedad, en las *Ideas* de 1913, dificulta la recta comprensión de la teoría de la intencionalidad y el supuesto alcance de su «cartesianismo».

Luego de la introducción de la reducción fenomenológica y del llamado «vuelco trascendental» Husserl extiende el concepto de intencionalidad a toda la vida de la conciencia, teórica, práctica y valorativa. Pero lo propiamente novedoso consistirá en que dicho concepto no sólo designará una propiedad de los contenidos reales subjetivos (psíquicos) de la conciencia —como era todavía el caso en las *Investigaciones lógicas*, elementos designados en *Ideas I* con el título genérico de *noesis* (v.g., la «*hyle* sensible» —contenidos primarios— y la «*morphé* intencional») ⁷⁴—, sino también de los contenidos «irreales» o *noemáticos* (objetivos) de la misma. Los objetos intencionales pertenecerán a la correlación intencional con el mismo derecho que las *noesis*, pero en calidad de *correlatos* —sean éstos meramente «mentados» o propiamente «dados». Por consiguiente, la correlación intencional —con todos sus componentes y polos, noéticos y noemáticos— caerá íntegramente *dentro* de la esfera de la evidencia, pues no sólo los componentes noéticos o reales serán pasibles de una *dación evidente* o *adecuada* sino igualmente los noemáticos ⁷⁵.

Ahora bien, ¿qué es lo que Husserl busca con la introducción del *noema* al interior de la esfera de la evidencia? Pues superar la *inadecuación* que afecta a toda percepción trascendente, inadecuación que hace inexplicable filosóficamente hablando la pretendida verdad objetiva y apodíctica de las ciencias lógicas y matemáticas. En otras palabras, se trata de brindar una fundamentación filosófica a la evidencia de las

⁷⁴ *Hua III/1 (Ideas I)*, §§ 85, 88. En estos mismos pasajes Husserl también usa *noesis* en un sentido más estrecho, aludiendo con dicho término exclusivamente al elemento «formal» o propiamente «intencional» de la *noesis* en sentido amplio, por cuanto aquél es propiamente el elemento dador de sentido, al que alude el término griego de «*nus*» (*nous*). «Nos atenemos, pues, a la palabra *noético* y decimos: *La corriente del ser fenomenológico tiene una capa material y una capa noética*» (*ibid.*, p. 196), (*ibid.*, p. 206).

⁷⁵ *Hua III/1*, pp. 202 ss. y 225 ss.; (*Ideas I*, pp. 212 ss. y 235 ss.). Husserl piensa haber puesto al descubierto con la reducción «(...) la fuente original de la única solución concebible de los problemas más profundos del conocimiento, los concernientes a la esencia y la posibilidad de un conocimiento objetivamente válido de lo trascendente». (*Ibid.*, p. 228), (*ibid.*, p. 239).

llamadas intuiciones eidéticas y categoriales de las objetividades «trascendentes» de las ciencias: las generales y formales, las lógicas y matemáticas. Ahora bien, en *Ideas I*, entre la primera sección —en donde plantea la estrategia o vía kantiana («ontológica»), mencionada *supra*— y la ejecución efectiva de la reducción trascendental, Husserl decide primero intercalar una descripción de dicha inadecuación en la «actitud natural». Nos imaginamos que esto lo hace por alguna razón pedagógica, o por reforzar la necesidad de «motivar» la ejecución de la reducción. Lo cierto es que esta decisión fue problemática, pues se involucró en una aproximación que trajo consigo una ambigüedad o indeterminación peligrosa en el manejo y contraposición entre los términos de «inmanencia» y «trascendencia». Detengámonos un momento en este pasaje, que se halla en el segundo capítulo de la conocida, y muy comentada, segunda sección de *Ideas I*⁷⁶.

Es importante reiterar que Husserl desarrolla todo el capítulo en la *actitud natural*, esto es, en la actitud naturalmente dirigida hacia los objetos, antes de toda reducción o reflexión fenomenológico-trascendental. Podemos incluso añadir, acudiendo al tema de la sedimentación y de la «pasividad secundaria» de *Ideas II*⁷⁷, que la «actitud natural» es un modo «directo» de abordar las cosas que se auto-justifica filosóficamente con elementos heredados y sedimentados del dualismo metafísico cartesiano, y que ha permanecido —*mutatis mutandis*— en el trasfondo de trescientos años de filosofía. Se trata, en suma, de la «creencia» no cuestionada en la pura y simple oposición entre un mundo de «afuera» (fundamentalmente, más no exclusivamente, físico) y un mundo interior, de «adentro» (la *psique*, el alma o la conciencia) —en el que a veces (como en el psicologismo lógico) se ha querido incluir a las llamadas entidades «ideales», conceptos u objetos generales o «formales». Se trata, pues, de la pura y simple oposición moderna y dualista entre la «trascendencia» y la «inmanencia».

Pues bien, Husserl primero intenta describir las formas de conciencia más elementales de ambas esferas sin entrar en la actitud trascendental, pero con herramientas pertenecientes a una suerte de «psicología fenomenológica» o «eidética» que, hasta la década del veinte, todavía no reconoce propiamente como tal⁷⁸. Saltan a la vista, así,

⁷⁶ Capítulo titulado «La conciencia y la realidad natural» de la segunda sección titulada «Meditación fenomenológica fundamental». Entre los comentarios más conocidos de esta sección están el de Martin Heidegger (*Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* [Gesamtausgabe, Band 20], Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1979), de ahora en adelante, *GA 20*, y el de Rudolf Boehm («Les ambiguïtés des concepts husserliens d'«immanence» et de «transcendance»», en: *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, vol. CXLIX, N° 4 [octubre-diciembre 1959]), pp. 481-526).

⁷⁷ *Hua IV*, p. 12 *passim* (*Ideas II*, p. 41 *passim*). Esta afirmación también puede completarse con el tema de la «historicidad» de la comprensión abordada en la *Crisis*; *cfr* «El origen de la geometría», entre otros textos, en: *Hua VI*, pp. 365-386 (Edmund, Husserl, «El origen de la geometría», en: *Estudios de filosofía 4*, Lima: IRAI PUCP, 2000, traducido del alemán por Jorge Arce y la suscrita, pp. 33-54).

⁷⁸ *Cfr*: fundamentalmente *Hua IX*.

una serie de análisis, entre los que destacan: las distinciones preliminares entre *cogitatio* (vivencia) y *cogitatum* (*percepto*); las descripciones del *cogito* como «acto» en un horizonte temporal de vivencias inactuales («halo de conciencia») que pueden ser actualizadas con un cambio de dirección de la mirada intencional; y, por último, la caracterización de la propiedad intencional específica de determinadas vivencias *cognitivas* u «objetivantes» (del *cogito*, propiamente dicho) como un «destacar» o atender», etc.⁷⁹ En este contexto introduce la distinción entre percepciones «trascendentes» e «inmanentes» (o reflexivas), que nos coloca ante el problema de su tipo de evidencia. En líneas generales, las «experiencias de dirección (o referencia intencional) trascendente» serán aquéllas cuyos correlatos intencionales —si existen— no pertenecen a la misma corriente de vivencias que las experiencias dirigidas sobre ellos (es el caso de los objetos físicos, las entidades ideales, formales o culturales, y las vivencias de otros *egos*). En cambio, las experiencias de «dirección (o de referencia intencional) inmanente» serán aquéllas cuyos correlatos —si existen— pertenecen a la misma corriente de conciencia que ellas mismas, formando ambos «una unidad individual sentada puramente por las vivencias»⁸⁰ y dependiendo cada uno *esencialmente* del otro.

Enseguida, y luego de señalar el carácter «misterioso» de la relación intencional misma, que es todo menos una relación «cósica» o causal entre dos entidades reales, Husserl emprende en el § 42 una de las descripciones más discutibles y dudosas de toda su obra. En efecto, aparentemente desandando el camino recorrido en las lecciones de 1906-1907 y de 1907, contrastará ambos tipos de *experiencia* o «modos de darse» (trascendente e inmanente) de los objetos en cuestión sobre la base de dos tipos de «realidades», como si lo que primara aquí fuese una aproximación ontológica, antes que una fenomenológica. No olvidemos, sin embargo, que no ha abandonado todavía la actitud natural, en la cual la dirección «objetivante» hacia *entidades* trascendentes (*realen Dinge*) e *inmanentes* (la conciencia y lo que ella contiene *realmente* —*reellen Bestand*) es lo que prima⁸¹. Refiriéndose a este pasaje, Heidegger le reprochará a Husserl el no haber puesto primero en claro cuál es el «*ser propio*» (*Eigensein*) de la conciencia, y el que su pregunta no apunte de entrada a despejar la cuestión de «qué quiere decir 'ser' en general», antes de plantear la primacía ontológica de la conciencia respecto del mundo trascendente⁸².

Nosotros preferimos pensar, como ya mencionamos, que Husserl emprende esta estrategia por razones meramente pedagógicas —aunque ciertamente torpes— con el fin de ir conduciendo al lector paulatinamente a la consideración propiamente fenome-

⁷⁹ Cfr. *Hua III/1 (Ideas I)*, §§ 33-37.

⁸⁰ *Ibid.*, pp. 77 ss. (*ibid.*, p. 86 ss.).

⁸¹ *Ibid.* (*ibid.*) § 42.

⁸² *GA* 20, § 11 *passim*.

nológica de los «modos de darse» de las objetividades en cuestión. Incluso pensamos que él se propone de ese modo reforzar la «vía ontológica» de la que parte en la primera sección, en la que ya ha descrito dos suertes de objetividades propiamente «trascendentes»: «hechos y esencias». En este pasaje, en cambio, Husserl nos estaría colocando ante un problema más complejo y menos comprensible a primera vista: la «trascendencia» relativa de las entidades psíquicas, que para la actitud natural son por el contrario simplemente «inmanentes». Si no fuera así, no mencionaría Husserl en un pasaje casi ignorado del mismo controvertido parágrafo § 42 que, en el fondo, el término «trascendencia» (*v.gr.*, «inadecuación») también se aplica a varias experiencias que parecen dirigidas hacia algún tipo de «inmanencia» o de conciencia, como es el caso de ciertas «presentificaciones» (*Vergegenwärtigungen*), los recuerdos y empatías⁸³. Allí señala que propiamente «inmanentes» («adecuadas») serían así sólo las experiencias perceptivas.

Por consiguiente, aunque todavía Husserl se encuentra realizando sus descripciones en la actitud natural, dando así la impresión de dar la primacía a una suerte de interrogación *metafísica* carente —según Heidegger— de la radicalidad requerida, se halla *de facto* en dirección de la perspectiva *fenomenológica*, para la que la diferencia entre los distintos «modos intencionales de darse» de las objetividades es la que determina su «ser» y «ser-así». Por ello, en el § 43, Husserl señala que el desconocimiento de la diferencia fundamental entre los «modos de darse» de la realidad conduce a los neo-Kantianos a plantear la noción problemática de una «cosa en sí», supuestamente sólo aprehensible en una «evidencia adecuada» divina, como si ella fuese un «contenido real» (*reellen Bestand*) de dicha mente divina. Asimismo, Husserl orienta su descripción hacia la actitud fenomenológica, alejándose de la ontológica, al criticar la idea emparentada con la anterior según la cual la cosa espacial no es sino un «signo» o «imagen» de algo detrás de ella, no perceptible en sí misma. Sin embargo, arguye, el que la percepción «trascendente» sea un modo «meramente fenoménico» (inadecuado) de «dar» el objeto —a diferencia del modo de darse «absoluto» (adecuado) de lo inmanente⁸⁴— no impide que ella, en su calidad de *Gegenwärtigung*, nos ponga a «los objetos mismos ante los ojos», y que la cosa espacial misma sea aprehendida *en persona*⁸⁵.

Independientemente del hecho que Husserl anota al margen del § 44 de su ejemplar de la segunda edición de *Ideas I* (1922) la frase: «¡Todo el § 44 entero inservible!»⁸⁶, allí sostiene, al igual que en las lecciones de 1906-1907, que las cosas y obje-

⁸³ *Hua III/1*, p. 87 (*Ideas I*, p. 95).

⁸⁴ *Ibid.*, § 44.

⁸⁵ *Ibid.*, § 43.

⁸⁶ *Hua III/2*, p. 494 (*ibid.*, p. 464).

tividades se dan conforme a un estilo «predeterminado». Así, toda entidad «trascendente» se da de manera esencialmente inadecuada («trascendencia» en el segundo sentido de «evidencia inadecuada»), «exhibiendo realmente» sólo un núcleo de la misma, conjuntamente con un «halo co-dado» indeterminado, de sus otros aspectos. Por el contrario, las «vivencias no se matizan ni escorzan».

Hay aquí, por cierto, un «aire cartesiano» que no ha de sorprender, puesto que Husserl está analizando las certezas de la actitud natural que —como hemos sugerido— son a su vez heredadas del dualismo cartesiano. Pero, ¿acaso Husserl describe aquí sin más a la reflexión o percepción «orientada intencionalmente de modo inmanente» siguiendo a-críticamente el paradigma de la evidencia adecuada cartesiana —calcada a su vez de la identidad matemática? Detengámonos un momento en este punto prestando atención primero su uso de comillas y cursivas al sostener que las vivencias se dan «como 'absoluto'». En efecto, él advierte que ellas no se dan *espacialmente*, por «lados» —vale decir, *uni-lateralmente*. Pero deja inmediatamente en claro que no constituyen un «absoluto» en un sentido *temporal*. En el mismo § 44 Husserl señala nuevamente en un pasaje poco destacado que, si bien los contenidos de una percepción inmanente no se dan «en perspectivas» y por ende no se matizan, «Tampoco una vivencia es nunca completamente percibida; en la plenitud de su unidad *no es adecuadamente apresable*. Es por su esencia un río al que, dirigiendo la mirada de la reflexión a él, podemos seguir a nado desde el punto del ahora, mientras se pierden para la percepción los trechos que quedan a la zaga. Sólo bajo la forma de la retención tenemos conciencia de lo que acaba de fluir, o bajo la forma de la rememoración retrospectiva. Y, finalmente, es la corriente entera de mis vivencias una unidad de vivencia a la que por principio es imposible aprehender en una percepción que nade continuamente a su misma velocidad»⁸⁷.

Como puede observarse de la cita anterior, es el tema kantiano del «tiempo» el que viene a «limitar» —o anclar en su dimensión «finita»— el ideal cartesiano de la evidencia «adecuada». La *Gegenwärtigung* misma o reflexión *perceptiva* (de dirección intencional inmanente), así, comporta una «trascendencia» (inadecuación) similar a la trascendencia propia de la *Vergegenwärtigung*, como el recuerdo (rememoración) o la empatía⁸⁸. Es más, Husserl nos va adelantando que la percepción inmanente *dura*, por lo que está ella misma atravesada, o constituida, por otro momento «trascendente»: el de la retención —un momento de «diferencia» (en el sentido del «diferir») o «distan-ciación» temporal en el seno mismo de la «presencia». Por consiguiente, la diferencia entre ambos tipos de experiencias «de dirección inmanente» —percepciones y reme-

⁸⁷ *Ibid.*, pp. 93-94 (*ibid.*, pp. 101-102). Las cursivas son nuestras.

⁸⁸ A la que había aludido Husserl en pasaje anterior (§ 42). *Cfr.* nota 82.

moraciones— consistirá únicamente en sus distintos grados de «claridad y oscuridad»⁸⁹. Parece, por ende, que al introducir el correctivo del tiempo no queda en pie evidencia «inmanente» alguna, esto es, perfectamente adecuada. Sin embargo, aún aquí, Husserl sostiene que puede seguir vigente la diferencia esencial entre dos modos de «imperfección»: por un lado, las experiencias de dirección «trascendente» (imperfección *espacial* y *temporal*) y, por el otro, las de dirección «inmanente» (imperfección tan sólo temporal). Esa diferencia precisamente servirá de base para la ejecución de la reducción y de un retorno radical a la subjetividad *pura*.

§ 6. *Incipit crítica: filosofía primera y evidencia noética*

La introducción de la «reducción fenomenológico-trascendental» y el replanteamiento del tema de la evidencia que ella conlleva tiene como fin, por cierto, abrir el camino de la fenomenología «pura» como la «primera de todas las filosofías (...) que pueda presentarse como *ciencia*», esto es, convertirla en «indeclinable condición previa de toda metafísica y restante filosofía»⁹⁰.

Ya habíamos anteriormente señalado que, al colocar íntegramente la correlación intencional y sus polos noéticos y noemáticos al interior de la esfera de la evidencia, Husserl quiso superar la *inadecuación* que afecta toda experiencia de dirección intencional «trascendente». Pero, si bien inició su examen con la diferencia «naturalmente» incontestable entre «inmanencia» y «trascendencia», su meta fue siempre hacerla explotar. El examen preliminar de la «meditación fenomenológica fundamental» en *Ideas I* mostró que la inadecuación o «trascendencia» es una propiedad de la que no escapa experiencia alguna, esté o no «intencionalmente dirigida de modo trascendente». En efecto, toda vivencia sólo es aprehensible —perceptible— bajo la forma de la «retención», esto es, de modo temporalmente «diferido», siéndolo *a fortiori* el flujo total de las vivencias de conciencia. La «trascendencia» o «inadecuación» no es pues, como quiere el dualismo cartesiano, un fenómeno que opone un «afuera» a un «adentro», supuesto santuario privilegiado, sino que es el estigma mismo *de la actitud natural*, inconsciente e ignorante de la vida misma de la conciencia pura. Su orientación naturalmente «objetivante» hacia diversas entidades (psíquicas, físicas, ideales o culturales) arroja un manto de oscuridad sobre su función constitutiva u operante⁹¹ quedando ésta en el anonimato. Dicha función opera aún allí donde es más inaparente: en la forma más primitiva y no «modalizada» de la conciencia, que es la «certeza básica»

⁸⁹ *Ibid.*, p. 94 (*ibid.*, p. 102).

⁹⁰ *Ibid.*, p. 8 (*ibid.*, p. 12).

⁹¹ *Ibid.*, § 86 («Los problemas funcionales»).

—«protodoxa»— en el «ser pura y simplemente existente», «real», del mundo⁹². Sólo la *radicalidad absoluta* de la reducción fenomenológica trascendental es capaz de sacar dicha función constitutiva de la conciencia a la luz, descubriendo su vida anónima. Sólo removiendo desde sus fundamentos «la tesis general de la actitud natural» y su creencia básica en la *existencia del mundo*⁹³, sostén de toda otra creencia, de toda otra modalización de la misma, es que la vida constitutiva de todo «sentido de ser y validez de ser»⁹⁴ de la conciencia (la correlación intencional noético-noemática) se manifiesta al atento escrutinio del filósofo.

Pero, ¿cómo interpretar retrospectivamente, desde la actitud trascendental, el título del § 49 —«la conciencia absoluta como *residuo* de la *aniquilación* del mundo»⁹⁵— y las frases de alcance ontológico más discutibles de toda la obra, tanto del § 46⁹⁶ como del mismo § 49?⁹⁷ No quiere decir, claro está, que pueda aprehenderse la corriente de las vivencias de modo total y amplio, pues en ella permanece un sinfín de cosas desconocidas. Se trata simplemente de que «tan pronto como dirijo la mirada a la vida que corre, en su presencia real, y me apreso a mí mismo como el puro sujeto de esta vida (...) digo simple y necesariamente *existo*, esta vida existe, vivo: *cogito*»⁹⁸. Nos hallamos, pues, luego de la reducción trascendental, ante otra noción de vida de la conciencia: ante aquella que, vivida en *primera* persona, y volcada reflexivamente sobre sí misma, se «constituye» (aprehende temporalmente) como una «existencia» insuprimible. En otras palabras, aplicando la estrategia argumentativa de la «aniquilación» hipotética de todo correlato trascendente para describir la reducción, siempre «queda» nuestra corriente de vivencias que es la que opera la mencionada supresión. Estrategia semejante tiene como único fin, por cierto, señalar en dirección de la «relatividad absoluta» de todo *sentido* y de toda *validez* de ser respecto de la actividad constituyente de la experiencia trascendental. Vale decir, el *sentido* que tiene para nosotros la

⁹² *Ibid.*, §§ 103 ss.

⁹³ *Ibid.*, §§ 30 ss.

⁹⁴ *Cfr.*, por ejemplo, *ibid.*, § 55 («Toda realidad en sentido estricto existe por obra de un 'dar sentido'. Nada de 'idealismo subjetivo'»).

⁹⁵ *Cfr. ibid.*, pp. 103-106 (*ibid.*, pp. 112-114). Las cursivas son nuestras.

⁹⁶ «La existencia de una cosa no es nunca una existencia requerida como necesaria por su darse, sino siempre contingente en cierta forma. (...) Yo mismo, en cambio, para quien este mundo está allí, soy para mí mismo una realidad absoluta, soy dado por obra de una posición absoluta. (...) Frente a la tesis del mundo, que es una tesis 'contingente', se alza, pues, la tesis de mi yo puro y de la vida de este yo, que es una tesis 'necesaria', absolutamente indubitable. Toda cosa dada en persona puede no existir; ninguna vivencia dada en persona puede no existir: tal es la ley esencial que define esta necesidad y aquella contingencia». (*Ibid.*, pp. 97-98), (*ibid.*, pp. 106-107).

⁹⁷ «El ser inmanente es, pues, ya sin duda, ser absoluto en el sentido de que por principio nulla 're' indiget ad existendum» (*ibid.*, p. 104), (*ibid.*, p. 113).

⁹⁸ *Ibid.*, pp. 96-97 (*ibid.*, p. 105).

existencia del mundo, su *validez* como ser existente y real, *depende* de nuestra experiencia de él. En cambio, la actividad constitutiva de la conciencia misma no depende, para ser tal, de la existencia del mundo.

A pesar de estas frases, aquí mismo, en otro pasaje poco citado (y los hay varios), Husserl también afirma que, si los órdenes de la experiencia son posibles y pudieran *todos* ser llevados a cabo por un solo individuo; y si, por añadidura, entraran en inteligencia recíproca *todas* las experiencias posibles de *todos los demás sujetos*, entonces *no sería concebible en absoluto que el mundo trascendente no existiese*⁹⁹.

Es claro que aquí ya está operando la diferencia entre el yo psicológico que se escorza en horizontes *temporales* presuntivos u oscuros, por «trascendentes», y el yo *trascendental* «puro» —la pura «experiencia» o «subjetividad trascendental»— ante el cual el yo en tanto humano, como entidad psico-física en el mundo real resulta siendo su mero *correlato intencional*, un correlato real que se le aparece de modo distinto que las entidades físicas o ideales. La conciencia o experiencia *pura* es, en última instancia, aquella *para la cual* —en la multiplicidad de sus experiencias concordantes— hay un mundo, idénticamente el mismo¹⁰⁰. Afirmar la *existencia* del mundo es así, para la subjetividad trascendental, correlato de una «toma de posición» tética, de una *certeza o creencia* primaria, no modalizada, de la misma.

Mas, ¿qué suerte de evidencia ofrece la fenomenología pura descriptiva, en su calidad de «primera de todas las filosofías»? ¿Ofrece una evidencia «adecuada»? Si ella es posible, ¿cómo se alcanza? Ya en *Ideas I* la evidencia fenomenológica requiere de una *crítica*. En efecto, si toda ciencia y disciplina que cae bajo la reducción por su ingenuidad es *dogmática*, la fenomenología y su teoría de la evidencia se definen como *críticas*¹⁰¹, es más, si la fenomenología pretende realizar la *crítica* de toda ciencia, ella misma requiere llevar a cabo la *crítica de sí misma*. De ese modo, el supuesto «cartesianismo» de *Ideas I* se ve contrarrestado por lo que el mismo Husserl llamará, casi una década más tarde, la «crítica trascendental de la experiencia». Esto nos lleva a pensar que la vía que *preferentemente* sustenta la reducción en *Ideas I* no es, como Husserl mismo la autocaracterizó posteriormente, la «cartesiana» sino la vía «ontológica» de inspiración kantiana.

Pero veamos cómo afecta esta «crítica de sí misma» a la teoría de la «evidencia fenomenológica». Sabemos ya que si la fenomenología quiere llegar a ser «filosofía primera», ella requiere de una «crítica de la razón». Por ello, una serie de dificultades —impensables para un Descartes— son de entrada enfrentadas. La primera es verda-

⁹⁹ *Ibid.*, pp. 104-105 (*ibid.*, p. 113).

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 106 (*ibid.*, p. 114).

¹⁰¹ *Ibid.*, § 62.

deramente sorprendente: Husserl advierte que la dificultad insigne que afecta a toda «reflexión» (o percepción interna) es que ella sólo puede describir las estructuras y procesos de la vida misma de la conciencia *en la retención*, para luego fijarlos eidéticamente en conceptos. En efecto, mucho más «fácil» es dirigir «objetivamente» la mirada viva a las cosas que tienen una permanencia mayor en el tiempo¹⁰². En añadidura, no cualquiera accede a ellas, y la síntesis de concordancia intersubjetiva en la experiencia de objetos «externos» es más asequible. A la dificultad anterior se suma otra, que consiste en describir la *reflexión* por medio de la misma reflexión (en el sentido de «intuición directa» y eidética). Ahora bien, no existe «método» disponible para hacer esto. Aún así Husserl insiste en su superioridad apelando al «principio de los principios» y combinando para ello elementos tanto cartesianos como kantianos. Su continuo ejercicio, arguye, dará lugar a un «método científico crítico» y riguroso: *cartesiano* en cuanto al principio intuitivo que da fiel expresión a lo dado; pero *kantiano* en cuanto a la exigencia de someterlo a una crítica de la razón¹⁰³.

El alejamiento de una perspectiva meramente cartesiana se manifiesta igualmente en la clara separación que Husserl introduce, por un lado, entre el tipo de ciencia formal (abstracto) o material (concreto) de carácter *exacto*, cuyas esencias o *eide* son pasibles de determinación en «axiomas» definidos (como la lógica formal o la geometría, respectivamente), y, por el otro, el tipo de ciencia descriptivo, morfológico. Los *eide* o esencias de este último tipo son «vagos» por cuanto sus objetos, fluidos, son solamente «fijables» como algo «típico», como es el caso de la fenomenología. A pesar de ello, cabe indicar que Husserl piensa que los objetos puros, ideales y perfectos de las ciencias exactas sólo son asequibles intuitivamente por «ideación», esto es, como «ideas en sentido kantiano» o «límites ideales», jamás propiamente *alcanzables* de modo empírico¹⁰⁴. Husserl no concibe, pues, la intuición ideatoria o categorial, incluso en estas ciencias, al modo moderno *sub specie aeternitatis*. Por otro lado, tampoco éste es el único sentido en el que usa la expresión «ideas en sentido kantiano». En *Ideas I* mismo reaparecerá el término más adelante, en el contexto distinto y propiamente fenomenológico de la *evidencia* (morfológica) que atañe a las descripciones *noéticas* y *noemáticas*.

Lo que ha de darse reflexivamente en evidencia adecuada es pues la correlación intencional misma y sus componentes noético-noemáticos. Las *noesis* (percepciones, recuerdos, ficciones, sentimientos, deseos, etc.), por un lado, están referidas al «yo puro», suerte de eje central de inspiración kantiana que, cual función aperceptiva,

¹⁰² *Ibid.*, § 64.

¹⁰³ *Ibid.*, §§ 65-66.

¹⁰⁴ *Ibid.*, §§ 71-75.

«vive actualmente» en ellas. *Noesis* del tipo de «actos» o *cogitos* parecen «emanar» espontáneamente del yo; otro tipo de *noesis* pasivas parecen más bien referirse a él como su «centro» o «polo¹⁰⁵ de afecciones». El «polo yo» no es pues el «yo humano» (entidad psico-física) que cae bajo la desconexión de la *epojé*. Propiamente, él mismo: «Prescindiendo de sus ‘modos de referencia’ o ‘modos de comportamiento’ está perfectamente vacío de componentes esenciales, no tiene absolutamente ningún contenido desplegable, *es en sí y por sí indescriptible*: yo puro y nada más»¹⁰⁶. Inmediatamente a continuación, empero, sostiene en aparente contradicción, que: «no por eso deja de dar ocasión a una *multiplicidad de importantes descripciones*, a saber, referentes a los *modos* especiales en que es el yo que vive en estos modos o formas de vivencia según los distintos casos»¹⁰⁷. En otros textos llega incluso más lejos al sostener que se trata de un *ego* intemporal, puramente aprensible en («(...) *dación adecuada*»¹⁰⁸. ¿Es esto así? ¿Puede verse el ojo a sí mismo en el proceso de ver? Además, las investigaciones fenomenológicas son bilaterales, orientadas objetivamente a los *noemas* y subjetivamente a las *noesis*. Sin embargo el «yo puro» no es una vivencia¹⁰⁹; sino sólo el polo constitutivo de toda referencia intencional: «(...) en el lenguaje de Kant: *el ‘yo pienso’ necesita poder acompañar todas mis representaciones*»¹¹⁰, o, nuevamente como diría Kant, es «inobjetivable», aunque «principio supremo» de toda constitución de la objetividad. No es, pues, *constituido*, y en ese sentido —observa Husserl— es una «trascendencia» *sui generis* enclavada en la «inmanencia»¹¹¹. Pero sí se puede decir de él que es la «fuente de toda razón y sinrazón, de toda legitimidad e ilegitimidad, de toda verdadera realidad y ficción, de todo valor y contravalor, de toda hazaña y fechoría»¹¹²; esto es, la fuente última de todos «los *problemas trascendentales en sentido específico*», que son, a fin de cuentas, problemas «constitutivos de sentido». Él no puede, por ende, «darse» en sentido propio a sí mismo si no es de modo indirecto a través de las *noesis* y *noemas* en las que actúa y se manifiesta. En dicho sentido la apercepción *no coincide* con su auto-manifestación; es *esencialmente* diferida, e inseparable de la manifestación de entidades mundanas, constituidas.

Las descripciones *noéticas*, por otro lado, son indesligables del *tiempo fenomenológico* —al que Husserl apenas se refiere en *Ideas I*, aunque lo suficiente para nuestro

¹⁰⁵ Cfr: *Ibid.*, §§ 28, 34-35, 37, 57, 80.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 179 (*ibid.*, p. 190). La cursiva es nuestra.

¹⁰⁷ *Ibid.*, pp. 179-180 (*loc. cit.*)

¹⁰⁸ Cfr: Ms. F III 1, p. 6a; y *Hua IV*, p. 111 ss. (*Ideas II*, pp. 147 ss.).

¹⁰⁹ «(...) no puede pasar en ningún sentido por un fragmento o factor ingrediente de las vivencias mismas» (*Hua III/1*, p. 123), (*Ideas I*, p. 132).

¹¹⁰ *Loc. cit.*, (*ibid.*, p. 133).

¹¹¹ *Ibid.*, p. 124 (*loc. cit.*).

¹¹² *Ibid.*, p. 196 (*ibid.*, p. 207).

propósito. Cada *noesis* o vivencia tiene una duración, es un *continuum* «lleno», siendo el *continuum* además la «forma necesaria de unión de unas vivencias con otras»¹¹³. Así, el «yo puro» es el centro de una corriente o flujo «infinito» de vivencias sobre la cual él puede volcarse para atender sus «modos temporales de darse» en horizontes infinitos hacia adelante y hacia atrás. Ésta es la «conciencia trascendental *constituyente*»: con su yo puro y su intencionalidad. Pero si Husserl no ahonda aquí más el tema del tiempo es porque ella, en tanto constituyente de unidades objetivas, noemáticas, del mundo como totalidad y de sí misma como unidad psico-física, objetiva, en el mundo —de algún modo— también es *constituida*, «auto-constituida» a partir de un nivel de experiencias pasivas más profundas e insondables, al que Husserl aquí sólo se refiere como un «absoluto último y verdadero»¹¹⁴. Lo importante es que todas las vivencias forman una corriente unitaria alrededor de un «yo» puro, manifestando en cada trecho elemental de duración —puesto que se trata de un *continuum* de *continua*, no de elementos atómicos puntuales— un *triple horizonte* minimalista, en el que el «ahora inicial» es inseparable de un «horizonte del antes» (ahora-pasado) o *retención*, y un «horizonte del después» (futuro-inmediato) o *protención*¹¹⁵.

Ahora bien, el análisis somero del tiempo proporciona aquí suficientes elementos *críticos* para evaluar el tipo de dación o evidencia que puede ofrecer una reflexión sobre las *noesis*. En efecto, Husserl admite que si bien la mirada del «yo puro» puede *recorrer* (y describir) las vivencias, *nunca* puede aprehender el flujo total de la conciencia de una sola mirada. Es sólo aprehensible —como una unidad— en la forma de «*falta de límites en el progreso*» de las *intuiciones inmanentes*. No puede pues aprehenderse de modo singular, pero sí en su totalidad como «*Ideas en sentido kantiano*» —sentido que ya señalamos es distinto al propuesto en el § 74¹¹⁶. ¿En qué queda la «evidencia» de la descripción intencional de dirección *noética*? Pues Husserl admite: «Es justo lo peculiar de la ideación que intuye una 'Idea' kantiana el no perder lo que tiene de evidencia por ser inasequible la determinación *adecuada* de su contenido, aquí, la corriente de vivencias»¹¹⁷. Hay, pues, una evidencia innegable que ofrece la descripción fenomenológica de la corriente de las vivencias, aún cuando —al igual que en las descripciones de la actitud natural («trascendentes») — ésta no sea «adecuada». Los horizontes que matizan la dación no son, por otro lado, sólo «temporales», sino que conciernen igualmente los «modos de darse» de las vivencias mismas, según una relativa claridad u oscuridad, cercanía o lejanía, no atención o atención. Es interesante

¹¹³ *Ibid.*, p. 182 (*ibid.*, p. 193).

¹¹⁴ *Loc. cit.* (*ibid.*, p. 192).

¹¹⁵ *Ibid.*, pp. 184-185 (*ibid.*, pp. 194-195).

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 186 (*ibid.*, pp. 196-197).

¹¹⁷ *Loc. cit.* (*ibid.*, p. 197).

cómo Husserl aún aquí hace referencia a todos los «enigmas» de la «teoría de la razón» y de la metafísica que afectan esta suerte de maravilla, o de milagro, que es la peculiaridad de las vivencias de ser «conciencia de algo».

§7. Filosofía primera y crítica de la evidencia noemática

Las descripciones noemáticas y su pretendida evidencia «adecuada» exhiben mayor dificultad y ambigüedad que las noéticas¹¹⁸. El correlato o componente intencional, no-real (irreal), aparece en efecto de dos maneras: por un lado, como «objeto intencional reducido» (lo percibido *en tanto tal*), lo «juzgado *en tanto tal*», lo «deseado *en tanto tal*», «lo que aparece [*das Erscheinende*] *en tanto tal*», etc.); y, por el otro, como «sentido» (*Sinn*)¹¹⁹. Esta diferencia es tributaria del uso de la palabra *noema* en el contexto de la *teoría del conocimiento* o de la *teoría del significado*, respectivamente. Otro problema al que no nos referiremos aquí concierne a la ambigüedad adicional —fluctuación o «indistinción»— que afecta a las *noesis* y *noemas* entre sí¹²⁰. Ésta se hace más clara luego, en el período genético. Aquí nos basta subrayar el interés de Husserl por caracterizar el *noema* como un componente *intencional*, no real (*reellen Bestand*) de la conciencia, cuya morfología es totalmente distinta a la de la *noesis*.

Los *noemas* como *objetos* intencionales son pues objetos «entre comillas» u objetos «reducidos»¹²¹. Un manzano «en tanto percibido» no puede manifiestamente «quemarse» como un manzano «real», aunque la propiedad de «quemado» es un «carácter de ser» que puede preservarse en el *noema*. Así, se puede distinguir en el *noema* una suerte de núcleo o estrato central (*zentraler Kern, Kernschicht*) en su sentido objetivo, por un lado, y sus «caracteres de ser» (*Seinscharaktere*) o predicados, por el otro¹²². No se ha de malentender al *noema*, sin embargo, como una «entidad mental» de algún tipo, por ejemplo, en el sentido en que Kasimir Twardowski interpreta la noción brentaniana de «objeto intencional»: como un objeto inmanente correspondiente a un obje-

¹¹⁸ Un sin fin de literatura crítica se ha producido en torno al concepto de *noema*. Sólo mencionaré dos publicaciones pertenecientes a tradiciones distintas: la colección de Dreyfus, Hubert y Harrison Hall (editores), *Husserl, Intentionality and Cognitive Science*. Cambridge, Massachusetts/Londres, Inglaterra: The MIT Press, 1982; y Bernet, Rudolf, «Husserls Begriff des Noema», en: Jsseling, Samuel (ed.), *Husserl-Ausgabe und Husserl-Forschung (Phaenomenologica 115)*, Dordrecht/Boston/Londres: Kluwer Academic Publishers, 1990, pp. 60-81.

¹¹⁹ *Hua III/1*, p. 203 (*Ideas I*, p. 213).

¹²⁰ Como por ejemplo cuando señala que el *esse* del *noema* es su *percipi*, siendo su ser totalmente dependiente de la vivencia. (Cfr. *ibid.*, p. 230 *passim*), (*ibid.*, p. 240).

¹²¹ *Ibid.*, § 89.

¹²² *Ibid.*, §§ 91, 99, 103, 129-132.

to realmente existente, si éste se da. Twardowski pretendía de ese modo resolver la controversia en torno a las supuestas «representaciones sin objeto», por cuanto *por lo menos*, dichas representaciones (v.gr., v-1, o «círculo cuadrado») tendrían un «objeto intencional», vale decir, «mental» (inmanente). Pero Husserl ya había sostenido —en su crítica temprana a Twardowski¹²³ repetida aquí casi *ad pedem litterae*— que es absurdo hablar de *objetos* (intencionales) «determinados» e «indeterminados» (como si se pudiesen ver leones determinados e indeterminados corriendo por allí), y que sólo tiene sentido referirse a distintos tipos de *representaciones*. Así, ciertas representaciones no son realizables en intuición alguna, como v-1 y «círculo cuadrado». En cambio, hay otras cuyos objetos intencionales sí son *dables* en una intuición, en cuyo caso el objeto representado (intencional) y el objeto verdadero (existente) son idénticamente uno y el mismo¹²⁴. Por consiguiente, las *representaciones*, no los *objetos*, son indeterminados, siendo falsa la proposición que «a toda representación le *corresponde* un objeto», y verdadera aquélla que señala que «toda representación *representa* un objeto» (existente o no).

Pero ¿qué hay de la evidencia que comporta la aprehensión fenomenológica de los *noemas*? Para abordar este tema, Husserl distingue ya entre el «sentido objetivo» o *núcleo* del *noema* y sus múltiples predicados o caracteres. El *noema* puede «darse» de múltiples modos, manteniendo su núcleo idéntico, en oposición a sus predicados, que pueden ser intuitivos o no¹²⁵. Esta posibilidad, como puede verse inmediatamente, depende de la estricta *correlación* entre *noesis* y *noemas*, siendo los componente noéticos «multiplicidades constitutivas» de actos *dadores de sentido*, mientras que las unidades noemáticas (o de sentido) *aparecen* como *multiplicidades* de «modos de aparición» en relación al objeto *unitario* e idéntico que ellas «presentan». El «objeto unitario» o idéntico, el llamado núcleo o sentido objetivo (*gegenständlichen Sinn*) *idéntico* al que se refiere Husserl, cuando es abordado en su «plena concreción» o «plenitud intuitiva» tiene, a su vez, dos aspectos. El primero, en un lenguaje reminiscente del de Kant— remite precisamente a aquel objeto que se ha puesto entre paréntesis, y al que la intención se refiere como una suerte de «X» o «algo» (*Etwas*) que aparece como el «momento más íntimo» del *noema*¹²⁶. El segundo, sumado al primero, es la «X» «en el cómo de sus modos de darse», esto es, se trata del *sentido* o *proposición noemática* propiamente dicha que permite al fenomenólogo distinguir entre el *noema* de un objeto

¹²³ Cfr. Schuhmann, Karl, «Husserls Abhandlung 'Intentionale Gegenstände'. Edition der ursprüngliche Druckfassung», en: *Brentano Studien*, 3 (1990-1991), pp. 137-176. Dicho texto, escrito por Husserl en 1894, tenía como subtítulo «ad Twardowski».

¹²⁴ *Hua III/1*, pp. 207-208 (*Ideas I*, pp. 218-219).

¹²⁵ *Ibid.*, §§ 91, 99.

¹²⁶ *Ibid.*, pp. 299, 302-303 (*ibid.*, pp. 310, 312-314).

«meramente mentado» y aquél de un objeto «efectiva o intuitivamente *dado*». En este último caso Husserl está hablando del «*noema* (o sentido) en el modo de su plenitud»¹²⁷.

El «enigma de la trascendencia» quiere encontrar aquí una solución *sui generis*. El tema de la verdad o realidad del objeto intencional sólo es planteable a nivel de una «teoría de la razón»¹²⁸ en la que una distinción entre «sentidos objetivos» o núcleos, sobre la base de su «modo de dación» —vacía o plena— es posible.

Pero persiste la ambigüedad respecto del grado de evidencia del «objeto» dado y de su «constitución». ¿Qué nos permite sostener que la evidencia del *noema* es tal, que corresponde a un objeto «real»? ¿Qué entendemos finalmente por realidad? Toda la indagación de Husserl se ha dirigido a resolver este problema, decantando las evidencias *adecuadas* de las *inadecuadas*, y manteniendo continuamente la superioridad de la reflexión *fenomenológica* en razón de su carácter «inmanente» —en el sentido de *adecuado*. El «darse originario» correspondiente a la «tesis racional» halla su fundamento, como ya sabemos, en que la «X» del núcleo noemático no está sólo mentada, sino *originariamente dada*. «En principio, dice Husserl, corresponde (...) a todo objeto 'verdaderamente existente' la *idea de una conciencia posible* en que el objeto mismo es aprehensible *originariamente* y además *en forma perfectamente adecuada*»¹²⁹. No ha de olvidarse que *la forma* en que un objeto *se da* prescribe las determinaciones del objeto en cuanto a su sentido.

Pero, ¿es esto posible? Ya sabemos que los objetos «trascendentes» —se entiende que aquéllos dados en actitud natural, esto es, las entidades físicas, psíquicas, ideales, formales, culturales— sólo se dan *inadecuadamente*. Sin embargo, en la actitud fenomenológica su dación sí sería posible de modo *adecuado*, aunque —acota Husserl en seguida— sólo «*como 'Idea'* (en sentido kantiano)», esto es, «*diseñado el darse completamente (...)* como un sistema»¹³⁰. Pero una «*idea* en sentido kantiano» implica un sistema continuo infinito, ideal, una serie coherente de apareceres donde la «X» se irá dando de modo cada vez más preciso. Husserl parece sostener que la «*idea* en sentido kantiano» sólo es aplicable a la intuición trascendente, y no a la inmanente por cuanto en ésta coincidirían el «sentido originariamente lleno» (el núcleo concreto en un modo pleno de dación) y el objeto. Pero hemos visto ya, en el caso de las *noesis* —y los *noemas* se hallan en estricta correlación con ellas— que su dación, en virtud de sus distintas modalidades y del horizonte temporal de su curso, sólo es posible como «*idea* en sentido kantiano».

¹²⁷ *Ibid.*, §§ 131-133.

¹²⁸ *Cfr. ibid.*, el título del segundo capítulo de la cuarta sección, p. 314 (*ibid.*, p. 324).

¹²⁹ *Ibid.*, p. 329 (*ibid.*, p. 340).

¹³⁰ *Ibid.*, p. 331 (*ibid.*, p. 342).

Así, *Ideas I* deja abierta la cuestión de la posibilidad de la «evidencia adecuada» y de una «fundación de validez» que haga posible el planteamiento de la fenomenología como *filosofía primera*. Lo que se aplica —sin embargo— a la evidencia fenomenológica de la correlación intencional noético-noemática en su integridad es la convicción que: «ahí está al menos *con evidencia intelectual* la Idea de este continuo y la Idea del darse completamente diseñada por medio de él —con la evidencia intelectual con que puede ser evidente intelectualmente una 'Idea', significando por su esencia un *tipo peculiar de evidencia intelectual*. (...) la evidencia intelectual de que esta infinitud no puede por principio darse no excluye, sino que más bien requiere el darse con evidencia intelectual la *Idea* de esta infinitud»¹³¹.

§ 8. Conclusión

En el curso de sus investigaciones y fundamentalmente durante la década del veinte, durante la cual ahonda en la constitución genética de la intencionalidad, hasta la publicación francesa de las *Meditaciones cartesianas* en 1931, Husserl sigue debatiendo con Kant y Descartes para establecer, sobre bases firmes y mediante una «*crítica trascendental de la experiencia*»¹³², una auténtica «teoría de la evidencia» o «fundación de validez» (*Geltungsfundierung*). Las lecciones de 1922-1923 dedicadas a una «Introducción a la filosofía», cuyo fin parece haber sido asegurar una interpretación radical de la reducción en el sentido de la «vía cartesiana» —a partir de las «primeras evidencias» del «filósofo principiante» y la «idea de la ciencia» (tema retomado en las *Meditaciones cartesianas*)— emprendieron efectivamente la monumental tarea de una «*crítica trascendental de la experiencia*»¹³³. Esta empresa, a pesar de su pretensión, no tuvo el resultado esperado y, a nuestro entender, fue algo que Husserl no volvió a intentar. Sin embargo, planteó la necesidad de su realización hasta el final, por lo que en numerosos lugares de las *Meditaciones cartesianas* se refiere a ella como una tarea todavía por realizar¹³⁴. Dicha «crítica», sin embargo, ya no concernirá la *evidencia adecuada*, cuya posibilidad Husserl se pregunta si más bien no «reside en el infinito», sino la *evidencia apodíctica*, de «dignidad mayor», a saber, el tipo de evidencia que requiere el ideal de perfección de la ciencia, y que «puede eventualmente presentarse también en evidencias inadecuadas»¹³⁵.

¹³¹ *Loc. cit.*

¹³² Cfr: las breves referencias en *Hua VII*, p. 6; y en *Hua XVII*, pp. 294-295 (*Lógica formal y lógica trascendental*, traducido por Luis Villoro, México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, 1962, p. 298).

¹³³ Cfr: el recientemente aparecido volumen *Hua XXXV*.

¹³⁴ *Hua I*, pp. 56-57, 61-63, 67-68 y 177-178 (*MC*, pp. 21-23, 30-33, 39-42, 197-198).

¹³⁵ *Ibid.*, p. 55-56 (*ibid.*, pp. 21-22).

En suma, el pensamiento de Husserl oscilará permanentemente entre la «evidencia apodíctica» que toda filosofía y ciencia requieren, por un lado, y la «crítica» que ata la evidencia a la finitud de la experiencia trascendental, por el otro. Así: «(...) quizás con el descubrimiento cartesiano del *ego* trascendental se abre también una nueva idea de la fundamentación del conocimiento, a saber, en cuanto fundamentación trascendental»; no, por ende, «como premisa apodícticamente evidente para presuntas inferencias», sino como descubriendo, en el filósofo que medita, «una esfera infinita del ser de una nueva clase», predelineada «a la manera de un horizonte, (...) accesible por medio de una posible experiencia de sí mismo, susceptible de perfeccionarse y eventualmente enriquecerse *in infinitum*»¹³⁶.

¹³⁶ *Ibid.*, pp. 66-67 (*ibid.*, pp. 39-42).

La subjetividad y las perspectivas de la inteligencia artificial —en el horizonte de la naturalización de la fenomenología—

Subjectivity and the Perspectives of Artificial Intelligence
—in the Horizon of the Naturalization of Phenomenology—

GERMÁN VARGAS GUILLÉN
Universidad Pedagógica Nacional
Colombia

«La cuestión en debate» es el primer apartado. En él se muestra cómo la discusión sobre la subjetividad implica poner en contexto el sentido de la misma una vez que se da el giro de *via modernorum* a condición postmoderna. «Enfoques alternativos» es el segundo apartado. En él se caracteriza la pervivencia —en ocasiones «de contrabando»— de la noción moderna de sujeto en el ámbito de la Inteligencia Artificial y la «construcción» —acaso deconstrucción— del sentido del «yo», fragmentado y dado como multiplicidad que ofrece el carácter de conjunto, en unos casos, y sumatoria, en otros, de funciones. «'Yo', cuerpo y representación» es el último apartado. En él se expone cómo se dio el tránsito a la «epistemología experimental» con la creación de procesos de des-subjetivación del conocimiento, y en giro, configurando tanto nuevos sentidos de subjetividad como «subjetividades artificiales».

The first paragraph deals with «the question in debate». It shows how the discussion about subjectivity implies contextualizing its sense once the turn from the *via modernorum* to postmodernism takes place. The second paragraph deals with «alternative approaches». In it, the survival —not always explicit— of the modern notion of subjectivity in the area of Artificial Intelligence and the construction —maybe deconstruction— of the «I», fragmented and presented as a multiplicity in some cases, and as a sum of functions in others, is characterized. The last paragraph is entitled «'I', body and representation». Therein is exposed the mode of transition to an «experimental epistemology» with the creation of processes de-subjectivizing knowledge, while also configuring subjectivities anew as «artificial subjectivities».

Acta fenomenológica latinoamericana. Volumen I.

Actas del II Coloquio Latinoamericano de Fenomenología. Círculo Latinoamericano de Fenomenología, pp. 181-190.

Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2003.

§ 1. La cuestión en debate

La subjetividad ha portado consigo una paradoja: la de ser «sujeto del mundo» o, con otros términos, polo a partir del cual el mundo halla sentido, por una parte; y, por otra, la de ser «objeto en el mundo», es decir, cosa entre las cosas. Por la primera de sus características es, por sí, fuente de sentido; por la segunda, se deja contar. De hecho, se acomoda para ser transportada, se mira en estándares de rendimiento, se trata mediante «métodos objetivos».

La llamada «condición postmoderna» en tanto ambiente cultural, el ciclo de un mundo globalizado con efectos reales en nuestras vidas y el contexto de un entorno postindustrial también preservan unas *nociones de sujeto*. Ciertamente, la «paradoja de la subjetividad», que tuvo su eclosión en la *via modernorum*, se hizo patente al reconocer el lenguaje como ámbito de la construcción de conocimiento (Occam), pero en sí llegó a tener plena vigencia con la llamada *Revolución copernicana* (Kant). El trayecto de Occam a Kant descubre una serie de matices para el título «yo». Y, «¿qué soy, pues? Una cosa que duda, entiende, concibe, afirma, niega, quiere, no quiere y, también, imagina y siente»¹. Como queda visto, no es sólo el *cogito*, con sus funciones *trascendentales*. Es un *cogito*, sí, pero con cuerpo, con *pasiones* (como el autor llegó a llamar a otra de sus obras). Más aún, en el trayecto de referencia se tiene tanto el *cogito* como las *pulsiones* (Spinoza), la voluntad y el deseo.

No obstante, es cierto, ese «yo» moderno se caracteriza porque es *unidad*. Aún en la expresión tardía de la modernidad, la hallada en Husserl —último bastión del idea-

¹ Descartes, René, *Discurso del método*, Madrid: Espasa-Calpe, 1981, p. 125.

lismo— se trata de la conciencia monadológica, ese «yo» es *torrente de vivencias*, unificación de la temporalidad. La mentada «paradoja» sitúa al «yo» en la posición de ser «unidad unificadora».

Lo que está en cuestión, pues, no es la subjetividad misma; es su papel. Tras los asaltos a la razón, fruto de los desarrollos de los maestros de la sospecha, el «yo» quedó en suspensión. Éste es un haz entre *ello* y *superyó*; pero también es movido por la voluntad de poderío y conformado en la relación infraestructura-superestructura. Mas todo esto no fue la «decapitación del sujeto». Ni siquiera lo fue la liquidación estructuralista y la postestructuralista. Lo que viene a dar con el final de los modos tradicionales de representación del yo son tanto los efectos del mercado como los procesos de saturación de tecnología que se hace estructura del mundo de la vida, por una parte; y, por otra, el hecho de que las tecnologías afectan las prácticas del «yo» de modo que éste llega a verse mediatizado y mediadamente.

Cierto, en la nueva «condición» se encuentra que el «yo» sigue siendo mentado; pero su función se ha transformado. Ahora, en lo esencial, no es unidad, sino más bien *conjunto* —acaso sumatoria— de fragmentos. En fin, lo que sabíamos —epistemológicamente, en el contexto de la teoría del conocimiento, como herencia de la psicología— orientaba el discurso y la práctica a las nociones de *representación*. Ese «yo» se movía como unidad que podía ser *comprendida*. Una vez *fragmentado* quedan unas posibilidades para él mismo de *disponer*, de *jugar en diversos juegos* —de lenguaje, de poder, de saber— sin que por ello se tenga que comprometer con la unidad, con la noción de «sí mismo». La sentencia de Hölderlin: «ser uno mismo/en eso consiste la tarea» no pasa de ser un reflejo de la noción de subjetividad del contexto moderno; ahora ese *dictum* no tiene importancia —aunque todavía puede tener sentido—. Las ejecuciones del «yo» obedecen al contexto de juego —por ejemplo, retórico—. Posicionalmente «se dice» lo que parece válido, pero no hay un compromiso epistemológico con la verdad.

Lo que está en debate es cómo las formas de «presencia del yo al mundo» no sólo son temporalización de la experiencia, sino contextualización de juegos de lenguaje. Con ello, pues, no sólo se transmuta la «noción de identidad» por «procesos de identificación», sino que también se admite epistemológicamente un giro de la verdad a la noción de «eficacia»; el juego del saber queda signado por la *performatividad*.

Los ideales modernos —de autonomía, autoreflexión y autodeterminación— tienen que ceder el paso a nuevas configuraciones, acaso las de interdependencia, saber distribuido y negociación. Al «yo», que podía autistamente aspirar a la intersubjetividad, se le impone el reconocimiento del otro como *condición de posibilidad de su propia experiencia de sí*.

La idea de la investigación en temas relacionados con el conocimiento, con la comprensión de los procesos mediante los cuales los sujetos lo construyen, mantiene la

«ilusión» de un concepto moderno del «yo». Lo que se requiere, entonces, para enfrentar los avatares de la epistemología, y en ella de la *inteligencia artificial (IA)*, es poner como telón de fondo las transformaciones ocurridas, las implicaciones en este campo de investigación y las perspectivas de desarrollo de alternativas. En resumen, el problema que enfrenta la *IA* es el de construir simulaciones del *yo fragmentado*.

§ 2. Enfoques alternativos

Tal vez se requiere aclarar «alternativos» frente a qué. «Alternativas» remite a la discusión sobre lo que es posible frente a ese modo *prototípico*. De hecho, John Searle —todavía en *Mind, Brains and Science. The 1984 Reith Lectures*— argumentaba que el «problema mente-cuerpo» está signado por cuatro rasgos: «conciencia, intencionalidad, subjetividad y causación mental»². La versión, pues, estándar del tema de la subjetividad tiene que vérselas con la concepción moderna de la misma. Si se habla de un «enfoque alternativo», éste lo sería justamente frente a esa precomprensión.

Searle observa cómo frente a la pregunta «¿pueden los computadores pensar?»³ o, en la misma línea, reformulado el interrogante: «¿puede pensar una máquina?», la respuesta puede ser «(...) en algún sentido, todos somos máquinas. (...) en ese sentido 'máquina', a saber: en ese sentido en el que una máquina es solamente un sistema físico que es capaz de realizar cierto género de operaciones, en ese sentido, todos somos máquinas, y podemos pensar. Así, trivialmente, hay máquinas que pueden pensar»⁴.

Lo que Searle introduce es un concepto de *trivialidad* que en este caso opera bajo lo que fenomenológicamente es el *analogon*. En el caso de Searle, éste funciona así: pensemos *como si* el ser humano fuera una máquina. Veamos cómo opera la máquina, esto es, el proceso del pensar humano; concluyamos, pues, de ahí, cómo piensan las máquinas⁵. Para Searle, el procedimiento es *trivial* y, en efecto, así considerado, resulta una extrapolación que da cuenta de un procedimiento reduccionista. La crítica de Searle radica en que esta reducción, en principio, es inaceptable.

No obstante, lo que interesa, para nuestro análisis, es mostrar que una concepción del «yo» como «unidad» y como estructura *unificadora* es la herencia de la modernidad. Ésta se hace presente incluso en el debate sobre *IA*. Cuando se refiere una *versión alternativa*, es frente a esa estructura del «yo»; en una alternativa se tendrían que concebir, más bien, *las funciones operatorias del yo*.

² Searle, John, *Mentes, cerebros y ciencias*, Barcelona: Cátedra, 1994, p. 22.

³ *Ibid.*, p. 33.

⁴ *Ibid.*, p. 41.

En una versión alternativa, desde la cual construir la IA, se parte de que «el yo se debe pensar como esencialmente descentrado»⁶, «el yo es múltiple, fluido y constituido en interacción con conexiones a una máquina»⁷, «el yo es múltiple y construido a través del lenguaje»⁸, «se caracteriza por términos como ‘descentrado’, ‘fluido’, ‘no lineal’ y ‘opaco’»⁹, es «un sistema múltiple, distribuido»¹⁰, en fin, «nuestra presencia en el ordenador es la suma de la presencia distribuida»¹¹. Lo que sucede, pues, es que «en una nueva variante de la historia de Narciso, la gente es capaz de enamorarse con los mundos artificiales que ha creado o que ha construido para otros»¹².

La *versión alternativa* que se plantea aquí se puede resumir con la referencia de dos títulos, que a su vez indican cambios de época, de sentido, de formas de interpretación del sentido. Tales títulos son, respectivamente, *representación* y *simulación*. El primero es la esencia moderna. Searle pide que la máquina no sólo «simule» ser inteligente, sino que en efecto lo sea, es decir, siguiendo la tradición abierta por Ada Lovelace, que la máquina «comprenda poemas, produzca poemas», en fin, que juegue con la actividad de «interpretación».

A diferencia de la *representación*, que finalmente quisiera realizar el sueño de un *homúnculo*, el giro hacia la *simulación* sólo aspira a que obre *como si*. De hecho, Alan Turing agregaba a su debate que «si la máquina tiene piel como de humano, ello no la hace inteligente»; lo que la hace inteligente es que, al ser interrogada, su respuesta sea, en efecto, indiferenciable de la que en las mismas condiciones daría un ser humano.

En este debate tiene sentido decir que la simulación se orienta a producir un artefacto que sea artificial (como lo dice Sokolowski) no como lo son las *flores artificiales*, sino como lo es la *luz artificial*. Las primeras, en efecto, son apariencias que no hacen fotosíntesis, que no tienen por sí mismas olor, etc.; la segunda, incluso, puede posibilitar el bronceado, la visión en la noche, etc. Nadie llamaría a ésta un «sol virtual», pero, en efecto, cumple funciones que normalmente se atribuirían a la energía solar.

Cierto, la «diferencia» radica en que antes de la *dispersión del yo*, de su consiguiente *fragmentación*, también en parte realizada una y otra por efectos de la tecno-

⁵ *Ibid.*, p. 42.

⁶ Turkle, Sherry, *La vida en la pantalla. La construcción de identidad en la era de Internet*, Barcelona: Paidós, 1997, p. 22.

⁷ *Ibid.*, p. 23.

⁸ *Ibid.*, p. 25.

⁹ *Loc. cit.*

¹⁰ *Ibid.*, p. 21.

¹¹ *Ibid.*, p. 20.

¹² *Ibid.*, p. 41.

logía, no se tenía la experiencia del conocimiento producido artificialmente. El punto, pues, es que lo que parecía ser la esencia de lo humano (lenguajes: verbales, formales, plásticos) no es dominio del sujeto y consecuentemente tampoco es la esencia de la subjetividad.

El título, pues, *enfoques alternativos*, da con el hecho de que el «yo» se ha fragmentado, pero también la «esencia de la subjetividad» no tiene un *punto arquimédico*. Esto, en su estricto sentido, significa que se mantiene la idea del «yo», con su carácter protagónico, de la subjetividad con esencia, o se abre la perspectiva de las *funciones operatorias del yo*: conocer, sí, pero también olvidar; ejercer funciones cognitivas, pero también jugar en las relaciones de poder. La idea platónica de que «el que piensa bien obra bien» se destruye como fundamento del «yo» y quedan funciones que se pueden simular. Éstas no captan la *esencia*, sino una de las «variantes» del sentido de las experiencias que puede vivir el sujeto o de las funciones que éstos pueden cumplir en diversos escenarios. Entonces el concepto «marco» (debido en IA a Marvin Minsky) muestra «circunmundos» o «entornos» del mundo de la vida en que se realiza la experiencia del sujeto; para cada «marco» u «horizonte mundano vital» hay un conjunto de roles que son «legales» o «válidos» o «significativos». Estos roles pueden ser descritos como *scripts* que funcionan alternativamente: se juega un rol por «marco», pero cada «marco» requiere una relación con otros. En suma, si se trata de un «yo», operatoriamente éste «interpreta» un *script* por «marco», pero ¿cómo pasa de un *script* a otro? o, dicho en otros términos, ¿cómo, siendo diferente cada rol, un «yo» puede dar «continuidad» o ser *fluyente* (según la ya citada expresión de Sh. Turkle) de un «marco» a otro? Acaso este cuestionamiento tiene una posibilidad de ser resuelto desde el concepto de «ontologías». En resumen, el carácter *fluyente* del «yo» implica que éste tenga un «fondo», a saber, una *noción de mundo* que sirva de «marco a los diversos marcos». De este modo, se introduce en IA la noción de *ontologías*.

¿Es simulable el mundo? De hecho, en el campo de la IA se atribuye el carácter de productos canónicos dentro de la misma a los desarrollos en los llamados *micromundos* (de los cuales son ejemplos: *Myst*, *SimCity*, *SimLife*, etc.). No obstante, lo relevante al caso es señalar que *mundo es* estructuralmente *horizonte de experiencia*. Ciertamente, éste se puede presentar *como si* fuera legaliforme. Tal legaliformidad se concibe *como si* estuviera en el mundo en sí; pero también ésta, para ser tal, requiere ser interpretada. El «yo», funcionalmente considerado, es una estructura interpretante del mundo, de su *legaliformidad*. No interesa, para el caso, que el «yo» dé con una formalización de ésta; basta con que en su operar *funcione* así, sea anónimamente, sin palabras, sin darle nombre a las dimensiones del horizonte del mundo.

Aún se puede tratar, en el giro alternativo, una consideración más. Veamos: la «cosa misma» es que la emergencia de tecnologías que simulan procesos de conoci-

miento hacen de éste un proceso que puede ser operado e incluso explicado sin sujeto. Este campo es el que se ha llamado *epistemología experimental*¹³.

Analógicamente, cabe decir: así como se acepta que la lógica no depende de la operación psíquica —el principio de no contradicción no depende de que el sujeto lo piense, por ejemplo, sino que «se impone»—, el conocimiento no depende de que un sujeto lo realice. Tanto la lógica como el conocimiento tienen su origen en operaciones del sujeto, pero éstas se independizan y muestran su legaliformidad sin sujeto. En la lógica y en la operación cognitiva misma —que tiene como uno de sus ingredientes a la lógica—, cabe hablar de la *des-subjetivización*.

El paso de la *representación* a la *simulación* implica que las primeras «máquinas pensantes» —que se esfuerza en negar Searle, según se ha visto ya— fueron, es cierto, fruto de aquélla; se quería «captar» la operación pensante, describirla, algoritmizarla, construir «máquinas lógicas» primero y luego físicas que operacionalizaran la función cognitiva. En este caso, la fenomenología se reducía a hacer visible, mediante la descripción los procedimientos, los mecanismos y los resultados de la interacción de unos y otros. La *simulación* es, en efecto, otro momento del desarrollo: se parte del diagnóstico de un problema y se describen los cambios de estado que permiten el tránsito desde aquél hasta la meta —en este caso: la resolución—. *Simular*, por tanto, no es hacer una «copia» de lo que hace una mente, es producir —suene como sonare— una «mente artificial». El piadoso alegato de Searle sostiene: «nadie supone que la simulación computacional es efectivamente una cosa real»¹⁴. Resalta como metafísico el título «real». En lugar de discutir el alcance de esta expresión, veamos cómo él aceptó —por *mor* de discusión¹⁵— «que la mente es al cerebro lo que el programa al *hardware*». Si no se olvida ese argumento, no hay lugar a dualismo. El punto es el siguiente: toda *mente* tiene una «base física»: la *mente humana*, una «base biológica»; la *mente artificial*, una «base metálica». El problema, pues, es ¿qué se entiende por *mente*? Si se entiende el manejo de representaciones que aparecen como *símbolos* y *procesamiento simbólico*, la máquina hace tal procedimiento. La *simulación* se orienta a configurar en rigor una mente que sea, en cuanto tal, capaz de tener *estados mentales*, esto es: que pueda ver la relación que existe entre un «campo» y otro(s), que pueda mirar cambios de estado, que den cuenta de intencionalidades y de «estados internos».

La configuración de un dispositivo que realiza operaciones cognitivas —como está planteado— des-subjetiva el conocimiento, muestra el carácter operatorio de la

¹³ McCulloch, Warren S., «A Historical Introduction to the Postulation Foundations of Experimental Epistemology», en: Northrop, F.S.C. & H.H. Livingston (eds.), *Cross-Cultural Understanding: Epistemology in Anthropology*, New York: Harper and Row, 1964.

¹⁴ Searle, John, *op. cit.*, p. 44.

¹⁵ *Ibid.*, p. 33.

mente, relaciona el carácter de los estados mentales de máquinas metálicas y humanas, diluye la noción de «esencia» y reconfigura la de «experiencia». A este giro es al que, en rigor, se puede reconocer como «enfoque alternativo»: pensar el «yo» fragmentado, operatoriamente, equipararlo en lo relativo a las funciones cognitivas con la «mente artificial».

§ 3. «Yo», cuerpo y representación

Nuestra tesis ha venido siendo¹⁶ que la IA es una «epistemología experimental» útil para comprender y describir *eidéticamente* la subjetividad. El punto es que la *simulación* sí ha tenido su origen en la representación. El «yo» no es un *todo* en sí mismo representable. Lo que se puede alcanzar no es la *unidad*, sino algunas de las funciones del «yo», incluso —como está dicho— la *función unificadora*, si ésta se entiende como la creación de ontologías que le conciernen al «yo» y si éstas son entendidas como la *fluencia* que le permite transitar entre «marcos».

La IA es un «dispositivo» que permite, hemos dicho, investigar fenomenológicamente sobre los límites de la subjetividad. Para ello procede positivamente estableciendo operaciones que normalmente realizan los sujetos para *simularlas*; si esta simulación es adecuada, según la «Prueba de Turing», es decir, si el dispositivo hace lo que en condiciones normales haría un humano —satisface por tanto la Prueba—, negativamente nos dice lo que no es la subjetividad para dejar positivamente al descubierto la pregunta por el *misterio* del sujeto. Acaso se vea en esta posición —tanto por su origen fenomenológico como por su recurso al título *subjetividad*— un intento por rehabilitar el proyecto moderno.

Por cierto, es exactamente de ello de lo que se trata. Sabido es que más que *husserlianos* hay *fenomenólogos*. Esto hace que se acepte que el «mundo de la vida» de Husserl, en efecto, se detuvo en 1938. Los problemas a los que ahora se enfrenta la *fenomenología* son, ciertamente, otros: un mundo de la vida tecnologizado, en algunos casos reducido a entorno de los sistemas, globalizado, postindustrial. En síntesis, la tarea de la fenomenología se puede resumir —en eso sí siguiendo a Husserl— en

¹⁶ Cfr. Vargas Guillén, Germán, *Filosofía, pedagogía, tecnología*, Bogotá: Alejandría Libros, segunda edición, 2003; «La fenomenología ante la inteligencia artificial», en: *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, N° 80-81 (2000), pp. 10-23; «La noción husserliana del eidos platónico», en: *Fenomenología en América Latina*, Bogotá: U. de San Buenaventura, 2000, pp. 43-54; «La naturalización de la fenomenología», en: *Franciscanum. Revista de las Ciencias del Espíritu*, (en prensa); *Pensar sobre nosotros mismos*, Bogotá: Sociedad de San Pablo, 2002.

rehabilitar el sentido de lo humano frente a las diversas formas de positivización del mundo de la vida. Mas la tarea al mismo tiempo impone el reconocimiento de la *naturalización de la fenomenología* que, igualmente, se puede llamar *naturalización de la conciencia*: ¿cómo el ser humano le da sentido a su experiencia de mundo y en ella cómo *abre mundo*? Es la cuestión de la que se trata. Ciertamente, Husserl¹⁷ diferenció entre *somatología* y *psicología*. Para él, «la *idea de la psicología* como ciencia dirigida a la *realidad* psíquica» tiene un interés teórico: «aquí el *objeto* peculiar lo forma precisamente el correspondiente tipo de *realidad*, o sea, el *alma* o el hombre con respecto a su alma, y el alma no es un ‘haz’ de vivencias de conciencia, sino la unidad *real* que se manifiesta en ellas».

El problema, pues, de una *fenomenología* que pasa por la *naturalización* es que se ocupa de comprender la manera como se «da sentido al mundo». Este «dar sentido al mundo» antes de nuestro tiempo sólo podía ejecutarlo el ser humano. Ahora también hay «dispositivos» que lo pueden hacer. Acaso comprendiendo cómo lo logran éstos tengamos algo que decir sobre el ser humano y esa operación constitutiva de *mundo*, acaso al estudiar los sujetos en el mundo podamos crear representaciones sobre cómo acontece la construcción de sentido —con y sin sujeto—.

En todo caso, el ejercicio de *comprender* pasa por la *representación*. Ésta se modaliza, al menos, en tres momentos fundamentales: el sujeto que construye el sentido del mundo, el mundo que tiene sentido para el sujeto, los intercambios de sentido que se operan entre sujetos. La cuestión es si el *representar* alcanza otras dimensiones: ¿cómo en sus automatismos las máquinas se representan a los sujetos?, ¿cómo los sujetos se representan la comprensión que de sí tienen las máquinas?, ¿cómo sujetos y máquinas intercambian entre sí sentidos? Finalmente, en su tercer modalización, también las máquinas se representan a sí mismas, se representan un mundo y se representan sus intercambios maquínicos con otras máquinas.

¿En qué queda, con todo ello, la noción de subjetividad, en el sentido moderno, vale decir la que corre de Descartes a Husserl? Nuestra tesis es que el camino propuesto por R. Bernet, en que se hablaría de una «intencionalidad sin sujeto», no tiene contraria recíproca, en fin, que no es posible hablar de un «sujeto sin intencionalidad». La esencia, pues, de la subjetividad es su estructura intencional.

¿Cabe, pues, la posibilidad de un *sujeto* no-humano que juegue con intencionalidad en las diversas esferas del mundo de la vida? La ficción de S. Spielberg no da

¹⁷ *Hua V*, pp. 18-19. La sigla corresponde con indicación de tomo y página a Husserl, Edmund, *Gesammelte Werke — Husserliana*, vols. I-XXXIV, Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers (con anterioridad: Den Haag: Martinus Nijhoff), 1950-2002.

cuenta de ese sentido. Su ficción no alcanza la mentada crítica de Turing en que se muestra cómo el sentido de *IA* no es de «simulacro de piel humana».

El reto de una fenomenología es, sí, hacer jugar la subjetividad en los nuevos escenarios mundano-vitales, pero —en reverso— enriquecer el concepto mismo de subjetividad, de las experiencias que le son dables a ésta, del sentido de mundo que puede acaecer por estos enriquecimientos. En el *variar de las variaciones*, que es *paso segundo del método fenomenológico*, queda claro que el tema —y el *tematizar*; *paso primero del método*—, a saber, la *subjetividad*, es un título amplio. Ella designa *unidad* en la construcción de sentido en ese horizonte que corre de Descartes a Husserl; pero, en su *eidos* —*descripción estática*: tercer momento del método—, ella es *multiplicidad* en la constitución y hermenéutica del mundo en el escenario donde ahora se juega el «yo» su destino. La fenomenología se encuentra ante la cuestión del sentido porque hay cuerpo que experimenta el mundo; el asunto es que la idea de la *IA* hace referencia al modo como se amplía, por una parte, el juego de la *representación*, pero queda, por otra parte, el sentido de la artificialidad del cuerpo donde habita la inteligencia, donde el ser tiene el *Nullpunkt* de la percepción. En fin, es la distinción entre *cuerpo vivido* y *cuerpo representado* donde queda un lugar para la búsqueda sobre la *esencia de lo humano*, a pesar de tantos avatares para viejos conceptos que urgen por una *resemantización*. El proyecto, pues, de la fenomenología se caracteriza por *resituar* el lugar del sentido de sí mismo y de la relación con los otros.

Uno de los proyectos contemporáneos de la *fenomenología* radica en *naturalizar la conciencia*. Este proyecto tiene que recaer, temáticamente, sobre el cuerpo. El recurso a la *IA* da como resultado que el *cuerpo humano* es *vivido* mientras el *cuerpo representado* es fruto de la *simulación*. La *naturalización*, por tanto, se encamina a dar cuenta de *estructuras* y *mecanismos*, pero hace visible la *irreductibilidad del yo* en cuanto *vida que experimenta el mundo*. No obstante, la *intencionalidad maquínica* —propia de la *simulación*— abre el horizonte de «prótesis de la subjetividad» que posibilita y, en parte, realiza la experiencia de una *intencionalidad sin sujeto*.

¿Se enfrenta ahora la convivencia, la confrontación o la indiferencia de la *intencionalidad humana* con la *maquínica*?, ¿es ésta sólo un campo de experimentación para aquélla?, ¿en qué radica el *eidos*, la esencia, de lo humano en este nuevo escenario mundano-vital?

Intencionalidad, tensión y excedencia

Intentionality, Tension and Surplus

ROBERTO WALTON

Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires
Argentina

El artículo se inicia con un examen de los análisis de Husserl sobre la tensión en relación con la intencionalidad, los movimientos, la modificación de las cosas, y los intereses y metas del mundo de la vida. En segundo lugar, se consideran aportes de la fenomenología posthusserliana: a) las diferencias en el grado de tensión de la conciencia (A. Schutz); b) la tensión entre lo ordinario y lo extraordinario (B. Waldenfels); c) la tensión con que el cuerpo subjetivo modela el cuerpo orgánico y la tierra (M. Henry); y d) el modo peculiar de intelección de la realidad como tensión dinámica que caracteriza a la kinaestesia (X. Zubiri). Por último, se contempla la posibilidad de incorporar estos análisis a la dimensión trascendental en virtud de la excedencia inherente a la horizonticidad.

The article deals first with Husserl's elucidation of tension, stressing its relationship with intentionality, movement, the modification of things, and interests and goals within the lifeworld. Secondly, a number of contributions of post-Husserlian phenomenology are surveyed: a) the different degrees of tension in consciousness (A. Schutz); b) the tension between the ordinary and the extraordinary (B. Waldenfels); c) the tension with which subjective body shapes the organic body and the earth (M. Henry); and d) the particular insight of reality offered by kinaestheses which disclose it as dynamic tension (X. Zubiri). Finally, an attempt is made to bring these perspectives together into the transcendental domain through the surplus of sense pertaining to horizonedness.

Acta fenomenológica latinoamericana. Volumen I.

Actas del II Coloquio Latinoamericano de Fenomenología. Círculo Latinoamericano de Fenomenología, pp. 191-208.
Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2003.

Sobre la base del fenómeno más general inherente a todo acto intencional en tanto aspiración, Edmund Husserl desarrolla análisis más específicos de la tensión. Un segundo estadio surge con los movimientos corporales y se enlaza con las kinestesias consideradas en una función no práctica. Un tercer nivel de tensión aparece cuando se consideran las kinestesias en su función práctica en tanto superan resistencias y se asocian con movimientos enderezados a modificar las cosas. Y un nuevo paso concierne a los horizontes de metas e intereses que componen el mundo de la vida cotidiano. Cada una de estas cuestiones encuentra un eco en la fenomenología posthusserliana. En ella se analizan las tensiones que presenta el mundo de la vida en tanto se articula en diversos órdenes y encierra el contraste entre lo ordinario y lo extraordinario, y las tensiones que acompañan al cuerpo en tanto hace ceder resistencias o se asocia con un modo de presentación dinámica de la realidad. Este trabajo procura mostrar que, por un lado, la horizonticidad ofrece un adecuado ámbito de recepción para las posiciones posthusserlianas, y que, por el otro, ellas contribuyen a aclarar la motivación para el desarrollo y la apertura de los horizontes, es decir, para su ulterior transformación o desvelamiento en nuevas direcciones.

§ 1. Intencionalidad y tensión

La intencionalidad se caracteriza en términos generales por un apuntar-hacia (*Abzielen*) cuya satisfacción reside en la vivencia del estar-junto-a-la-meta misma (*bei-Ziel-selbst-sein*), es decir, en el alcanzar (*Erzielen*). Todo cumplimiento de una intención

significativa vacía tiene un doble sentido porque entraña tanto una implección como una distensión (*Entspannung*) de una aspiración cuando se alcanza la meta¹.

Con el análisis del movimiento, surge un sentido de tensión y distensión más específico. Husserl distingue entre kinestesis en la función no-práctica y kinestesis en la función práctica. Por un lado, se encuentran las kinestesis que operan de un modo meramente perceptivo y contribuyen a la constitución de un mundo perceptivo de cosas que varían permanentemente en tanto unas ingresan y otras egresan del campo perceptivo. Husserl se refiere en este caso a funciones kinestésicas constituyentes. Ya en estas funciones aparece el fenómeno de la tensión aun en los movimientos más simples cuando los ojos giran dejando de mirar hacia adelante. La tensión aumenta a medida que la dirección de la mirada avanza hacia la izquierda o bien hacia arriba o abajo, la distensión se produce a medida que se retorna a la posición inicial, y la carencia de tensión se reestablece con el descanso de la mirada en el punto cero del sistema oculomotor². Por otro lado, se encuentran las kinestesis que operan prácticamente y modifican el mundo previamente dado. De manera que Husserl distingue el movimiento normal de los órganos corporales como una función para la mera percepción y el movimiento que empuja y supera una resistencia. Este movimiento requiere un suplemento de tensión o un incremento de fuerza que se vincula con la circunstancia de tener que hacer frente a resistencias. En la función perceptiva, en cambio, está en juego un movimiento no obstruido que carece de una tensión de fuerza dirigida a superar una resistencia. Husserl aclara: «No se trata de dos tipos separados de kinestesis, sino de dos modos de cooperación —en la unidad del sistema kinestésico— de kinestesis que se articulan de múltiples maneras. En los diferentes modos de funcionamiento, los múltiples modos ya bajo el título de percepción, viene a la consideración no sólo el momento inherente a cada kinestesia singular y elemental de la posición kinestésica, sino también el momento de la ‘tensión’ de la fuerza»³. Por tanto, cada kinestesia tiene dos momentos: el de la posición kinestésica según la situación del sistema y el de la tensión de la fuerza.

¹ Cfr. *Hua XI*, p. 84; *Hua XIX/1*, pp. 392 ss. La sigla corresponde con indicación de tomo y página a Husserl, Edmund, *Gesammelte Werke – Husserliana*, vols. I-XXXIV, Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers (con anterioridad: Den Haag: Martinus Nijhoff), 1950-2002.

² Cfr. *Hua XVI*, p. 330.

³ «Es handelt sich nicht um zwei getrennte Sorten von Kinästhesen, sondern um zweierlei Weisen des Zusammenfungierens der in der Einheit des kinästhetischen Systems mannigfaltig gliedernden Kinästhesen. In den verschiedenen Funktionsweisen, den mannigfaltigen schon unter dem Titel Wahrnehmung, kommt nicht nur im Betracht das zu jeder einzelnen uns elementaren Kinästhesen gehörige Moment der kinästhetischen Lage, sondern auch das Moment der ‘Spannung’ der Kraft» (Husserl, Edmund, *Ms.*, D 12, 20 b). Agradezco al Prof. Dr. Rudolf Bernet, Director del Archivo-Husserl (Katholieke Universiteit Leuven) por la autorización para citar manuscritos no publicados de Husserl.

Correlativamente, hay que distinguir entre lo que es a partir de la mera experiencia y lo que es a partir de una finalidad práctica. Por ejemplo, en el tacto, cabe distinguir, su carácter experiencial cuando pone de manifiesto la textura de un objeto y su carácter práctico cuando lo desplaza. Al empujar se efectúa un despliegue de fuerza que mueve el cuerpo o uno de sus miembros más allá de la mera experiencia táctil. No me limito a tocar sino que provoco algo que no se presenta en el mero comportamiento experiencial, es decir, una transformación del estado de lo tocado. La fuerza tiene su correlato en la resistencia de las cosas que exigen en cada caso un despliegue diferente. Así, mis movimientos se caracterizan por la superación de la resistencia de los cuerpos materiales. Esta transformación del mundo predado puede producirse por modificaciones en la posición espacial de las cosas a través de una intervención que altera su movimiento o reposo, o bien por alteraciones en las cosas que modifiquen su figura y las cualidades sensibles que se extienden sobre ella, o bien por intervención en el estilo causal del mundo de tal manera que las alteraciones en las cosas tienen consecuencias en el entorno. En esta intervención causal, mi cuerpo y en particular, por ejemplo, la mano que empuja, se convierte en un cuerpo físico que ejerce como una cosa movimientos que tienen consecuencias causales como las de cualquier otro cuerpo material.

Mientras que las posibilidades de transformación del primer momento en la kinesiología tienen que ver con una multiplicidad de posiciones, las del segundo momento atañen a una variable intensidad que se desenvuelve entre un punto nulo y un punto extremo. De manera que el movimiento kinestésico transcurre en medio de una aspiración o esfuerzo (*Streben*) que tiene los modos de la auténtica aspiración positiva y de la falta de esfuerzo (*Ent-Streben*) que carece de toda energía y puede llegar a la situación de aspiración muerta. Puesto que el esfuerzo se caracteriza por una «continua elevación de la tensión» (*stetige Erhöhung der Anspannung*)⁴, ésta varía paralelamente en tanto experimenta un acrecentamiento o bien un aflojamiento o distensión que puede llegar a la situación de reposo o kinesiología nula. Husserl examina cómo se relacionan el momento de fuerza y la tensión que la acompaña con la multiplicidad total de posiciones en el horizonte práctico-kinestésico. Porque diversos caminos que conducen a una posición de acuerdo con distintas direcciones pueden exigir una diferente tensión de la fuerza a pesar de conducir a una igual intensidad final. Y esta distribución no tiene lugar solamente en la coexistencia ya que los diferentes caminos pueden transcurrir en tiempos diferentes de modo que difiere la tensión asociada con los movimientos requeridos⁵.

⁴ Ms. D 12, 81 b.

⁵ Husserl caracteriza diversas situaciones respecto de disminución de la tensión. Distingue entre el reposo kinestésico como estar distendido (*Entspanntsein*), o estar sin impulso o aspiración, y el reposo kinestésico en

Puesto que el movimiento corporal es una protopraxis que coopera en toda otra praxis, es decir, es el punto de partida de toda actividad, Husserl puede afirmar que «todas mis acciones tienen la forma de sucesos que tienen su lugar originario (*Urstätte*) en el cuerpo propio, como el que muevo kinestésicamente, empujo, etc., y a partir de ahí siguen influyendo en el resto de mundo»⁶. Con ello se pasa a los modos de la voluntad que Husserl distingue de las kinestesias, pero de tal modo que éstas «se constituyen como caminos de la voluntad hacia fines (*als Willenswege auf Ziele hin*), en la aspiración activa hacia algo (*im aktiven Streben auf etwas hin*), se convierten en caminos ensayados, en caminos que se han de recorrer según las capacidades (...)»⁷. Las aspiraciones de la voluntad se asocian con la vida de las metas y los intereses, es decir, el mundo de las acciones y las adquisiciones en tanto fines cumplidos que sirven como presupuestos para nuevas metas o fines. No se abandona la esfera de la tensión porque se abre un «horizonte de satisfacciones futuras»⁸ al que no son ajenas obstrucciones y perturbaciones que requieren una superación al igual que la exigen los movimientos que se topan con la resistencia de las cosas materiales. Pero no nos encontramos ya en el mundo como mero correlato de los movimientos corporales, o en el mundo de las cosas materiales como escenario para acciones causales del cuerpo propio en tanto cosa material, sino en el mundo de la vida en tanto horizonte de metas e intereses.

§ 2. Tensión y mundo de la vida

Alfred Schutz ha planteado el tema de la tensión en relación con los órdenes de la realidad, es decir, las diferentes provincias de sentido en las cuales nos desenvolvemos. Vivimos en múltiples ámbitos, y, por tanto, en múltiples tensiones de conciencia. Además del mundo de la vida cotidiano, caen bajo esta noción de órdenes de la realidad el mundo de los sueños, el mundo de la fantasía, el mundo de la experiencia religiosa, el

una tensión contenida, producido, por ejemplo, por un repentino e involuntario congelamiento del movimiento, un ponerse rígido por una sorpresa, como cuando la mirada se pone rígida ante un estruendo. O bien, en medio de un esfuerzo o aspiración progresiva se produce una detención cuando, en el examen cercano de una flor, se presta atención a una conversación, pero sólo en el modo de la atención momentánea, mientras subsiste la aspiración hacia la consideración de la flor. Y puede darse también el caso de que, en la continua tensión con su consiguiente aumento, este incremento llegue a ser demasiado incómodo, y que la previsible mayor tensión se desvanezca cuando vuelvo los ojos hacia el costado sin mover o esforzar la cabeza, mientras que, en una nueva tensión de fuerza, muy bien podría, girando la cabeza, mover los ojos más hacia el costado. *Cfr. Hua XV*, pp. 329, 650-654.

⁶ *Ibid.*, p. 293. *Cfr. ibid.*, p. 328.

⁷ *Ibid.*, p. 330.

⁸ *Ibid.*, p. 313.

mundo de la contemplación científica, el mundo de los juegos y el mundo del enfermo. Cada una de las múltiples realidades, o regiones cerradas de sentido, se caracterizan por un particular estilo de experiencia o conocimiento, sociabilidad, autoexperiencia, espontaneidad y temporalidad, y se coordina con un correspondiente grado de tensión de la conciencia.

El mundo de la vida cotidiano implica una «lúcida vigilia» (*helle Wachheit, wide-awakeness*), es decir, «un plano de conciencia de la más alta tensión que se origina en una actitud de plena atención a la vida y a sus exigencias»⁹. El yo puede hacer frente a los objetos y dominarlos porque concentra toda su energía en sus actos. Exhibe una espontaneidad que se sustenta en un plan y procura alcanzar el estado de cosas proyectado por medio de movimientos corporales que modifican el mundo exterior. La tensión determina el ámbito del mundo de la vida que resulta relevante, y alcanza su máxima expresión en la producción de efectos. Se debe tener en cuenta que el mundo de la vida cotidiano es la realidad preeminente en tanto es el escenario de las acciones corporales. Y no sólo obramos dentro del mundo de la vida cotidiano, sino que nuestros cuerpos propios intervienen en él modificando sus objetos. Por otro lado, nuestras acciones son reguladas por la resistencia de estos objetos en el sentido de que ellas deben alcanzar la tensión necesaria para dominarlos o bien han de sucumbir ante ellos.

Frente al mundo de la vida cotidiano, el mundo de las teorías científicas se caracteriza por el abandono del sistema de relevancias que prevalece en la esfera práctica y el salto a la actitud del espectador desinteresado. Se produce una distensión en tanto el científico se libera de las esperanzas y temores que caracterizan a la vida cotidiana. Así, la realización de las anticipaciones del científico no depende de la solución de problemas prácticos sino de la verificación por ulteriores experiencias. Esta distensión está ligada al hecho de que el pensamiento científico es revocable, es decir, está sujeto a una permanente revisión. Es posible cancelar o deshacer todas las operaciones y comenzar de nuevo sin introducir ningún cambio en el mundo exterior. Por el contrario, en el mundo de la vida cotidiano, aunque se pueda restaurar la situación inicial por movimientos contrarios, no es posible deshacer lo que se ha hecho. Otros casos de distensión se encuentran en los mundos de la fantasía porque liberan de las resistencias que obligan a dominar el mundo exterior, y en el mundo del sueño por su pleno apartamiento de la vida¹⁰.

Los diferentes órdenes de la realidad se vinculan a través de la unidad de mi actividad espiritual en tanto ésta «en todo momento puede extender o comprimir su

⁹ Schutz, Alfred, *Collected Papers. I. The Problem of Social Reality, Phaenomenologica 11*, The Hague: Martinus Nijhoff, 1967, p. 213.

¹⁰ *Cfr. ibid.*, pp. 207-259.

tensión en la medida en que se vuelve hacia la vida o se aparta de ella (...)»¹¹. Vivimos y obramos a la vez en diferentes regiones o ámbitos de la realidad, y, por tanto, Schutz compara nuestra situación individual con la relación entre temas independientes que se desarrollan dentro de una misma obra musical. Así, se refiere a «la estructura contrapuntística de nuestra personalidad y de nuestro curso de conciencia»¹². Podemos seguir simultáneamente dos temas independientes de modo que uno se encuentra en el centro de la atención y el otro en el margen, o a la inversa. Y el tema actualizado recibe un matiz específico a partir del otro, es decir, el tema que por el momento está en el trasfondo. Esta estructura de la conciencia es el correlato de lo que Schutz denomina «hipótesis de la escisión del yo». Cada ámbito o estrato de la vida de la conciencia en que se distribuye mi actividad tiene una articulación en núcleo temático y horizonte. Y esta actividad es una serie de actividades heterogéneas que, en cuanto serie, está también estructurada en tema y horizonte. Tenemos así una serie de temas y horizontes que está contrapuntísticamente articulada y que remite a la relación recíproca de estructuras de relevancia. Relevancia es el término que Schutz utiliza para designar aquello a lo que Husserl se refiere como interés.

§ 3. La tensión entre lo propio y lo extraño

Es central en la fenomenología de Bernhard Waldenfels el examen de una «tensión entre lo ordinario y lo extra-ordinario»¹³. Para comprender sus puntos de vista es necesario ante todo aclarar los escalones que van de un polo al otro de esta relación. Mientras que lo ordinario (*Ordentliches*) se ajusta a la regulación de un orden, y, por tanto, es correcto, bueno o verdadero, lo no-ordinario (*Unordentliches*) es aquello que, si bien es contrario a la regulación, todavía puede ser juzgado de acuerdo con ella como incorrecto, malo o no verdadero. Frente a lo no-ordinario, lo no-ordenado (*Ungeordnetes*) es lo que se sustrae a esa regulación como mundo posible que no se deja acomodar al orden. Implica que hay algo penumbroso o crepuscular (*das Zwielfichtige*), una medialuz (*Zwielficht*), en relación con cada orden. Se trata de algo que se contrapone a y precede a todo orden. Waldenfels subraya la contingencia de los órdenes limitados como condición previa para que haya algo extraño en el sentido preciso de lo que se sustrae a un orden. Todo orden surge a partir de un proceso de selección y

¹¹ Schutz, Alfred, *Das Problem der Relevanz*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1971, p. 34.

¹² *Ibid.*, p. 42. Cfr. pp. 39, 163.

¹³ Waldenfels, Bernhard, *Vielstimmigkeit der Rede. Studien zur Phänomenologie des Fremden 4*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1999, p. 182.

exclusión, y esta elección entre posibilidades implica efectivizar unas e imposibilitar otras. Por eso, es el reverso de una dimensión crepuscular¹⁴.

La selección y exclusión que llevan a cabo los órdenes presupone algo que accede al orden y antecede a los órdenes como lo que se ha de ordenar (*als Zu-Ordnen*). Se trata de lo extraordinario que sobrepasa lo ordinario y lo no-ordinario respecto de cualquier orden dado sin llegar, por ello, a configurar un ámbito separado ni a desplegar una vida propia. No se deja captar y decir directamente, porque esta captación y expresión presupone ya un orden cuyos medios utiliza. No podemos retroceder antes de los órdenes de nuestro hablar y obrar. Por eso, es necesario articular este afuera y este excedente sin caer en una duplicación del orden, porque de esta duplicación surgiría tan sólo una positividad ulterior, es decir, un nuevo orden. En suma: el reverso de todo orden no configura un ámbito propio, sino que sale al encuentro como lo extraño que no puede ser experimentado, expresado o hecho dentro del propio orden, pero sí en otro orden existente o posible. Lo imposible en un orden se manifiesta a través de lo que es posible en otro orden, y en ello «se anuncia una excedencia (*Überschuss*) que sólo se ha de captar indirectamente, una excedencia en posibilidades de otra índole e interpelaciones extrañas»¹⁵.

La excedencia o sobreabundancia de sentido se sustrae a nuestro alcance, pero nos interpela o provoca¹⁶. Según Waldenfels, se trata de una interpelación extraordinaria para la que no bastan las respuestas existentes y es necesario inventar una respuesta. Esta sobreinterpelación pone en marcha los órdenes porque da lugar a la visión, la palabra y la acción originarias al impulsarlas más allá de los órdenes existentes. Además, muestra los límites de los órdenes que genera porque a su vez impulsa más allá de ellos. No se deja incorporar como parte de un todo ni subordinar como caso de una ley. Y, en una «desarmonía preestablecida», nunca recibe una respuesta adecuada. Esto significa que nos sale al encuentro algo de lo cual no podemos dar cuenta porque genera los órdenes sin que pueda ser incorporado a ellos. Con otras palabras, un orden no puede proporcionarse a sí mismo su propio suelo. Así, una correspondencia abierta caracteriza la relación entre interpelación y respuesta, provocación y réplica, y mantiene siempre abierta una puerta para lo extraordinario.

¹⁴ Waldenfels, Bernhard. *Ordnung und Zwielficht*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1988, p. 174.

¹⁵ Waldenfels, Bernhard, *Vielstimmigkeit der Rede*, p. 181.

¹⁶ Waldenfels, Bernhard, *Grenzen der Normalisierung. Studien zur Phänomenologie des Fremden 2*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1998, p. 81.

§ 4. La tensión del cuerpo subjetivo

La fenomenología de Michel Henry se basa en una contraposición radical. Por un lado, el saber de la ciencia y la conciencia revela otra cosa y establece la fenomenalidad como exterioridad. Por el otro, el saber de la vida no revela nada que sea diferente de la vida misma e instituye la manifestación como autoafección. Este sentirse a sí mismo constituye la esencia de la afectividad como dimensión que hace posible la subjetividad o la vida. Es la pura experiencia de sí en la inmanencia con la consiguiente situación emocional en tanto consiste en una autoafección. En tanto se afecta a sí misma, la vida es pasiva frente a su ser propio. No puede tomar distancia respecto a sí misma. Toda trascendencia que se dirige al mundo sólo puede efectuarse sobre la base de una «imposibilidad de rebasarse a sí mismo»¹⁷ en el sentido de que no es posible tener la vida a distancia y adoptar sobre sí un libre punto exterior.

A la vida es inherente una hiperpotencia original que reside en un archi-cuerpo o cuerpo original y «despliega su esencia como idéntico a él»¹⁸. Este cuerpo original es calificado por Henry como radicalmente inmanente y absolutamente subjetivo. Ahí me encuentro como el «yo puedo fundamental que soy». La coincidencia del yo con el cuerpo original exhibe una libertad originaria como un «yo puedo» colocado sin separación alguna al alcance de sus poderes en la inmanencia de la subjetividad: «El ego que es libre de ejercer cada uno de sus poderes cuando quiere se experiencia como tal. Experiencia su libertad, más exactamente este poder que es el suyo de ejercer cada uno de los poderes que le son dados»¹⁹. En su inmanencia radical, el cuerpo original dispone del conjunto de capacidades que definen el cuerpo orgánico. Son los sentidos por medio de los cuales experiencia el mundo y los órganos por medio de los cuales actúa sobre él. Para comprender la praxis, esto es, entender el modo en que una determinación subjetiva puede modificar un ente natural, no se debe concebir que el cuerpo subjetivo sea pensamiento o representación, sino que se ha de «vivir el despliegue interior del cuerpo orgánico en la tensión subjetiva del cuerpo original»²⁰. El cuerpo orgánico se adapta o pliega al esfuerzo del cuerpo inmanente absolutamente subjetivo, pero en tanto sistema interno ofrece una primera resistencia relativa. Más allá de esto, la puesta en práctica de los poderes del cuerpo subjetivo choca con una segunda resistencia absoluta que traza un límite insuperable. Es la tierra que se opone a la tensión y al esfuerzo subjetivo que procura hacerla ceder.

¹⁷ Henry, Michel, *L'essence de la manifestation*, París: Presses Universitaires de France, 1963, p. 419.

¹⁸ Henry, Michel, *Généalogie de la psychanalyse. Le commencement perdu*, París: Presses Universitaires de France, 1985, p. 396.

¹⁹ Henry, Michel, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme*, París: Seuil, 1996, p. 176.

²⁰ Henry, Michel, *La barbarie*, París: Grasset, 1987, p. 84.

La vida se caracteriza por el hecho de experimentarse a sí misma en todo lo que ella puede ser, la actualización en el individuo viviente como un sí-mismo trascendental irreductible a cualquier otro, y la fuerza productiva o capacidad de crear algo que no existiría sin ella²¹. De ahí que la cultura sea primariamente una autotransformación de las potencialidades subjetivas de la vida. Comprende todas las experimentaciones por las cuales la vida lleva a la efectividad todo lo que contiene en sí como virtualidad. Es una realización y a la vez un acrecentamiento de las potencialidades de la vida. Expresa la sobreabundancia de la vida a través de una serie de prácticas en que ella procura advenir a sí misma enriqueciendo su autoafección. Henry señala que la condición ontológica de la vida es lo que «dispone interiormente la subjetividad viviente como una fuerza dispuesta a prodigarse», y añade que «esta fuerza se exterioriza, esta tensión se distiende, esta carga en afecto se descarga de sí»²².

§ 5. Presentación direccional y tensión dinámica

Xavier Zubiri se ocupa de la kinestesia en su análisis de la sensibilidad humana. Reconoce que la fenomenología desempeñó para él una «función decisiva», aunque aclara que «mi reflexión personal tuvo, dentro de una inspiración común, una inspiración propia»²³. Considera que el concepto fenomenológico de intencionalidad se ha limitado al darse cuenta de algo, y ha prescindido de la circunstancia de que algo ya está presente a la conciencia sin estar determinado por el darse cuenta. La intencionalidad debe ser entendida no sólo como «yendo hacia» sino también como «partiendo desde». Se trata de un movimiento «desde-hacia» que se apoya en la aprehensión primordial de lo real en tanto mera realidad, es decir, la intelección por la cual el hombre no sólo trata con tales o cuales cosas sino con la realidad en cuanto tal, cualquiera sea la forma que asuma. El hombre se diferencia del animal por una inteligencia sentiente que le permite captar las cualidades sentidas como reales, es decir, como cualidades que son «en y por sí mismas» lo que son. No responde meramente a los contenidos como «estímulos» sino que los aprehende como algo «de suyo», es decir, como realidad. La intelección sensible es, pues, una aprehensión de lo real a través de una impresión sensible en un único acto en que convergen dos momentos: el sentir en tanto aprehensión impresiva y el inteligir en tanto aprehensión de la realidad como realidad. Todo contenido captado en el sentir tiene su formalidad de alteridad de acuerdo con el modo

²¹ Cfr. Henry, Michel, *Du communisme au capitalisme. Théorie d'une catastrophe*, París: Odile Jacob, 1990, pp. 29-34.

²² Henry, Michel, *La barbarie*, p. 172. Cfr. pp. 38, 110, 126.

²³ Zubiri, Xavier, «Dos etapas», en: *Revista de Occidente*, N° 32, (enero 1984), p. 47.

en que queda en la impresión. En el sentir animal, como mero sentir, es la formalidad de estimulidad según la cual los caracteres de lo aprehendido son momentos determinantes de una respuesta. En el sentir humano, como sentir intelectual, es la formalidad de realidad según la cual el contenido queda como algo que es anterior respecto de la aprehensión.

Zubiri considera que nuestros diversos sentidos se diferencian entre sí no tanto por las cualidades sentidas cuanto por los diversos modos de presentación de la realidad: «La filosofía ha resbalado sobre este punto»²⁴. Junto a la unidad de la presentación de la realidad, que es inespecífica porque trasciende todos los contenidos y concierne al «de suyo» en cuanto tal, es decir, a una característica de todas las cualidades en el sentir humano, hay modalidades específicas de presentación que se corresponden con cada uno de los sentidos y configuran «matices de la sensibilidad»²⁵. Cada uno de los sentidos tiene su peculiar modo de presentación de la realidad y su modo de intelección sentiente: «Cada sentido intelige la realidad de modo distinto, y la impresión de realidad es la unidad estructural de estos modos en la intelección»²⁶. Para la kinestesia, el modo de presentación es la presentación direccional de la realidad como algo «en hacia», y el modo de intelección es la tensión dinámica porque nos mantiene tensos al obligarnos a pasar de una realidad a otra. Zubiri insiste en que no se trata de ir hacia la realidad, sino de aprehender la realidad misma en el modo del «hacia» de tal modo que la direccionalidad es un modo de ella misma. Según Zubiri, el modo de presencia «en hacia» es «un modo de presencia de lo real cuya importancia es extrema (...)»²⁷. Esta importancia se pone de relieve en su recubrimiento con otros modos de presencia. Aun cuando las cualidades sensibles no se recubren, aprehendemos el modo de presentación de la realidad propio de un sentido a través de las aprehensiones de los otros sentidos. Respecto de la kinestesia, el carácter direccional del hacia puede orientarse de un modo distinto según los sentires con que está articulado. Zubiri insiste en que el

²⁴ Zubiri, Xavier, *Inteligencia sentiente*, Madrid: Alianza Editorial/Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1980, p. 100.

²⁵ Zubiri, Xavier, *Estructura dinámica de la realidad*, Madrid: Alianza Editorial/Fundación Xavier Zubiri, 1989, p. 183.

²⁶ Zubiri, Xavier, *El hombre y la verdad*, Madrid: Alianza Editorial/Fundación Xavier Zubiri, 1999, pp. 63-64. Para el sentido de la vista, Zubiri consigna la presencia eidética de la realidad y la visión o videncia. Para el oído, noticia o presencia notificante y auscultación. Para el olfato, rastro y rastreo. Para el gusto, presentación de la realidad como fruíble y aprehensión fruítiva. Para el tacto, nuda presentación de la realidad y tanteo o ir a tientas. Para el sentido del calor y el frío, presentación de la realidad como temperante y atemperamiento. Para el sentido del dolor y el placer, presentación de la realidad como afectante y afecionamiento. Para la sensibilidad laberíntica y vestibular, es decir, el sentido de la orientación y el equilibrio, presentación de la realidad como posición referida a un centro y orientación en la realidad. A este modo de presentación y a este modo de intelección contribuye también el sentido muscular, tendinoso y articular. Por último, para la cenestesia, presentación de la realidad como intimidad —como realidad mía— e intimación con lo real.

²⁷ Zubiri, Xavier, *Inteligencia sentiente*, p. 108.

término del «hacia» no está determinado en el «hacia» mismo, y añade que no es unívocamente determinable. Está abierto a distintas posibilidades aun cuando el hombre no determina arbitrariamente el término del «hacia»²⁸.

Más allá de los momentos modales específicos de presentación de la realidad, que están acompañados por un contenido cualitativo propio, hay una unidad de presentación de la realidad que trasciende todos los contenidos porque concierne al «de suyo» en cuanto característica de todas y cada una de las cualidades, es decir, en cuanto formalidad que no es una cualidad más. Como es numérica e idénticamente la misma en todas las aprehensiones, la formalidad de realidad trasciende todo contenido. Puesto que su momento fundamental es esta trascendentalidad, no está atada a un contenido y sentimos que es «más» que la realidad de cada cosa. El momento de realidad «excede» lo que cada cosa es, y este «nudo hecho del 'más'»²⁹ significa que la impresión de realidad no sólo tiene una estructura modal sino una estructura trascendental. Que el momento de realidad sea «más» de lo que es por el mero contenido de las notas reales significa que es un momento abierto: «Por ser abierta esta formalidad es por lo que la cosa real en tanto real es 'más' que su contenido actual: es trascendental, trasciende de su contenido»³⁰.

²⁸ Cfr. Zubiri, Xavier, *El hombre y Dios*, Madrid: Alianza Editorial/Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1984, p. 229. Si recubre la presentación eidética de la realidad en la visión, es decir, la presencia de la cosa en su figura o eidos, la presentación de la realidad como un «hacia» nos lanza desde la figura hacia adentro, es decir, hacia el interior de la realidad que está inmediatamente presente. Si recubre la noticia o presentación notificante de la realidad en la audición, el «hacia» nos conduce a través de esta manifestación hacia lo noticiado o cosa manifestada. Si recubre la nuda presentación de la realidad en el tacto, el «hacia» determina un abrirse paso entre las cosas en un «ir tanteando hacia». Si recubre la presentación de la realidad como algo centrado en la sensibilidad laberíntica y vestibular, la presentación de la realidad en «hacia» tiene el carácter de una orientación hacia. Particular significación tiene el recubrimiento con la cenestesia. En este caso, la presentación de la realidad en «hacia» permite la intelección de mi realidad como intimidad de manera que me aprehendo como estando en mí. Así, el hombre se encuentra cenestésicamente lanzado hacia su propia realidad. El origen de la reflexividad se encuentra en este recubrimiento de la presentación de la realidad en «hacia» con el modo de presentación de la realidad como intimidad en la cenestesia.

²⁹ Zubiri, Xavier, *El hombre y Dios*, p. 141.

³⁰ Zubiri, Xavier, *Inteligencia sentiente*, p. 118. El ser «más» del momento de realidad respecto del momento del ser tal cosa en la cosa real implica un dominio o poder. Por tanto, en el sentir intelectual, la realidad se actualiza como un poder que se apodera de nosotros. Si bien no se encuentre fuera o por encima de las cosas reales, este dominio no se identifica con el poder que las cosas reales concretas tienen sobre mí. Se trata de un «más» que es inherente a la cosa real en tanto realidad y nos lanza hacia la realidad que así se apodera de nosotros. Estamos ligados al poder de la realidad, pero de tal modo que nos encontramos sueltos frente a él para actuar en vista de nuestra realidad: «Esta peculiar ligadura es justo *religación*» (*El hombre y Dios*, p. 93). La persona hace su yo con las cosas, los demás hombres y consigo mismo. Según Zubiri, con las cosas apersonales, las demás personas, y las mismas notas de mi persona, estoy en la realidad. Al configurar mi propia persona, compruebo el poder de lo real porque encuentro en la realidad un apoyo como algo último. Pueden fallar todas las cosas reales, pero no la realidad. Además, el momento de realidad tiene un carácter posibilitante porque toda posibilidad se funda en ella. Por último, la realidad es impelente. Lleva a elaborar un sistema de posibilidades

§ 6. Intencionalidad de horizonte y excedencia

Husserl asocia la noción de intencionalidad de horizonte con un «mentar más allá» (*Mehrmeinung*) o «plus ultra» respecto de lo dado, es decir, con una «excedencia» (*Überschuss*)³¹. En el desarrollo de su reflexión se advierte —con la aparición del camino por la psicología frente al camino cartesiano— la inclusión de lo concomitantemente dado en la esfera del análisis fenomenológico. Frente a la limitación del curso *Die Idee der Phänomenologie* (1907) a los componentes real-inmanentes y a la trascendencia dada en forma evidente, el análisis intencional se extiende en el curso *Grundprobleme der Phänomenologie* (1910-11) a lo implicado en lo dado. En el § 30 de este curso, Husserl distingue tres nociones de trascendencia. El primer sentido es el de trascendencia del objeto respecto de las vivencias. Es el sentido general de que el objeto no está presente él mismo en el acto intencional porque la conciencia es conciencia de algo que no es ella misma. Un segundo sentido es el de la trascendencia respecto del presente perceptivo, es decir, la trascendencia de lo implicado respecto de lo dado. Del lado de la inmanencia está lo percibido; del lado de la trascendencia, lo mentado, es decir, aquello no presente de lo que se tiene conciencia concomitantemente como aspecto del objeto. No hay aquí datos absolutos que excluyan la duda: «Si nos quisiéramos limitar al darse de la cogitatio como darse absolutamente indudable, es decir, como darse de percepción, (...) en cualquier momento sólo podríamos decir ‘esto’, pero no se ve como de ahí podría surgir un conocimiento científico»³². De modo que ir más allá del ámbito del darse absoluto es la condición de posibilidad de una ciencia fenomenológica. Retención, rememoración, espera e incluso empatía nos proporcionan datos fenomenológicos, aunque no sean datos absolutos: «En esos casos se da por doquier ‘trascendencia en la inmanencia’, y por doquier la posibilidad del engaño»³³. Tenemos un darse absoluto por medio de la percepción, pero también un darse no absoluto por medio de otros modos de experiencia. Por último, queda excluido un tercer sentido de trascendencia que se identifica con la naturaleza entendida como algo que está más allá de los correlatos intencionales dados como sustratos de variables apariciones. En suma: en la inmanencia fenomenológica de lo efectivamente dado están implicadas trascendencias que no se pueden desconectar o excluir, es decir, la trascendencia del objeto frente a las vivencias y la trascendencia de lo implicado frente

entre las que el hombre tiene que optar. Al realizarse con las cosas, con los demás y consigo mismo, el hombre lo hace apoyado en y forzado por el poder de lo real. Así, la realidad es algo último, posibilitante e impelente porque obramos en ella, desde ella y por ella: «La religación es la realidad apoderándose de mí» (*ibid.*, p. 109).

³¹ *Hua I*, pp. 84, 151.

³² *Hua XIII*, p. 167.

³³ *Ibid.*, p. 166.

a lo dado: «La fenomenología no quiere, por tanto, desconectar la trascendencia en cualquier sentido»³⁴. El avance que tiene lugar en el curso *Grundprobleme* consiste en incluir dentro del ámbito de la fenomenología trascendental la trascendencia en el sentido de lo que está implicado en lo dado, y, por tanto, en dejar fuera tan sólo la trascendencia en su sentido natural.

Con este paso la explicitación de los horizontes pasa cada vez más a primer plano. Husserl sostiene que cada uno de los actos intencionales sólo es posible en virtud de «un uno-en-otro de las efectuaciones intencionales, efectuaciones por lo demás *no independientes*, con un oculto uno-en-otro de las objetividades intencionales»³⁵. En virtud de esta implicación intencional, se pone de manifiesto una remisión de horizontes en sí primeros a horizontes en sí posteriores. Por esta razón, Husserl afirma que «la estructura de horizonte de toda intencionalidad prescribe al análisis y descripción fenomenológicos un método totalmente nuevo (...)»³⁶. La implicación intencional se asocia con el par de opuestos inmediatez-mediatez en tanto lo implicado es algo a lo que accedemos mediatamente. Husserl se refiere a las «mediaciones profundamente ocultas de la implicación intencional»³⁷, y señala que la subjetividad trascendental «se da en grados de la relativa inmediatez y mediatez, y sólo es en la medida en que es dada en tales grados, *grados de una implicación intencional*»³⁸. Nada de lo que se da se agota en lo que se manifiesta de un modo inmediato porque le es inherente siempre un «sistema de estratificaciones y mediaciones en la horizonticidad y accesibilidad»³⁹. En estos grados de implicación y en estos horizontes posteriores tienen que insertarse los análisis de la fenomenología posthusserliana.

Hemos examinado el modo en que la tensión como característica intrínseca de la intencionalidad, y la excedencia de posibilidades como rasgo distintivo de la horizonticidad, reciben un análisis complementario en la fenomenología posthusserliana al ser tratadas como una tensión y una excedencia que responden a la lúcida vigilia y al interés de la plena atención a la vida, a la sobreabundancia de la vida misma, a la interpelación de lo extraño, o a la superposición de la kinestesia con el resto de la sensibilidad. Hay una convergencia de las posiciones ya sea porque la horizonticidad descrita por Husserl acoge en sí estas modalidades de excedencia, ya sea porque las

³⁴ *Ibid.*, p. 171. Sobre estos sentidos de inmanencia y trascendencia, véase San Martín, Javier, *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón*, Barcelona: Anthropos, 1987, pp. 53-63.

³⁵ *Hua VIII*, p. 124. Por eso, la intencionalidad contiene modos de una «intencionalidad coviviente e incluso en diferentes maneras cooperante» (*Hua VI*, p. 240).

³⁶ *Hua I*, p. 86.

³⁷ *Hua VIII*, p. 123. Cfr: *Hua VI*, p. 248.

³⁸ *Ibid.*, p. 175.

³⁹ *Hua XV*, p. 631.

restantes posiciones aportan elementos para esclarecer el despliegue y la apertura de los horizontes.

Schutz considera que la transición de una provincia de sentido, finita y a la vez irreductible a las demás, no es posible por medio de una fórmula de transformación sino tan sólo por medio de un salto, que es la sustitución de un estilo vivencial por otro, y está acompañado por la experiencia de un choque que responde a una radical modificación de la tensión de nuestra conciencia. Ejemplos de estas modificaciones son el dormirse como un salto hacia el sueño, el despertar, el levantamiento del telón en un teatro, el enfrascarse en un cuadro, el desplazamiento de la conciencia cuando se comienza a jugar, la vivencia de lo sagrado, etc. Por medio de estas modificaciones podemos recorrer una serie de ámbitos de sentido cerrados. La clausura se refiere sólo a la estructura de sentido y no a la imposibilidad de pasar de un ámbito a otro. El énfasis está puesto por Schutz en el ingreso en diferentes horizontes de determinación y en el egreso de ellos. Y la motivación es caracterizada en términos de una modificación de tensión.

Teniendo en cuenta la alusión de Husserl a «el responsivo ver y escuchar orientado» (*das antwortende Hinsehen, Hinhören*) o al «comportamiento responsivo»⁴⁰, Waldenfels elabora una lógica de la respuesta como articulación de un pensamiento que no coloca en primer lugar las intenciones subjetivas ni las condiciones intersubjetivas. Porque la interpelación de lo extraño trasciende a la vez la realización de fines subjetivos y las pretensiones de validez intersubjetiva. El insuperable desequilibrio entre la interpelación y la respuesta implica, como se ha visto, una «diferencia responsiva» en el sentido de una unilateralidad o asimetría. No se puede dar cuenta de lo que alimenta los órdenes porque no se lo puede asimilar a ellos. Según Waldenfels, este hiato o irreciprocidad entre interpelación y respuesta no se puede eliminar porque no es posible colocarse de un lado y de otro, dentro y fuera del orden, a fin de comparar y equiparar. Por tanto, la excedencia que se sustrae a nuestro alcance, nos requiere en una «desarmonía preestablecida» respecto de nuestras respuestas. Éstas llegan siempre tarde porque lo extraño se ha instalado ya en lo propio antes de que pueda iniciarse un proceso de apropiación que es siempre insuficiente: «Lo radicalmente extraño sólo se deja captar como excedencia, como exceso (*als Überschuss, als Exzess*), que tras-pasa un horizonte de sentido existente»⁴¹. El énfasis está puesto por Waldenfels en la posibilidad de crear nuevos horizontes de determinación. Y la motivación es juzgada en términos de la tensión generada por una sobreabundancia exterior.

⁴⁰ *Ibid.*, pp. 472, 476.

⁴¹ Waldenfels, Bernhard, *Topographie des Fremden. Studien zur Phänomenologie des Fremden 1*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1997, p. 37.

Según Henry, la necesidad de acrecentamiento de la vida no es una necesidad de algo externo que permite a la subjetividad revestir formas específicas, sino una necesidad de llegar a sí misma mediante la generación de una sobreabundancia. Esta situación se advierte desde las necesidades más modestas y cotidianas hasta los grandes proyectos de la cultura. Todas las formas de la cultura son modalidades de la vida, y en cuanto tales no son otra cosa que «la vida que se da a sentir lo que es en todo lo que ella puede ser»⁴². Y la cultura no se limita a las obras geniales sino que se extiende a la vida misma en la medida en que cada necesidad es una necesidad de sí misma, es decir, de «su llegar a sí mismo en el acrecentamiento de sí de la subjetividad absoluta de la vida»⁴³. En suma: la fenomenología de Henry se presenta como «la teoría radical de este 'más' (...) que es la hiperpotencia de la vida»⁴⁴. El énfasis está puesto por Henry en la raíz o palpación interior de todo horizonte. Y la motivación es considerada en términos de la tensión generada por una sobreabundancia interior.

Zubiri pone de relieve que toda cosa real es ambivalente porque su realidad nos muestra que es más que ella misma. Hay un «más» del momento de realidad respecto de sus contenidos reales. Por eso la cosa real es a la vez «inmersión» en sí misma y «expansión» en más que sí misma. Tal imbricación estructural de ser «esta» realidad y a la vez presencia de «la» realidad es el «enigma constitutivo de toda cosa real»⁴⁵. Zubiri aclara que no estamos delante del enigma de la realidad como estamos delante de una cosa que vemos, sino que su presencia inmediata es una presencia direccional de «algo» que nos lanza hacia el término de este «hacia», es decir, hacia su fundamento o raíz: «(...) en la presencia inmediata del enigma nos hallamos lanzados 'hacia su raíz' en las cosas mismas. Es la realidad 'en hacia', y por tanto una intelección 'en hacia'. Hay, pues, una auténtica presencia de esta raíz, pero sólo 'en hacia'»⁴⁶. Porque el «más» no se encuentra por encima o fuera de una cosa real como poder de otra cosa real, sino que es inherente a la cosa real en tanto realidad y nos lanza hacia la realidad que así se apodera de nosotros. El énfasis está puesto por Zubiri en la posibilidad de la apertura indeterminada de los horizontes. Y la motivación es presentada en términos de la tensión generada por un apoderamiento del hombre por parte de la realidad.

La tesis zubiriana de que el «de suyo» nos impele, con abstracción de su contenido, implica una motivación para la explicitación de los horizontes indeterminados. Esta vinculación entre la horizonticidad vacía e indeterminada y la apertura de la

⁴² Henry, Michel, *La barbarie*, p. 127.

⁴³ *Ibid.*, p. 176.

⁴⁴ Henry, Michel, *Généalogie de la psychanalyse*, p. 396.

⁴⁵ Zubiri, Xavier, *El hombre y Dios*, p. 228.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 229.

realidad ofrece una indicación del alcance de la horizonticidad husserliana y una clave para la interpretación de la noción zubiriana.

Junto a problemas relacionados con la estructura y función de la horizonticidad, surge el problema de la motivación para ingresar una y otra vez en ella. La cuestión adquiere importancia si se tiene en cuenta que, respecto de la indeterminación del horizonte, no existen las motivaciones proporcionadas por la sedimentación de la experiencia pasada en una estructura de determinación. Cuando el desvelamiento de los horizontes no puede ser aclarado por la historia del yo, se ha de buscar una motivación en la tensión asociada con la vigilia, la vida, lo extraño o lo real. Y la misma horizonticidad permite hacer frente a la modificación de tensión, la interpelación, la sobrea-bundancia y el apoderamiento. Al tratar el «horizonte de efectos» u «horizonte eficaz»⁴⁷, Husserl señala, por ejemplo, que quienes participan en una tradición se encuentran en un «nexo efectuante» (*Wirkungszusammenhang*) porque la historia es siempre «eficaz» (*wirksam*) aunque lo sea de una manera oculta: «Los anteriores han actuado (*gewirkt*) sobre los posteriores y los en cada caso coetáneos han actuado inmediata o mediatamente sobre otros, personalmente o por medio de sus escritos en todas las gradaciones comprensibles»⁴⁸. Y distingue entre la reactivación impropia o mera recomprensión y la reactivación propia o adopción (*Übernahme*). Esta distinción no tendría sentido si la vida trascendental consistiera exclusivamente en una realización de fines subjetivos ajenos a la interpelación de lo extraño. La noción de reactivación propia en un horizonte de efectos, con la adopción que se une a la recomprensión, amplía la esfera del análisis trascendental para dar cabida a los fenómenos de excedencia del mismo modo que lo había hecho la noción de implicación intencional respecto de la limitación a lo dado con clara evidencia. Representa un avance análogo al de la inclusión de lo no dado en el análisis fenomenológico. En este nuevo paso se incluye también lo implicado pero no proveniente de mí. Con esta segunda inclusión, Husserl puede hablar de intenciones que se originan en otro de modo que «su intención se cumple por mi adopción», es decir, «opera 'dentro de mí', en mi ego, (...)»⁴⁹. Lo implicado que no surge de mí adquiere su plenitud en mí.

Las afirmaciones de Husserl sobre la eficacia del horizonte, y las aportaciones de la fenomenología posthusserliana sobre la excedencia, representan un enriquecimiento del análisis fenomenológico análogo al que se expone en los *Grundprobleme*. El paso adicional consiste para Husserl en incorporar al ámbito trascendental los efectos de la

⁴⁷ *Hua XIV*, p. 194; *Hua XV*, p. 412. Cfr. *Hua XXIX*, p. 373; y Husserl, Edmund, *Erfahrung und Urteil*, Hamburg: Claassen, 1964, pp. 320 ss.

⁴⁸ *Hua XXIX*, p. 538. Cfr. *Ibid.*, pp. 421 ss.

⁴⁹ *Hua XIV*, p. 222.

dimensión intersubjetiva introducida en este curso a través de la inclusión de los datos de la empatía. Esto no implica una contradicción con el sentido trascendental de la investigación porque, a través de la segunda reducción efectuada en esta experiencia de lo extraño, se muestra que la subjetividad trascendental es en realidad intersubjetividad trascendental. Ahora bien, la noción de horizonte eficaz no tiene que limitarse a la eficacia de otras subjetividades trascendentales, ya que, si concierne a la excedencia inherente a la lúcida vigilia, la interpelación de lo extraño, la sobreabundancia interior o la apertura indeterminada, también se mantiene en la esfera de la inmanencia y no implica una trascendencia que tenga que ser excluida en el sentido de la tercera acepción del § 30 de los *Grundprobleme*.

Sobre el colorido de la vida. Ensayo de caracterización preliminar

About the Colouring of Life. An Attempt to a Preliminary Characterization

ANTONIO ZIRIÓN QUIJANO

Instituto de Investigaciones Filosóficas,
Universidad Nacional Autónoma de México
México

El ensayo plantea de modo informal y casi coloquial la posibilidad de investigar fenomenológicamente el elemento de sentido o del horizonte afectivo que de manera provisional llama «colorido de la vida», y para ello hace una caracterización preliminar de esta noción, en la cual expone los diferentes modos de acceso a ella o de revelación de ella, y la distingue de nociones con las que podría confundirse: ambiente o atmósfera, estado de ánimo, etc. Finalmente, propone que el estudio de la peculiar inefabilidad del «colorido de la vida» debe ser parte de una fenomenología de lo inefable, que en cierto modo debe anteceder a la misma fenomenología del lenguaje.

The essay suggests in an informal and even colloquial way the possibility of investigating phenomenologically the element of sense or of affective horizon which provisionally we call the «colouring of life». For that purpose, it makes a provisional characterization of this notion, in which it explores the various ways of access to or revelation of it, and distinguishes it from other notions with which it could be confused: environment or atmosphere, mood, etc. Finally, it proposes that the study of the peculiar ineffability of the «colouring of life» must be part of a phenomenology of the ineffable, which, in a certain way, must be previous to the phenomenology of language.

Acta fenomenológica latinoamericana. Volumen I.

Actas del II Coloquio Latinoamericano de Fenomenología. Círculo Latinoamericano de Fenomenología, pp. 209-221.
Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2003.

Como algunos de ustedes saben, he iniciado apenas (o sería mejor decir, he concebido apenas) una investigación acerca de los sentidos que pueden denominarse extra-lingüísticos —aquellos sentidos no susceptibles de ser conceptualizados y por ende incommunicables, inefables. Debo decir que no tengo todavía ningunos resultados que presentar, o al menos ningunos resultados de suficiente importancia como para que valga la pena presentarlos. Pero no cancelé de plano mi intervención en el coloquio porque pensé que quizá valdría la pena hacer aquí el ejercicio de caracterizar en forma preliminar, y por lo tanto provisional, uno de los «fenómenos» que tendrá sin duda un lugar destacado en esa investigación y cuyo carácter escurridizo y un tanto enigmático fue lo que me motivó personalmente a emprenderla.

Procuraré hacer este ejercicio en una actitud natural e ingenua, y pospondré todo tratamiento descriptivo y analítico, rigurosa y profesionalmente fenomenológico, digamos, así como todo estudio de la bibliografía en torno a este tipo de cuestiones. Se trata por lo pronto, simple y exclusivamente, de que ustedes puedan identificar este «fenómeno» en su propia experiencia; y creo que sería mucho más difícil lograrlo si lo abordamos de entrada con un instrumental técnico-teórico previamente forjado y decidido, pues aunque esto quizá lo situaría muy bien dentro de cierto esquema conceptual o teórico, dentro de cierto «pensamiento», también correría el riesgo de sacarlo del marco en el cual se encuentra desde luego situado pretemáticamente, «antes de toda filosofía», que es el de nuestra vida vivida justamente de manera natural e ingenua —y de perderlo por ello de vista.

Pero además, la consideración de ese esquema teórico, que tendría que ser —de acuerdo con una convicción bien firme pero que no voy a justificar aquí— el de la fenomenología husserliana, requeriría tener más o menos escombrado el ámbito teórico en que este tipo de «fenómenos» tendría que colocarse, que es el de la intencionali-

dad afectiva, sentimental, o, en general, no-objetivante, y más específicamente, el de sus formaciones pasivas, el de sus peculiares habitualidades y sedimentaciones, el de sus propios horizontes. Pues hay en este terreno diversos puntos problemáticos y de interpretación que no parecen todavía suficientemente allanados por la crítica y que encima se tocan con cuestiones fundamentales como la delimitación misma de las esferas de la razón (dóxico-teórica, emotivo-valorativa y volitivo-práctica), la conciencia del tiempo, la identidad del sujeto, la vida intersubjetiva, etcétera. Roberto Walton ha escrito recientemente que estamos particularmente necesitados de investigaciones referentes a la naturaleza de los horizontes del sentimiento y los horizontes prácticos, pues aunque «ha habido estudios comprensivos en fenomenología relativos a los actos afectivos y de volición», no ha habido «muchos análisis cuidadosos de sus respectivas estructuras-de-horizonte»¹.

Por otro lado, es también afortunado que la manera de proceder que aquí seguiré me permita conocer sus reacciones y su orientación en esta etapa de la investigación, es decir, antes de que mis propios prejuicios y mis deficiencias de información delinee en ellos solos la vía que ella habrá de seguir. Así, además, nos ceñiremos, por cierto, a la idea (o la entelequia) de estos coloquios como unos talleres de pensamiento colectivo, conforme a la exigencia que la fenomenología impone, según Husserl, a los fenomenólogos: la de renunciar «al ideal de un sistema filosófico» y vivir «como trabajadores más modestos en comunidad con otros en pro de una *philosophia perennis*»². En última instancia, quizá no sea utópico esperar alguna ayuda de su parte para darle a estos temas su lugar dentro de lo que Klaus Held ha llamado la «asignación de tareas de una ciencia fenomenológica del mundo de la vida»³; pues pienso, en efecto, que, pese a su poca sustancia aparente, y quién sabe si real, su descripción y comprensión deberán sin duda incluirse entre los objetivos de esta ciencia.

Una vez hechas estas observaciones, y respetando la *epojé* profesional que nos hemos impuesto, vayamos al grano.

¹ Walton, Roberto, «The Phenomenology of Horizons», en: Crowell, S., L. Embree y S. J. Julian (eds.), *The Reach of Reflections: Issues for Phenomenology's Second Century*, Vol. 2, Boca Raton, FL: Electron Press, 2001, p. 245.

² Husserl, Edmund, *El artículo de la Encyclopaedia Britannica. Seguido de la versión de Ch. V. Salmon publicada por la Enciclopedia y del ensayo «El artículo de la Encyclopaedia Britannica de Husserl y las anotaciones de Heidegger al mismo» de Walter Biemel*, traducción y edición A. Ziri6n. Cuadernos, México: UNAM, Instituto de Investigaciones Filos6ficas, 1990, p. 82.

³ Cfr. Held, Klaus, «Horizonte y costumbre. La significaci6n del tiempo para la ciencia husserliana del mundo de la vida», traducci6n de L. Rabanaque, en: *Philosophia. Revista del Instituto de Filosofía de Mendoza*, (en prensa).

En un momento dado, miramos hacia atr3s. Tal vez viv3amos en otra calle, en otro barrio, en otra ciudad. Recordamos una esquina, unas cuantas fachadas de casas o edificios, el color de las baldosas, el ruido de la tintorer3a de al lado, el olor que la lluvia dejaba en el pavimento. Algo como eso, y si nos lo proponemos, muchas otras cosas semejantes. El entorno era entonces diferente del entorno en que se desenvuelve ahora nuestra vida. Pero eso no era todo, claro est3. Viv3amos con otras personas, quiz3 con nuestros padres, o solos, o la familia ten3a una composici3n distinta de la que tiene ahora. No se hab3a casado la hermana, o era el a3o en que nuestro hermano estuvo internado en provincia, est3bamos reci3n casados, no ten3amos hijos. Hac3amos otras cosas. 3bamos a otra escuela que quedaba lejos y ten3a otro horario. Sal3amos muy tarde de clases. Muchas veces estaba lloviendo. Ten3amos que apresurarnos a tomar el 3ltimo tranv3a. Casi siempre nos acompa3aba el amigo Fulano, que no viv3a muy lejos de nosotros. Se escuchaba otra m3sica en la radio. La vida era diferente. O era mucho, muy diferente. Y podr3amos seguir puntualizando las diferencias en la medida en que la memoria nos lo permita. Normalmente no nos lo permite mucho o, m3s bien, nosotros no nos esforzamos lo suficiente. Pero tampoco es necesario que lo hagamos para captar, por encima de todas esas diferencias, o por debajo de ellas, en una como fulguraci3n casi siempre fugaz, ese peculiar «sabor», o esa peculiar «coloraci3n» que la vida ten3a entonces. Digo por encima, o por debajo, de cada una de esas diferencias, es decir, de cada uno de los rasgos o elementos de que se compon3a entonces nuestra vida. Pero esto es impreciso. Porque est3 en ellos, no encima o debajo o al lado; s3lo que no en uno solo de ellos.

Podemos seguir viviendo en la misma casa. Quiz3 hemos vivido toda la vida en ella. Pero antes sal3amos con frecuencia a caminar; ahora no lo hacemos nunca. Antes sac3bamos la guitarra los s3bados en la noche y nos desvel3bamos cantando con un grupo de amigos. Era aqu3 mismo, en esta sala en la que ahora no sucede nunca nada semejante porque esos amigos se han alejado o porque la mujer con que ahora vivimos odia la guitarra y ama el sue3o, o porque la madre est3 enferma y hay que guardar silencio. Tambi3n el vecindario ha cambiado. Las tiendas son otras; ya no est3 la papeler3a donde compr3bamos las estampas para llenar los 3lbumes de los campeonatos mundiales de f3tbol, y adem3s ahora ya no nos interesa llenar de estampas ning3n 3lbum. Le hemos encontrado gusto a la m3sica cl3sica. Son otros tiempos. En la misma casa, la vida es distinta. Es inconmensurable la cantidad de min3sculos cambios que se van acumulando en la vida, que van entre todos model3ndola. En el entorno, que es de m3ltiples dimensiones; en nuestras relaciones con 3l, con los dem3s, con nosotros mismos; en nuestras actividades, aficiones, esperanzas, temores, expectativas, sue3os, recuerdos; en todo lo que hace la vida se presentan constantemente cambios innumerables. Pero no es preciso recorrerlos uno a uno para apreciar que su singular combinaci3n le da a la vida, a cada momento, cierto «cariz», cierto «aroma»,

cierta «textura». Es como si se resumieran todos ellos, como por sí mismos, en lo que antes llamé el «sabor» o el «color» de la vida. Esto es lo que a falta de mejor nombre vengo llamando desde hace años, para mis adentros y en conversaciones informales, el «colorido de la vida».

La vida se compone de mil y un ingredientes, o con una metáfora más clásica, la vida se teje de mil y un hilos que se entretujan de mil y una maneras. Cada uno ellos, individualmente, tiene su propio «color», su propia «textura», su propia «calidad»; cada uno de ellos nos «afecta» o nos «toca» de un modo único. Algunos de ellos resaltan o «pesan» más que los demás: estamos enamorados, o tenemos un hijo enfermo, o acometemos una empresa hazañosa, o acabamos de fracasar en ella. Hay aquí o allá grandes destellos, iluminaciones, deslumbramientos. O nos hundimos en la penumbra. Todo parece ennegrecerse en un momento. Pero no todo es así. Y además, también estamos «ánimicamente concernidos» —para utilizar la atinada expresión de Agustín Serrano de Haro— con lo minúsculo, con lo insignificante, con lo neutro: esto tiene también su peculiar «color»: este color neutro, anodino, el color de lo que «no me dice nada», de lo que es para mí «como si no existiera». También los pálidos colores de estos hilos ofrecen su aportación al colorido de la urdimbre total. ¿Hay también un peculiar concernimiento anímico referido a la trama resultante? ¿O de qué modo vienen a conjugarse unos con otros, o a sumarse unos a otros, todos aquellos «colores» individuales? A cada momento, en todo caso, tenemos un juego singular, absolutamente único de luces y de sombras, de colores y de palideces: éste es el «colorido». Nunca un solo color; siempre una síntesis de colores que tiene su propio color.

Recordemos —sin abandonar nuestra *epojé* profesional, sólo por hacer una cómoda referencia libresca— el célebre § 27 de *Ideas I*: las cosas «pertrechadas» con «caracteres de valor», «bellas y feas, elegantes y ramplonas, agradables y desagradables»; las cosas como «objetos de uso, la ‘mesa’ con sus ‘libros’, el ‘vaso’, el ‘florero’, el ‘piano’». Y aquellos caracteres de valor o estos caracteres prácticos «son inherentes constitutivamente a los objetos que ‘están’ ‘ahí delante’ en cuanto tales, vuélvame o no a ellos». Y lo mismo vale «también para los hombres y animales de mi entorno. Son ellos mis ‘amigos’ o ‘enemigos’, mis ‘servidores’ o ‘jefes’, ‘extraños’ o ‘parientes’, etc.»⁴.

Podemos suponer que esta caracterización envuelve también aquel carácter o dimensión de carácter que podría llamarse (en un sentido muy amplio) el «carácter afectivo» o la «coloración afectiva», por la cual la cosa (o la persona, el animal, el suceso,

⁴ Husserl, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro primero: Introducción general a la fenomenología pura*, contiene el Epílogo, traducción de J. Gaos, México: FCE, 1997, pp. 64-65.

la relaci6n, el estado de cosas, etc.) no es s6lo ella misma —vuélvame o no a ella—, agradable o desagradable, agraciada o desgraciada, sino adem6s significa algo «para m6», me «dice» algo a m6, tiene para m6 un aura de «sentido», un halo o una orla de «color», de «aroma» o de «sabor» y que s6lo puede tener cuando est6 puesta en cierta relaci6n conmigo mismo, delimitada espacial y temporalmente o de alguna otra manera. Gracias a este peculiar car6cter o sentido, la cosa no solamente es ella lo que es (un muro, una mesa, una arboleda), y no es solamente tambi6n fea o hermosa, ruin o sublime, ella sola, por decirlo as6, sino que ocupa adem6s, o «por encima de ello», un «lugar» 6nico en *mi* vida, en *mi* mundo; «resuena» en *mi* de una manera peculiar, 6nica, singular, como s6lo ella puede hacerlo, por encontrarse en el «momento» y el «sitio» en que se encuentra, aqu6 y ahora, dentro de *mi* «biograf6a», dentro de *mi* «geograf6a afectiva», o dentro del campo de *mis* «significatividades», de *mis* «valores propios» e «individuales», gracias a mi «concernimiento an6mico» con ella. Entra aqu6 toda la gama de lo que en la vida diaria se llama «valor sentimental».

Lo que en el c6lebre pasaje no est6 en todo caso decidido es si toda cosa, toda persona, todo animal, que forme parte de mi vida, o mejor dicho, de mi mundo, o, en otros t6rminos, que sea objeto de alguna representaci6n m6a, posee ya por eso alg6n car6cter o coloraci6n afectiva. Parece que habr6a que recurrir m6s bien a Brentano para encontrar una postura que lo sostenga. Pero esto es aqu6 secundario y lo dejamos entre los par6ntesis de nuestra *epoj6* profesional. En todo caso, esto es lo que vengo sosteniendo: no s6lo la pluma que me regal6 mi padre el d6a de mi graduaci6n, sino tambi6n la pluma que me acerca el mesero para que firme la cuenta en el restor6n y que apenas miro, la m6sera flor que mal adorna la mesa, o el mismo mesero desgarbado y so6oliento, tienen o cobran un «valor sentimental», una «coloraci6n afectiva», o abreviadamente, un «color», que es s6lo suyo, y que es s6lo suyo, adem6s, solamente para m6, y solamente para m6 en ese preciso lugar y momento.

La met6fora del color sirve s6lo relativamente. Hay en ella algunos problemas involucrados que no podemos revisar aqu6. Sin embargo, es moneda de uso corriente y sirve mejor que otras para localizar el «fen6meno» del «colorido de la vida» sobre el que estoy queriendo llevar su atenci6n. Pero no le llamo «color», sino «colorido», en parte para distinguirlo del que tienen las «cosas» (en sentido ampl6simo) individualmente consideradas. Precisamente, todo estriba en ver que no solamente cada una de esas «cosas» con las que nos enfrentamos en la vida tiene siempre y en todo caso alg6n «color» peculiarmente suyo, por tenue que sea, por cambiante que sea, sino tambi6n la vida en pleno, o el mundo en ella y de ella, se ti6e a cada momento y en cada una de sus situaciones de un «car6cter afectivo», de un «color». 6ste es, pues, el «colorido».

Ahora bien, lo primero que se advierte al advertir el colorido es justamente lo dif6cil que resulta advertirlo. Hasta hay razones para pensar que forma parte precisamente de ese tipo o grupo de fen6menos que gustan de andar ocultos. Ocultos quiz6

más para los filósofos que para los poetas o novelistas; pero esto lo discutiremos a su tiempo, que no es el tiempo de hoy. En todo caso, el «colorido de la vida», a pesar de su nombre, no parece muy visible. Sin embargo, hay ciertas experiencias que, bien miradas, lo dan a conocer con suficiente claridad... Señalaré tres de ellas. Ellas nos ayudarán, además, a plantear el problema de la relación que hay entre este «colorido de la vida» como tal, y sus formas de manifestarse, relación que tiene sus misterios.

La primera experiencia es la que, si no era célebre desde antes, Proust elevó a tal fama que ahora es común asociarla con su nombre: la experiencia de la evocación de la infancia producida por la magdalena remojada en una cucharada de té. ¿Pero qué es lo evocado? Después de varios esfuerzos deliberados, el protagonista logra que «salgan» de su taza de té toda una serie de cosas, personajes, lugares y escenas que formaron parte de esa infancia. Pero unas cuantas escenas y personajes de la infancia no son la infancia. El mundo del niño, aunque se le volviera a presentar al adulto en todos sus detalles meramente objetivos, no sería el mundo que el niño vivió si le faltara el peculiar sentido afectivo que estoy llamando el colorido. En la experiencia memorativa que Proust relata, este colorido está presente ya antes de que surjan los auténticos recuerdos gracias al esfuerzo de la memoria, desde el primer sorbo de té que no produce más que un estremecimiento fugaz y una invasión de un «placer delicioso» que llena al yo, «como el amor», de una «esencia preciosa»⁵. Normalmente, en esos chispazos que duran sólo un instante, no se presentan a la memoria más que unos cuantos motivos o fragmentos de aquel mundo vivido: cierto patio, una escalera, la sombra de un muro, un coche de juguete, qué sé yo. Pero no es eso lo que golpea al yo; lo que lo golpea, embargándolo de nostalgia, de felicidad o de desconcierto, es la reproducción o la reviviscencia fulgurante, no del mundo, sino del colorido que tenía aquel mundo: que tenía y que acaso aún tiene... Es el colorido de la infancia lo que nos devuelve el gusto de la magdalena mezclada con té, o el olor de las mandarinas, o cierta tonada inesperada, o lo que funja en el caso como clave o cifra. Pero la revelación tiene lugar, muy claramente, en el contraste con nuestra vida actual, es decir, con el colorido de nuestra vida actual —que casi siempre es, sea dicho entre paréntesis, mucho más descolorida que la de la infancia.

(De paso menciono que de esta experiencia proustiana tratan algunos de los trabajos publicados en un reciente número de *Escritos de filosofía*, entre ellos el de Julia Iribarne. El tema del número, «Identidad y memoria», tiene claras ligas con el que aquí me ocupa. A su tiempo habrá que considerar las aportaciones de esos trabajos).

⁵ Proust, Marcel, *En busca del tiempo perdido, I: Por el camino de Swann*, traducción de P. Salinas, Madrid: Alianza Editorial, El Libro de Bolsillo, 1969, p. 61.

La segunda experiencia es tal vez m1s cotidiana. Pero no la ha vivido quien nunca ha so6ado, si esto puede suceder. La experiencia reveladora no es la de so6ar; ocurre, s6lo a veces, al relatar lo so6ado, o m1s bien, al intentarlo. Pues suele suceder que no podamos relatar el sue6o «tal como fue», «tal como lo viv6»... y que nos pese. Qu6 ganas de poder hacer entrar al otro en el propio sue6o, para que vea lo que era. Pero no se trata de poder reproducir, con ayuda de un aparato filmador acaso imposible, y el arte cinematogr1fico m1s depurado y fidedigno suplementado con la literatura m1s proustiana o carpentieranamente detallada, todas las escenas del sue6o; porque siempre quedar6 fuera la impresi6n que el sue6o nos ha dejado, el «ambiente» del sue6o, en fin, lo que propongo llamar mejor el «colorido» del sue6o. Esto es lo que del sue6o no se puede contar o comunicar por ning6n medio. Los sue6os tienen la capacidad de llevarnos a mundos extra6os, donde aparecen seres extra6os y suceden cosas extra6as, totalmente inhabituales: pero aun el sue6o menos extra6o, menos alejado de nuestra vida actual, puede tener un colorido propio que contrasta con el de nuestra vida actual. Es de nuevo este contraste el que pone de manifiesto el colorido.

La tercera experiencia es, como puede ya esperarse, la de un tercer contraste. Suele ocurrir en los viajes, y quiz1 m1s frecuentemente en el momento del regreso, cuando nos percatamos del contraste entre lo vivido en el viaje y la vida anterior al viaje y que ahora se nos presenta tambi6n como la vida que retomaremos una vez acabado el viaje. Por supuesto que los lugares, las personas, quiz1 los climas, la vegetaci6n, la arquitectura, la m1sica, las actividades eran en el viaje diferentes. Cada una de esas diferencias tiene su propia significaci6n. Pero adem1s, todas reunidas, se coagulan en una sola impresi6n o en una cualidad distinta, que ahora choca con la de la vida ajena al viaje. Lo revelador es este choque, pues los que chocan son dos coloridos, que en el choque se hacen mutuamente visibles. Pues en el choque no s6lo se revela el colorido que tuvo el viaje, el que est1 apenas acabando de tener la vida en el viaje, sino a la vez el de la vida anterior al viaje que se presiente acaso tambi6n como la vida posterior al viaje.

Estos ejemplos no son los 6nicos, y es de sealarse que tambi6n las experiencias reveladoras, como los coloridos mismos, pueden ser estrictamente individuales. Un rasgo com6n de ellas, que ya mencion6 antes y que merecer6a una consideraci6n detenida, es esa fugacidad con la que ocurren. A pesar de que sospecho que hay detr1s de ella algunas honduras que no podremos ignorar, de momento la tengo que dejar aqu6 en calidad de curiosidad, como un rasgo que parece simplemente com6n o muy frecuente. Pero el que no me parece un rasgo s6lo com6n y frecuente, sino esencial de la revelaci6n del colorido, o de su *percepci6n*, es el *contraste*. Como en la percepci6n de las cosas, en que 6stas se destacan contra un fondo u horizonte tambi6n c6sico, la percepci6n del colorido no parece poder darse sino contra el fondo, o en el horizonte, de otro u otros coloridos. Dicho de otra manera: por lo que parece, un colorido no puede darse

a conocer más que *desde fuera*, es decir, desde fuera de sí mismo y *a partir de otro*. Lo cual presenta un problema de gran alcance y que no podremos resolver aquí: quizá en realidad no hay más que coloridos recordados, o todo colorido no es más que una *huella*, la huella colorida que dejamos en nosotros mismos al ir viviendo, o la *resonancia* de la vida... Esto explicaría tal vez esa notable invisibilidad o transparencia con que se vive el colorido presente, si se le puede en tal caso seguir llamando así. Quizá haya más que una mera afinidad terminológica con las tesis que encierra la expresión de Ernst Bloch de la «oscuridad del momento vivido»⁶. El colorido que tiene nuestra vida ahora, o que tiene el mundo desde nuestra vida, se mantiene en la oscuridad. Mañana lo conoceremos. El colorido necesita distancia, es decir, tiempo; pero lo que trae el tiempo es, precisamente, un nuevo colorido con el que el anterior contrasta. Pero se resuelva este problema como se resuelva, en todo caso habrá que distinguir entre el modo de vivir un colorido presente y la captación de un colorido pasado, la cual parece ser su auténtica manifestación.

Cobra interés en este punto el tema de la relación entre coloridos sucesivos. Pues está claro que los coloridos son *momentáneos* como la vida que colorean, y que se enclavan en las *situaciones* o, si se prefiere, en las *circunstancias* por las cuales esa misma vida atraviesa o en las cuales va sucediendo. En transiciones normalmente paulatinas, y también ellas prácticamente invisibles, pero en algunas ocasiones bruscas y bien notorias, un colorido cede el lugar a otro. Fácilmente se comprende que un viaje, una mudanza, un nuevo trabajo, una nueva relación personal, cualquier modificación «significativa» del entorno traiga normalmente consigo una alteración correspondiente del colorido. Es digna de atención la manera como esto sucede, que tiene muchas variantes. Y también es variable el modo como nos percatamos del cambio. A veces esto no ocurre de inmediato. A veces hay que esperar algún suceso que nos dé la «clave». Hasta puede suceder que nos esforcemos sin darnos cuenta por seguir viviendo dentro de un colorido ya muerto.

Ha quedado también implícitamente dicho que todo colorido forma parte de una cadena o corriente de coloridos: aunque en el extremo podría hablarse de coloridos instantáneos, momentáneos, los coloridos tienen también sus modos de conservarse, de perseverar, y los coloridos sucesivos tienen sus modos de reunirse y recogerse en un solo colorido de un momento más amplio. El colorido de un largo viaje termina recogiendo los de sus diferentes tramos o etapas, y éstos a su vez los de cada uno de los días. Siempre es posible, sin embargo, que algún quebranto rompa el suave sucederse de la serie.

⁶ Bloch, Ernst, *El principio esperanza*, tomo I, traducción de F. González Vicen, Madrid: Aguilar, 1977, pp. 283-313.

El enclave de los coloridos en momentos, situaciones o circunstancias se extiende tambi6n a «espacios» y «lugares», o a lo que podr6amos llamar, apropi6ndonos de la expresi6n de Alfred Schutz pero emple6ndola en un sentido distinto del suyo, «6mbitos finitos de sentido»: el umbral de la casa, el comedor, la casa entera, el vecindario, el camino de la casa a la escuela o al trabajo, la esquina en que se re6nen los amigos, el mercado y cada uno de sus puestos, el parque y cada uno de sus rincones. Quiero decir, la vida cobra un colorido distinto en cada uno de estos 6mbitos y por ser vivida en 6l; pero este colorido no es en realidad m6s que una fase del colorido entero que se conforma con m6ltiples fases provenientes de m6ltiples dimensiones. Cualquier colorido puede pasar a conformar un colorido «mayor»; cualquiera puede disgregarse en algunas de sus «fases». Hay entonces, a la vez, una pluralidad interna de coloridos en cada colorido y una pluralidad externa de coloridos en una corriente de coloridos. Pero todo esto habr6 que exponerlo m6s detenidamente; aqu6 s6lo trato de insinuar la complejidad del asunto y de la tarea de su an6lisis y descripci6n.

Ahora bien, podr6a sugerirse la posibilidad de concebir la «sensaci6n» o el «sentimiento» de colorido (el hecho mismo de vivirlo) como un campo sentimental, cuyas modificaciones ser6an los sentimientos y emociones particulares (tanto no-intencionales como intencionales). As6 como tener una sensaci6n t6rmica (calor en la superficie de la piel) puede entenderse como una acentuaci6n en cierta direcci6n y grado del campo t6rmico de sensaci6n, as6 tener una emoci6n o afecci6n consistir6a en una acentuaci6n en cierta direcci6n y grado del campo sentimental o afectivo. Pero si entendemos el colorido de esta manera, muy probablemente lo estamos confundiendo con lo que normalmente se llama estado de 6nimo o temple de 6nimo. Establecer esta diferencia es crucial, sobre todo en vista de las connotaciones de este concepto en algunas filosof6as fenomenol6gicas. Lo que llamo el colorido de la vida no es el estado de 6nimo que necesariamente se vive a cada momento, si se entiende el estado de 6nimo como un estado plenamente subjetivo, el estado de la afectividad o del campo afectivo en cada momento. Pues el colorido no es c6mo yo me siento: es c6mo veo las cosas, c6mo el mundo se colorea por la manera como «lo vivo» y como me afecta... Desde luego que el color que pongo en las cosas puede depender en buena medida de mi estado de 6nimo, y por ello es un tema digno de estudio —si estas cuestiones del colorido de la vida son en absoluto dignas de estudio— el de la relaci6n entre el estado de 6nimo y el colorido. Pero en todo caso, aunque el estado de 6nimo sea uno de los factores m6s importantes en la conformaci6n o determinaci6n del colorido, no es de ninguna manera el 6nico: el colorido es, como he dicho, el resultado de una suerte de «suma», el destilado de un entramado afectivo de una complejidad incalculable, y nunca uno solo de los hilos, por intenso o fundamental que sea su color particular. Adem6s, el mismo estado de 6nimo puede «participar» en coloridos distintos, con lo que ya se est6 diciendo que puede repetirse, vivirse m6s de una vez. Estrictamente, esto

no puede ocurrir nunca con el colorido. Pero por otro lado, cabe muy bien la conjetura de que la «suma» no sea una mera «suma», es decir, de que la cualidad afectiva del colorido sea de una índole *sui generis*, nueva y distinta respecto de las cualidades de las emociones y afectos, de los temple y sentimientos que contribuyen a conformarlo.

No es preciso, por otra parte, explicitar que en la expresión «colorido de la vida» el término de «vida» está usado en el más común y corriente de sus sentidos. Pero sí conviene decir que, en este sentido, «vida» encierra una referencia, ciertamente muy poco precisa, al mundo —y «mundo» entendido, también, en su sentido más común y corriente—, de modo que «vida» es siempre vida en un mundo, y a veces más mundo vivido que vida mundana. Pero si el colorido es el colorido del mundo, aquí el mundo es desde luego el mundo de la vida, y no el mundo de la vida en común, sino el mundo de la vida individual, o, como podría también decirse, el mundo desde una vida. Esta interpenetración de vida y mundo, o de vivencia y objeto, cuando se trata de una vivencia afectiva y de sus efectos colorativos, se hace sentir incluso en el lenguaje que el mismo Husserl utiliza para referirse a ella. En un conocido pasaje de la «Quinta Investigación» en que se ocupa de la cuestión de la existencia de sentimientos intencionales, Husserl expone el proceso vivencial por el cual cierto suceso «aparece como recubierto por un velo rosado», y otro «como revestido del color de la tristeza»; pero al hacerlo, utiliza de la manera más natural (como lo hacemos todos) las expresiones «suceso feliz» y «suceso triste»⁷—como si no hubiera también aquí algo que explicar y desmenuzar analíticamente: pues los sucesos no son obviamente sujetos de alegría ni pueden experimentar ninguna tristeza.

Pero si el colorido de la vida es entonces también el colorido del mundo o de la circunstancia, ¿se identifica con lo que normalmente llamamos el «ambiente» o la «atmósfera» de un lugar, de una situación, de un «evento»? Sería instructiva una diferenciación completa; pero ateniéndonos aquí sólo a lo esencial, diremos que el ambiente es siempre una realidad colectiva, susceptible de ser compartida y vivida en común por un grupo de sujetos. Pero ya los diferentes modos individuales de «vivir» o de apreciar el mismo ambiente insinúan que el colorido es, en cambio, absolutamente individual e incompañable. Dos amigas participan del mismo ambiente de la misma reunión, pero la una lo vive desde la inquietud por el examen que presentará al día siguiente, y la otra desde el alivio de haber aprobado el examen que presentó por la mañana... Las variaciones en los coloridos dependen de diferencias de las que no podemos hablar más que haciendo referencia a sus posibles factores constitutivos o determinantes, fácilmente comprensibles para cualquiera —lo que no significa que el aná-

⁷ Husserl, Edmund, *Investigaciones lógicas*, tomo 2, traducción de M.G. Morente y J. Gaos, Madrid: Alianza Editorial, Alianza Universidad, 1982, pp. 509-510.

lisis completo de la situaci6n y de nuestra comprensi6n de esa variaci6n sea nada sencillo.

Cuando nos preguntamos por estos factores, se destaca en seguida una de las caracteristicas m1s notables del colorido, a saber, su funci6n omniabarcante u omnicompreensiva (y que hemos estado dando por supuesta en lo anterior). Nadie alegr1a, y yo menos que nadie, que la experiencia o la dimensi6n experiencial del colorido de la vida constituye ni la dimensi6n m1s profunda o fundamental de la existencia, ni la m1s elevada, ni la m1s significativa, ni la m1s «importante»; sin embargo, posee esta caracteristica que consiste en poder acoger o absorber en s1 todo otro tipo de experiencia, toda otra dimensi6n de la experiencia, todo conocer y todo sentir, todo hacer y todo querer, con tal que tenga para el yo lo que podr1a llamarse «valor» o «significaci6n afectiva». Por lo que parece, puede aportar algo al colorido cualquier vivencia o fragmento de vivencia de cualquier regi6n o 1mbito: de las estructuras y la organizaci6n perceptiva y cognoscitiva (intelectual o de la raz6n te6rica) de todo nivel y categor1a (sea que haya que describirlas a la manera de Husserl o de otra manera); de las estructuras y la organizaci6n de la vida emotiva y valorativa de todo nivel y jerarqu1a (sea que haya que describirlas a la manera de Scheler o de otra manera); de las estructuras y organizaci6n del tener, el poder y el valer (sea que haya que describirlas a la manera de Ricoeur o de otra manera); el de las estructuras de la vida intersubjetiva, de la vida en comunidad (sea que haya que describirlas a la manera de Schutz o de otra manera); etc6tera. Todo ello, y mucho m1s, no puede m1s que presuponerse aqu1; el tema general de la integraci6n del colorido, as1 como los detalles de la manera como cada tipo de factores hace su aportaci6n, junto con la posibilidad de hablar de una variedad de coloridos o de tipos de colorido de acuerdo con las variedades de factores y de acuerdo con su «peso» relativo en la conformaci6n del colorido, tiene que ser asunto de una investigaci6n particular. Aqu1 se comprende tambi6n la cuesti6n de qu6 requisitos tienen que cumplirse para que una experiencia o dimensi6n experiencial sea integrada en el colorido, cuesti6n para la cual no tengo ahora ninguna respuesta, fuera de la mencion formal y abstracta de aquel «valor» o «significaci6n afectiva» —pero esta noci6n misma no est1a a1n bien definida y a lo mejor hasta envuelve una petici6n de principio. Vuelve entonces a presentarse la cuesti6n que est1a en el fondo de todo este asunto: ¿qu6 clase de afecto o de afectividad es la del colorido? y ¿es la misma en su vivencia presente que en su manifestaci6n?

Pero quiz1a la comprensi6n y an1lisis 1ltimo de estas cuestiones tengan que postergarse mientras no contemos con lo que podr1amos llamar una fenomenolog1a integral, concret1sima o sint6tica, la cual tendr1a como condici6n la previa resoluci6n de todas las cuestiones de la fenomenolog1a est1tica, de la fenomenolog1a gen6tica, e incluso, si la hay, de la fenomenolog1a generativa, y de toda otra fenomenolog1a que se ocupe s6lo de alguna «parte abstracta» o de una sola esfera, dimensi6n o formalidad de la vida de

la conciencia, para poder enfrentarse a la tarea de describir la síntesis concreta de todas las «partes», «elementos» y «dimensiones» en la vida concreta, y entender por fin el «sentido que el mundo tiene para todos nosotros ANTES de todo filosofar»⁸. Pues en efecto, parece que sólo en esa síntesis, o por ella, o con ella, sucede, ocurre o brota el «colorido de la vida».

Para terminar, una palabra sobre la falta de palabras: el colorido de la vida es de esas cosas que, para decirlo con Alfonso Reyes, «padecen de inexpresibilidad secreta y de claustro solitario»⁹. Desde luego el colorido vivido, si a fin de cuentas hemos de aceptarlo, pero también el colorido en su revelación o manifestación memorativa (la «huella» o la «resonancia» del colorido), que es innegable, pertenecen al ámbito de lo inefable. Su cualidad, su sentido peculiar, es inconceptualizable. Pero no por ello ha de revestirse el colorido de la prestigiosa aura de los habitantes comúnmente admitidos en ese ámbito de lo inefable —que son las experiencias místicas—, sino que conserva, junto con los sentidos de muchas otras vivencias o momentos de vivencias de las que aquí no hemos hablado, toda su humildad y su carácter ordinario y cotidiano. Y sin embargo, en un sentido no muy difícil de ver pero que aquí no puedo mostrar, constituyen con ellos un sustento y trasfondo, un permanente horizonte indispensable para toda expresión y comunicación. Hoy parece que no es ya preciso defender los derechos de las experiencias pre-predicativas ante el avasallamiento de los variados, y variadamente acrílicos, «giros lingüísticos». Pero sentimos que aún falta reconocer plenamente que no todas las experiencias «extra-predicativas» son «pre-predicativas», y que no es su ingreso en el lenguaje lo único digno de estudio, sino que para comprender el lenguaje es igualmente importante, y hasta esencial, comprender la presencia y la función de su abigarrado, constante y siempre mudo horizonte «extra-lingüístico». Por ello, la fenomenología de la expresión y del lenguaje tiene que encontrar cabida para una fenomenología de lo inefable, y no solo de los coloridos inefables, sino de lo inefable en todas sus especies, no como si le concediera de mala gana una gracia a un advenedizo, sino como una condición vital para realizarse ella misma.

⁸ Husserl, Edmund, *Las conferencias de París. Introducción a la fenomenología trascendental*, traducción de las conferencias, la sinopsis de Husserl y la versión francesa de la sinopsis; contiene glosario; presentación, traducción y notas de A. Zirión. Cuadernos, México: UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas, 1988, p. 47.

⁹ Reyes, Alfonso, «El deslinde. Apuntes para la teoría literaria», en: *Obras completas de Alfonso Reyes*, México: Fondo de Cultura Económica, 1963, p. 159.

Ponencias

El enigma de la trascendencia y la intersubjetividad*

The Enigma of Transcendence and Intersubjectivity

MARIANA CHU GARCÍA

Pontificia Universidad Católica del Perú
Perú

El enigma de la trascendencia es el resultado de la interpretación moderna del conocimiento, interpretación que, basada en una concepción dualista de las nociones de immanencia y trascendencia, desemboca en el solipsismo. En este sentido, el enigma de la trascendencia es también el de la intersubjetividad. La autora sostiene que la reinterpretación husserliana de los conceptos de immanencia y trascendencia permite resolver no sólo el enigma de la trascendencia, sino también el de la intersubjetividad. Ello es posible porque la ampliación del ámbito de la immanencia, de manera tal que éste incluye también a las presentificaciones, como la empatía, supone entender la reducción fenomenológico-transcendental como reducción a la intersubjetividad.

The enigma of transcendence is the result of the modern interpretation of knowledge which, based on a dualist conception of the notions of immanence and transcendence, leads to solipsism. Therefore, the enigma of transcendence is also the enigma of intersubjectivity. This paper holds that the reinterpretation done by Husserl of the concepts of immanence and transcendence allows not only, to solve the enigma of transcendence but also the one of intersubjectivity. This is possible because the extension of the field of immanence to include also presentifications, such as empathy, implicates understanding the phenomenological-transcendental reduction as a reduction to intersubjectivity.

Acta fenomenológica latinoamericana. Volumen I.

Actas del II Coloquio Latinoamericano de Fenomenología. Círculo Latinoamericano de Fenomenología, pp. 225-235.
Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2003.

* La presente ponencia es una adaptación de la tesis para optar el título de magíster «El otro y la esfera primordial. Reflexiones en torno de la intersubjetividad en las *Meditaciones cartesianas*», Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2002.

Una de las ideas que caracteriza a la fenomenología husserliana es la necesidad de reinterpretar la vida subjetiva. Ello responde a que Husserl advierte que la concepción moderna del conocimiento genera el enigma de la trascendencia. La intención de nuestra ponencia es mostrar que la reinterpretación husserliana de los conceptos de inmanencia y trascendencia permite resolver no sólo el enigma de la trascendencia, sino también el de la intersubjetividad. Creemos que ello es posible porque la ampliación del ámbito de la inmanencia, de manera tal que éste incluye a las presentificaciones, permite entender la reducción fenomenológico-trascendental como reducción a la intersubjetividad. Hemos dividido nuestra ponencia en tres secciones. En la primera, abordaremos el enigma de la trascendencia, la distinción husserliana entre dos sentidos de inmanencia así como el enigma de la intersubjetividad. En la segunda, analizaremos el tercer sentido de inmanencia y lo que éste implica respecto de la posibilidad de aplicar la doble reducción a las presentificaciones para, en la última sección, concentrarnos en el lado de la empatía.

§ 1.

Como decíamos, Husserl advierte que la interpretación moderna del conocimiento, basada en una concepción naturalista y dualista de las nociones de inmanencia y trascendencia, convierten al conocimiento en un enigma. Así, en la primera lección de *La idea de la fenomenología*, nos dice: «El conocimiento, en todas sus formas, es una vivencia psíquica; es conocimiento del sujeto que conoce. Frente a él están los objetos conocidos. Pero ¿cómo puede el conocimiento estar cierto de su adecuación a los objetos conocidos? ¿Cómo puede trascenderse y alcanzar fidedignamente los objetos? Se

vuelve un enigma el darse de los objetos de conocimiento en el conocimiento, que era cosa consabida para el pensamiento natural»¹.

Ahora bien, si la posibilidad de que el conocimiento alcance el objeto, su trascendencia, se ha vuelto un enigma, entonces no basta asumir la existencia y el saber de lo trascendente para explicar cómo es posible conocerlo o cómo se da la experiencia del conocimiento. Más aun, no podemos apoyarnos en la actitud natural, ni en sus métodos, para resolver el enigma de la trascendencia, pues sólo permaneceríamos en un círculo. Por el contrario, es necesario desarrollar una teoría del conocimiento que no suponga nada como «previamente dado» y que se dé a sí misma un conocimiento que no pueda ponerse en cuestión.

Con este requisito, es posible que la idea cartesiana de la indubitabilidad del *cogito* sea un adecuado punto de partida, pues, en tanto «datos absolutos», las vivencias tienen un carácter inmanente². La intención de Husserl será analizar en qué sentido la inmanencia de las *cogitationes* nos puede ofrecer este punto de partida, el mismo que se afirma como absoluto en la medida en que no requiere de lo trascendente para darse. Sin embargo, Husserl encuentra dificultades en el punto de partida cartesiano, pues se percata de que en él parecen confundirse dos sentidos de inmanencia y trascendencia. Inmanente en el primer sentido es lo que pertenece a la vivencia o *cogitatio* en tanto ingrediente de la conciencia, en esa medida, todo lo psíquico. Frente a esto, lo trascendente es aquello que no es ingrediente de la *cogitatio*, lo físico y también lo ideal³. En el segundo sentido, inmanente es lo *dado absolutamente*, digamos, lo *actualmente* dado y, por lo tanto, *evidente*, mientras que lo trascendente es lo no evidente, lo no dado absolutamente. Con ello, algunas vivencias, que en el primer sentido son inmanentes, no lo son en el segundo sentido, es decir, no son evidentes, pues existen vivencias conscientes (como un dolor de muelas o una sensación de angustia) e inconscientes (como sensaciones que constituyen el trasfondo de sensaciones) que, en tanto no evidentes, son trascendencias reales (*reellen*), es decir, trascendencias en el ámbito de la inmanencia.

El primer sentido de las nociones de inmanencia —a la que más adelante Husserl denomina «inmanencia real (*real*)»— y de trascendencia mantiene presupuestos naturalistas, pues se identifica la inmanencia con lo interior y la trascendencia con lo exterior, de modo que nos hallamos en un modelo dualista. Entendiendo la inmanencia y

¹ Husserl, Edmund, *La idea de la fenomenología*, traducción de Miguel García-Baró, Madrid: FCE, 1989, p. 29.

² Cfr: *ibid.*, p. 41.

³ Ni el objeto físico percibido ni las idealidades, por ejemplo, matemáticas son parte ingrediente de las vivencias psíquicas.

trascendencia en este sentido, la teoría del conocimiento tradicional se pregunta cómo alcanzar lo que no es un ingrediente de la vivencia, mientras que si asumimos el segundo sentido, habría que preguntarse, según Husserl, cómo es posible el conocimiento evidente, la dación evidente del objeto.

El enigma de la trascendencia surge, entonces, cuando en el pensamiento natural se confunden ambos sentidos y ambas preguntas; de modo más preciso, se produce porque la teoría tradicional del conocimiento reduce el segundo sentido de inmanencia al primero, pues asume que lo único que puede darse de modo evidente es lo que es ingrediente de la vivencia, con lo cual todo lo que no es ingrediente del acto cognitivo entra en la esfera de lo problemático. De manera que el modo en que el pensamiento natural plantea el problema trae consigo la imposibilidad de resolverlo.

Pero el enigma de la trascendencia no termina aquí. Éste es, al mismo tiempo, el enigma de la intersubjetividad, pues la consecuencia de la reducción del segundo sentido de las nociones de inmanencia y trascendencia al primero es el solipsismo. Si lo único que puede darse actualmente, si lo único que puede ser evidente es lo presente en la *cogitatio* como ingrediente, entonces no hay modo de ir más allá de nuestras vivencias, estamos encerrados en nuestra conciencia. No es posible, planteado así el problema, que los actos cognitivos alcancen no sólo a lo trascendente, sino también a los otros sujetos. Desde el inicio, Husserl considera —aunque demorará años en probarlo— que el correlato de las situaciones objetivas no puede ser un sujeto aislado, sino sólo la intersubjetividad. Dicho de otra manera, sólo el consenso en la comunidad de científicos hace que estas situaciones tengan el carácter de objetivas y que, en este sentido, sean válidas para todos. Husserl intentará mostrar los pasos que conducen de la objetividad a su correlato subjetivo en la experiencia de un sujeto, y de allí a la experiencia compartida. Sin embargo, esto no es posible si planteamos las cosas como lo hace el pensamiento natural, pues cómo encontrar este correlato intersubjetivo si lo único que podemos tener como evidente es la propia corriente de vivencias.

Así pues, el enigma de la intersubjetividad no es sólo una consecuencia secundaria del enigma de la trascendencia; por el contrario, ambos enigmas son dos caras de la misma moneda, dos aspectos del problema de la posibilidad del conocimiento; por ello, no basta distinguir ambos sentidos de inmanencia y trascendencia, tal como Husserl lo ha hecho, de modo que no identifiquemos la inmanencia evidente con la inmanencia ingrediente, pues en tanto que el conocimiento requiere del correlato de la intersubjetividad, debemos también resolver el enigma de la intersubjetividad.

Antes de abordar este enigma, precisemos un poco las nociones de inmanencia y trascendencia husserlianas. Así como Husserl denomina «inmanencia real» a la inmanencia ingrediente, denominará, en la cuarta lección de *La idea de la fenomenología*, «inmanencia intencional» a la inmanencia evidente. ¿Qué se incluye en la inmanencia intencional? Ya en la tercera lección, Husserl afirma que la referencia a lo trascendente

es un carácter interno del fenómeno⁴. Se trata del carácter intencional de los actos de la conciencia. Éstos tienen una *intentio*, y aunque el objeto no sea un ingrediente de ellas —es decir, no sea inmanente en el primer sentido— lo mientan⁵, y en este mentar les pertenece tanto el objeto mentado como el mentar mismo. De este modo, el ámbito de lo inmanente en el segundo sentido no se cierra una vez introducido el carácter intencional de toda vivencia, pues que el objeto no sea un ingrediente de los actos cognitivos no significa que no esté dado. Lo inmanente evidente o la inmanencia intencional no es sólo la *cogitatio* y su carácter intencional, sino también el objeto en tanto dado, pues, aunque suspendamos todo juicio sobre la realidad efectiva del objeto, la vivencia no deja de referirse a él. Así, Husserl no buscará encerrarnos en la esfera de las *cogitationes* en el sentido de inmanencias ingredientes, sino conducirnos a la esfera de lo dado en el modo en que se mienta para esclarecer el conocimiento como correlación entre los actos cognitivos, el sentido y el objeto de conocimiento.

Hasta aquí podemos concluir, en primer lugar, que al advertir las dificultades que se siguen de la interpretación natural del conocimiento, que reduce el segundo sentido de inmanencia y trascendencia al primero, Husserl distingue un sentido del otro, apoyándose en Descartes para entender la inmanencia como lo dado actualmente, es decir, como evidencia. Seguía así el camino cartesiano pese a diferenciar ambos sentidos. En segundo lugar, el enigma de la trascendencia implica, a su vez, el enigma de la intersubjetividad. Ahora bien, si tomamos en cuenta el primer punto, la distinción husserliana entre la inmanencia real y la intencional, diremos que, aparentemente, la experiencia trascendental está constituida por la esfera de la inmanencia en el segundo sentido —mis vivencias actuales y evidentes—. Pero, ¿si afirmamos esto, qué ocurre con el enigma de la intersubjetividad? ¿Qué consecuencias se siguen de entender la reducción trascendental como reducción a la inmanencia en el segundo sentido? ¿No está Husserl, igual que Descartes, atrapado en la evidencia de la propia conciencia? ¿Qué pasa, entonces, con las vivencias no dadas de modo absoluto, como las presentificaciones, y qué con los otros sujetos? ¿Son éstos trascendencias que no podemos explicar fenomenológicamente?

⁴ Cfr. Husserl, Edmund, *La idea de la fenomenología*, p. 57.

⁵ Cfr. *ibid.*, p. 67.

§ 2.

Como sabemos, Husserl aborda el tema de la intersubjetividad en la «Quinta meditación cartesiana»⁶. Su estrategia es explicar la constitución de sentido del sujeto extraño a partir de lo propio. Para ello, lleva a cabo una reducción a lo que denomina «esfera primordial». En este momento, no podemos entrar en los detalles de esta reducción, pero aclaremos su sentido. Así como es necesario desconectar toda trascendencia para describir los procesos subjetivos que la constituyen, ahora, porque queremos explicitar el sentido de lo extraño, del otro, debemos ponerlo entre paréntesis y describir la empatía en tanto acto intencional a partir del cual dicho sentido surge. El resultado de esta suspensión es la *esfera primordial*. Sólo desde ésta puede constituirse el sentido del sujeto extraño; de lo contrario, no sería extraño, no habría nada de qué extrañarse, pues lo extraño sólo tiene sentido respecto de lo propio.

Debería bastarnos, entonces, con preguntarnos qué entiende Husserl por «esfera primordial» y cómo a partir de ella se constituye el sentido del otro. Sin embargo, esto no es tan simple, no sólo por la ambigüedad, presente en la *VMC*, entre la aproximación estática y la genética a la esfera primordial⁷, sino también porque, aunque el análisis genético de la constitución del otro nos proporciona una descripción de la constitución de la vivencia empática misma, es decir, de su historicidad, en el caso del análisis estático —cuyo objetivo es describir cómo el otro se constituye como sujeto trascendental—, no encontramos una descripción del funcionamiento de la empatía en tanto presentificación. Ello requiere de la reducción intersubjetiva o doble reducción. Ésta, sin embargo, no es posible a partir de una reducción trascendental entendida al modo cartesiano, que deja las presentificaciones al margen de la inmanencia intencional.

Consciente de los problemas que implica limitar la inmanencia a su segundo sentido, Husserl la extiende, ya desde el curso sobre *Problemas fundamentales de la fenomenología* (1910/11), a un tercer sentido, que incluye ahora no sólo lo dado abso-

⁶ Cfr. Husserl, Edmund, *Meditaciones cartesianas*, traducción y estudio preliminar de Mario A. Presas, Madrid: Tecnos, 1997.

⁷ La ambigüedad radica en que Husserl realiza, sin previo aviso, dos reducciones a la esfera primordial: una desde la perspectiva estática y otra desde la genética, y, como consecuencia de ello, plantea dos sentidos de esfera primordial. En el primer caso, el objetivo es describir los procesos subjetivos a partir de los cuales se constituye el sentido del otro como sujeto trascendental. Este objetivo está, pues, supeditado al tema de la fundación de validez. En el segundo caso, Husserl reconstruye la génesis de la vivencia empática a partir de un análisis del carácter mundano del otro, es decir, a partir del tema de la corporalidad. Ello, empero, no significa que desde la perspectiva genética se abandone el carácter trascendental del sujeto extraño. Se trata, antes bien, de una estrategia diferente, pues el sentido trascendental del otro debe mostrarse a partir de la experiencia que tenemos de su cuerpo propio.

luta y actualmente, sino también los contextos potenciales de este núcleo de actualidad, es decir, lo potencialmente presente y siempre co-presente. De modo que lo trascendente en el tercer sentido consiste en lo que nunca es dado, ni actual ni potencial, lo cual no es otra cosa que la visión total de los infinitos aspectos del objeto. Ahora bien, la extensión del ámbito de la inmanencia convierte la reducción trascendental en reducción al tercer sentido de inmanencia que, lejos de limitarnos a nuestra propia conciencia, nos llama la atención sobre la necesidad de incluir en la esfera de la inmanencia el carácter intersubjetivo de nuestra experiencia y nos obliga a concebirla como reducción intersubjetiva. La extensión de la reducción a la intersubjetividad es, pues, paralela a la extensión del ámbito de la inmanencia.

Quisiéramos sostener que hablar de un tercer sentido de inmanencia equivale a concebir la intencionalidad siempre como intencionalidad implicativa de horizonte y que ello posibilita, por medio de la reducción intersubjetiva, un análisis intencional de las presentificaciones del que depende el análisis estático del otro en tanto subjetividad trascendental, es decir, en tanto co-constituyente de las unidades objetivas de sentido.

Como sabemos por el *a priori* universal de la correlación, el carácter implicativo de la intencionalidad de horizonte se manifiesta no sólo desde el punto de vista noemático, sino también desde el punto de vista noético. Veamos el caso de la percepción externa: si bien sólo un aspecto del objeto intencional me es dado actualmente, los otros son co-mentados, son potencialmente presentes como datos intencionales implicados en el escorzo efectivamente dado. Esta multiplicidad infinita de posibles modos de dación constituye el horizonte interno del objeto, que sólo podemos ir develando en el trasfondo del horizonte externo. De manera correlativa, desde el punto de vista noético, la vivencia percepción, referida al presente, supone no sólo la impresión, sino también la síntesis de ésta con la retención y la protención; por ello, lo presente, lo actual, no es nunca inmediato sino siempre sintético y duradero. De modo que la vivencia percepción es ella misma un horizonte temporal en el horizonte también temporal de la conciencia. Así pues, si bien la percepción es una experiencia directa del presente, ello no significa que la subjetividad trascendental tenga una experiencia de sí mismo en una dación inmediata y absoluta. Por el contrario, la estructura sintética e implicativa de la percepción supone que la subjetividad trascendental se da a sí misma en grados inmediatos, pero sobre todo mediatos de implicación intencional⁸. Por ello, de nuestra vida trascendental no podemos tener una evidencia inmediata y adecuada, mas sí una apodíctica.

⁸ Cfr. Husserl, Edmund, *Philosophie première. Théorie de la réduction phénoménologique*, tomo II, París: PUF, 1972, lección 53b, p. 241.

El carácter implicativo de la vida trascendental es más evidente aún cuando ya no hablamos de la percepción, sino de otros modos de intuición: las presentificaciones. Éstas se definen como modificaciones de la percepción, pues mientras ésta constituye originariamente el objeto y lo presenta en el modo de «mismidad ahí presente», las presentificaciones no se dirigen directamente a un objeto presente; por el contrario, en ellas el objeto tiene que traerse al presente, y ello de modo indirecto: el recuerdo lo hace en el modo de «mismidad ahí que ha sido»; la espera o expectativa, como «mismidad que será»; acto no posicional, la imaginación hace presente el objeto en tanto «mismidad ahí como si fuera».

Lo que nos interesa particularmente de las presentificaciones es que ellas se caracterizan por ser «actos que... encierran, a su vez, actos *en la forma de implicación intencional*, pero son actos del mismo yo»⁹. En esta medida, albergan una doble intencionalidad que exige del fenomenólogo una reducción trascendental doble. Mostremos, siguiendo a Husserl, el caso del recuerdo. Si en este momento yo recuerdo la imagen de una película que vi ayer, tengo al recuerdo como vivencia actual en la que traigo a la presencia al objeto intencional recordado, la imagen de la película, intencionada en un horizonte perceptivo en el que se incluye todo lo copercibido —las butacas delante de mí, las paredes del cine, etc.—. Pero, al mismo tiempo, en el objeto intencional encuentro mi yo pasado que, en ese momento pasado, ejecutaba el acto de ver. De esta manera, en el seno de mi propia vida trascendental encuentro la alteridad: mi yo actual que recuerda y mi yo pasado que recuerdo percibiendo¹⁰. Y lo mismo vale para las otras presentificaciones¹¹. Para develar la alteridad, no basta, entonces, una reducción trascendental dirigida a la vivencia actualmente ejercida; es necesaria una nueva reducción que, aplicada en el correlato objetivo de la vivencia actual, tiene la función de explicitar el aspecto subjetivo (el segundo yo, recordado, esperado o imaginado) implicado intencionalmente en aquél.

De este modo, la consideración como dato fenomenológico del ámbito de lo potencialmente implicado, es decir, de la inmanencia en su tercer sentido, supera la limitación de lo trascendental a la «mismidad presente» y es, en consecuencia, la condición

⁹ *Ibid.*, lección 47, p. 188. El subrayado es nuestro.

¹⁰ El recuerdo tiene aquí un papel fundamental, pues posibilita la síntesis de identificación de esos yoes en una misma corriente de vivencias. El sujeto se identifica como el mismo que en diferentes momentos tuvo tal o cual vivencia intencional, es decir, como el mismo yo en la multiplicidad de sus actos.

¹¹ En el caso de la espera, descubrimos en el objeto intencional un yo que será, con sus respectivos actos y correlatos objetivos; en el caso de la imaginación, un yo coimaginado. Obsérvese que dentro de las posibilidades de las presentificaciones está la del redoblamiento, por ejemplo, en la forma del recuerdo de un recuerdo, rememoración, y la de la yuxtaposición, en la forma del recuerdo de una espera. *Cfr.* Husserl, Edmund, *Philosophie première*, lección 47, pp. 186 ss.

de posibilidad de un análisis intencional de las presentificaciones. Pero, esto último sólo es posible efectuando una doble reducción. Sin embargo, aún no hemos mostrado cómo la reducción se extiende a la intersubjetividad. Para ello, la doble reducción debe aplicarse a la presentificación que intenciona al sujeto extraño, a la empatía.

§ 3.

Husserl nos advierte la necesidad de aplicar la doble reducción a la empatía en el § 39 de *Problemas fundamentales de la fenomenología*. Allí aparece la empatía como vivencia actual y, como su correlato, una conciencia empatizada, un segundo yo, sobre el cual podemos efectuar una segunda reducción¹². Si ello ocurre, la conciencia empatizada deja de ser sólo el objeto intencional de mi empatía, lo cual ya hace de ella un dato intencional mediato, para ser considerada como una segunda vida subjetiva trascendental con sus respectivos actos y correlatos intencionales.

¿Por qué ese segundo yo no soy yo mismo, tal como ocurre en el caso del recuerdo? Husserl se adelanta a esta pregunta señalando: «...ahora vale la ley de que, por principio, un dato *dado en empatía* y la correspondiente experiencia misma de empatía no pueden pertenecer a la misma corriente de conciencia, al mismo yo fenomenológico»¹³. Ello significa que, a diferencia del recuerdo o de la expectativa, si yo llevo a cabo una reducción en el correlato objetivo de esta mi presentificación actual, descubro otro yo, un yo co-presente, en el sentido de la simultaneidad; no un yo recordado, esperado o imaginado, sino una vida subjetiva que no es mía y cuyas vivencias no pertenecen a mi tiempo inmanente. Como se observa, esta ley, que podríamos llamar, siguiendo los comentarios al texto, principio de la «no asimilación intratemporal»¹⁴, subraya el carácter de simultaneidad de los yoes implicados en toda empatía: tengo, así, un ahora empatizante y un ahora empatizado.

Hay que señalar, sin embargo, que aunque una corriente de vivencias no puede asimilarse en otra, ambas pertenecen a un tiempo común que las engloba: el tiempo objetivo. Éste, no obstante, está suspendido desde la primera reducción fenomenológica y aparece como fenómeno también en el yo empatizado. Y lo mismo ocurre con la naturaleza y con todo objeto natural. De modo que cada punto del tiempo y espacio objetivos, cada objeto singular y la naturaleza en general están reducidos no sólo a las

¹² Cfr. Husserl, Edmund, *Problemas fundamentales de la fenomenología*, edición y traducción de César Moreno y Javier San Martín, Madrid: Alianza Editorial, 1994, § 39, p. 124.

¹³ *Loc. cit.*

¹⁴ Cfr. «Observaciones al texto principal», en: *ibid.*, pp. 229 ss.

experiencias reales y posibles que yo pueda tener de ellos, sino también a las del yo empatizado. Así pues, toda objetividad hace las veces de índice para mi sistema de posibles experiencias y para el sistema de posibles experiencias del yo empatizado.

Ahora bien, lo que en la empatía está implicado es la vida subjetiva ajena en tanto apercibida sobre la base de la percepción del cuerpo orgánico ajeno. La experiencia de mi propia encarnación, es decir, el entrelazamiento de mi cuerpo propio con mi psique, y su semejanza con el cuerpo orgánico ajeno motivan en mí la presentación de una segunda vida trascendental ajena que se expresa en su corporalidad. La estructura de la empatía se revela entonces como una presentación-apresentación. De modo que, a diferencia de mi propia vida subjetiva, la ajena me es dada no originaria sino mediata-mente a través de la naturaleza implicativa y de horizonte de la intencionalidad.

En tanto que, de este modo, experimento al otro como teniendo sus propias vivencias, lo experimento como *alter ego* que tiene experiencia de un tercero también como modificación intencional, y así. Además, cuando experimento una cosa, puedo tener, a la vez, la experiencia de otro sujeto experimentándola y la de un tercer sujeto que experimenta al segundo en su referirse a dicho objeto. La reiterabilidad de la modificación de *alter* es, entonces, una característica de la empatía¹⁵.

Un aspecto especial de esta característica, que realmente distingue a la empatía al interior del género de las presentificaciones, es su carácter recíproco, pues yo mismo puedo ser experimentado como otro para el otro¹⁶. En la actitud natural, la empatía es experiencia del otro, pero del otro en tanto que éste, a su vez, me experimenta experimentándolo. Con ello, la necesidad de la doble reducción es aún más evidente, pues la doble direccionalidad de la empatía no puede mostrarse en la actitud trascendental por una única reducción; ella sólo devela uno de los extremos de la relación. Si no efectuamos una segunda reducción, entonces el único yo trascendental sería mi propio ego; el otro, lejos de mostrarse como trascendental, permanece como «otro fenomenal», como un fenómeno más. Así pues, el otro me es dado en mi vivencia empática como dirigido a mí mismo, y ello devela el «ser-presente-recíprocamente-el-uno-para-el-otro».

Y en tanto que esta doble direccionalidad de la empatía es la condición de posibilidad de la relación yo-tú y, a partir de allí, de los actos sociales y de un nosotros trascendental dirigido al mundo¹⁷, la comunidad intencional que desde este ser recíproco se funda permite la síntesis de los productos sintéticos —es decir, de las unidades de sentido— de mis actos intencionales con los productos sintéticos de los actos constitu-

¹⁵ Cfr. Husserl, Edmund, *Philosophie première*, lección 47, p. 190.

¹⁶ Cfr. *ibid.*, p. 191.

¹⁷ En otros términos, es la base del nivel comunitario de intersubjetividad.

tivos del otro trascendental. Esto no es otra cosa que la mancomunación de la experiencia que constituye un mundo objetivo y común.

La reducción fenomenológico-trascendental se convierte, entonces, en verdadera reducción intersubjetiva cuando descubro este carácter recíproco de la empatía por el cual yo mismo soy otro trascendental para otro yo trascendental y ambos estamos en comunidad trascendental. Nada de esto sería posible si la reducción se concibiera como reducción a la inmanencia en el segundo sentido, pues no tendríamos cómo aplicar la reducción *en* el otro. La intersubjetividad sólo puede incluirse en el ámbito trascendental con el despliegue de la intencionalidad implicativa de horizonte, es decir, con la reducción entendida como reducción al tercer sentido de inmanencia; de manera que las presentificaciones, incluidas así en la inmanencia trascendental, puedan ser objeto de una segunda reducción¹⁸.

Terminemos recordando la siguiente cita de Fink: «La tarea de la reducción egológica de la empatía, correctamente entendida, comprende en sí la reducción egológica *en el otro*, la posición de ser del otro como co-sujeto trascendental, y es así la auto-superación inmanente de la egología»¹⁹. Así pues, tal como la subjetividad se devela como intersubjetividad, la fenomenología se presenta, sobre la base del método reductivo de la egología, como ciencia de la intersubjetividad trascendental.

¹⁸ Hay que señalar, por otro lado, que la referencia inevitable al papel de la corporalidad en la explicación de la empatía como presentificación, la inmanencia en su tercer sentido como condición de posibilidad de la aplicación de una segunda reducción al correlato objetivo de la empatía y el carácter recíproco de ésta hacen de la doble reducción una bisagra entre el análisis estático y genético de la constitución del otro.

¹⁹ Fink, Eugen, *Autres reductions des Méditations cartésiennes*, texto 16, traducción de Françoise Dastur y Anne Montavont, París: Jérôme Millon, 1998, p. 310. Este texto, titulado «La reducción del otro al otro trascendental», es un párrafo completamente nuevo que debe insertarse entre los §§ 48 y 49 de las *Meditaciones cartesianas*. Así, se introduce, en el seno de los párrafos estáticos de la «Quinta meditación cartesiana», la necesidad de efectuar un reducción doble para el caso de la empatía. Aunque es preciso señalar también que ya la reelaboración del § 12 y del inicio del § 13 plantea una doble efectuación de la reducción fenomenológica: la primera descubre la subjetividad trascendental; la segunda, aplicada en el fenómeno «mundo», suspende la creencia de su existencia independiente, tesis básica de la actitud natural, y lo muestra entonces como «formación universal de validez». Cfr. *ibid.*, texto 4, pp. 239 ss.

La noción de objeto en algunas ideas ontológicas de Husserl y Hartmann

The Notion of Object in some of Husserl's and Hartmann's Ontological Ideas

PEDRO CORTÉS RODRÍGUEZ

Facultad de Filosofía y Letras,
Universidad Autónoma de Nuevo León
México

El texto intenta rastrear los orígenes y las relaciones de la ontología con la fenomenología, principalmente a partir de la noción de objeto en algunas ideas de Edmund Husserl y Nicolai Hartmann. En este sentido, se intenta captar la unidad de las ideas de ambos, con el fin de enfocar el concepto de objeto, teniendo en cuenta su contraste con el concepto de ser. Esta exploración inicial permite fundamentar una noción amplia de ser; en primer lugar, identificando la desarticulación de una concepción objetivista del ser; y en segundo término, advirtiendo que, en una concepción amplia sobre el ser llevada a los distintos ámbitos de las disciplinas humanísticas, científicas, artísticas, y de toda forma cultural, se ubican líneas de investigación impulsadas con fundamentación fenomenológica.

This presentation attempts to trace the origins and relations between ontology and phenomenology, especially in some of Edmund Husserl's and Nicolai Hartmann notion of object. Thus, it attempts to grasp the unity of both their ideas so as to focus on the concept of object, bearing in mind its contrast with the notion of being. This initial exploration allows the establishment of a wider notion of being; on one hand, by identifying the displacement of the objectivist conception of being; on the other hand, by showing that with a wider conception of being—within the different spheres of the humanities, sciences, arts, and other forms of culture— new guidelines of investigation could emerge, set forth from a phenomenological basis.

Acta fenomenológica latinoamericana. Volumen I.

Actas del II Coloquio Latinoamericano de Fenomenología. Círculo Latinoamericano de Fenomenología, pp. 237-251.
Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2003.

...el término «ontología» no tenía un alcance metafísico, se tomaba en la acepción que tenía en Husserl cuando hablaba de «ontologías regionales» para designar la descripción de las características invariantes («esenciales») de una región de objetos, términos de referencia de un significado común¹.

LUIS VILLORO

§ 1. Introducción

Desde que la investigación fenomenológica fue inaugurada, se han dado importantes vuelcos en la tradición filosófico especulativa. Tomando en cuenta la historicidad que estructura al pensamiento filosófico y su conjunto, tanto de disciplinas teóricas que encauzan sus indagaciones sobre el ser (lógico-epistemológicas), como de las disciplinas prácticas que anteponen la problemática del deber ser (estético-axiológicas), las ideas se consumen en una dialéctica infinita de continuidades y discontinuidades, sin la intención de evocar con ello la sugerencia de una evolución progresista en el plano histórico de la reflexión filosófica. Al hacer esta consideración, denotamos una tradición en el pensar que nos antecede y en cuyo devenir acontecemos en la confrontación de nuestras concepciones sobre la realidad.

La fenomenología husserliana se ha caracterizado por la búsqueda de fundamentación y el deslindamiento de responsabilidades en el saber de nuestra época en distintas direcciones. En parte, el escrito que presento ante ustedes tiene como eje directriz la ontología en la acepción de disciplina filosófica, y cuenta con el propósito de presentar un contraste de la relación entre las posturas fenomenológicas sobre la noción de objeto en algunas ideas ontológicas de Edmundo Husserl y de Nicolai Hartmann, que además nos permitan identificar los planteamientos que justifican la relevancia filosófica de la ontología fenomenológica.

¹ Palabras de Luis Villoro sobre el ensayo ontológico del ser del mexicano de Emilio Uranga, en: «Emilio Uranga: la accidentalidad como fundamento de la cultura mexicana», nota introductoria al *Análisis del ser del mexicano*, en: *Obras de Emilio Uranga 3*, México: Gobierno del Estado de Guanajuato, 1990, p. 12.

Es muy legítimo preguntarnos si la ontología fenomenológica posee una labor fundamentadora para el esclarecimiento filosófico de los distintos estratos del ser o, incluso, si los estratos del ser considerados por la fenomenología pueden ser rescatados en el resto de las disciplinas filosóficas, científicas, artísticas, de la cultura y de la historia. Ante los argumentos encontrados en favor de la ontología fenomenológica, me centraré en una serie de observaciones que permitan elaborar una discusión orientadora sobre la noción de objeto.

§ 2. El objeto en las ideas fenomenológicas de Edmund Husserl

La fenomenología de Husserl se presenta como un saber fundamental de la filosofía, un saber apriorístico, un saber esencialmente nuevo, un saber de fenómenos, un saber de esencias —conlleva la responsiva de una reforma radical del quehacer filosófico que convierta a la filosofía en una disciplina de fundamentación radical. Todos estos rasgos de la fenomenología husserliana han sido lo suficientemente detallados, y sobre la discusión de su unidad o interrelaciones no me ocuparé ahora. Para el análisis fenomenológico resulta fundamental dejar en suspenso la validez de todo conocimiento, así como implantar una crítica de la objetividad con el afán de conducir mediante la *epojé* el yo humano natural al yo trascendental. Se requiere de una valoración de vivencias concretas, en donde el sujeto dirige su atención a la búsqueda de una actitud inicialmente descriptiva, pero que dirija la mirada a los actos de conciencia sobre el mundo.

Husserl recurre a la esquematización de un itinerario fenomenológico que consiste en la desconexión trascendental de lo estrictamente correlativo a la conciencia, es decir, la puesta entre paréntesis de la dimensión del mundo objetivo. Como es sabido, los métodos de la fenomenología consisten inicialmente en la reducción fenomenológica, seguida de la reducción eidética y el análisis intencional.

La reducción trascendental puede realizarse a través de tres senderos: 1º el camino cartesiano, 2º el camino por la psicología intencional y 3º el camino por la ontología. Es la tercera vía de la reducción trascendental la que resulta de más alta relevancia para concebir una crítica contundente a todo dogmatismo naturalista, puesto que implica la consideración del ser más allá de mero objeto material o cosa física.

El análisis fenomenológico estructura dos ámbitos distintos de la reflexión que se complementan: la noética, referida al ámbito de la conciencia; y la noemática, el correlato de la conciencia. La puesta entre paréntesis del mundo entitativo se dirige a los entes sin más. Pero el sentido trascendental de la desconexión posee como compromiso que, valiéndose de una toma de posición teórica propia, se busque eidéticamente el sentido de los actos vivenciales de un yo trascendental. Dicho proceder presenta un yo inquisitivo que depura la conciencia de prejuicios, que valora la realidad con evidencia

y con la descripción clara del mundo y de las cosas para lograr una reducción del yo humano natural y su vida psíquica. El yo trascendental conlleva como meta acceder al terreno fenomenológico-trascendental, o a la región de la conciencia pura.

La ontología, por su parte, es entendida por Husserl como una teoría *a priori* del objeto escindida en ontología formal y ontología regional o material. Ambas se conciben como ciencias de la actitud natural y para llegar al rango de ciencias filosóficas se fundamentan a través de la fenomenología trascendental. No obstante, mientras que la ontología material es entendida como aquella disciplina que distingue, determina y delimita una región de objetos de investigación, la ontología formal se ocupa de la idea de objeto vacío en general, es decir, de la esencia de objeto como forma pura. La ontología material se asume como una ontología general del mundo de la experiencia inmediata, esto es, que se encarga del establecimiento de la discusión sobre los dominios y conceptos que le son propios a cada saber.

La fenomenología trascendental resulta indispensable para llevar a su cumplimiento la labor de una ontología universal genuina que se separe rotundamente de toda asunción dogmática. En *El artículo de la Encyclopædia Britannica*, Husserl señala: «(...) frente a la ontología de la positividad, que es universal sólo en apariencia, una fenomenología desarrollada es la ontología verdaderamente universal —precisamente superando así la unilateralidad dogmática y con ello la incomprendibilidad de la primera, pero teniendo a la vez que conservar en sí misma su contenido legítimo, en cuanto fundado primigeniamente en la constitución intencional»². En ello consiste el paso de la actitud natural a la actitud trascendental. La constitución intencional es el momento clave en que el ser se nos da en la conciencia dirigida hacia él, ubicándolo en los poblados del sentido. La actitud fenomenológica, en tanto vislumbra distintos sentidos del ser mucho más lejanos de la mera objetividad material, se realiza como una ontología universal genuina.

Mientras que en *Ideas I* Husserl afirma: «Una región no es otra cosa que la *unidad total de sumos géneros inherentes a un concreto*, o a la complexión, una por su esencia, de los sumos géneros que corresponden a las ínfimas diferencias dentro del concreto»³ —una región de sumos géneros inherentes a un concreto, no puede ser delimitada sin el cumplimiento de la reducción fenomenológica—, páginas más adelante de la misma obra nuestro autor escribe: «A cada región corresponde una ontología regional con una serie de ciencias regionales cerradas o independientes, o que

² Husserl, Edmund, *El artículo de la Encyclopædia Britannica*, traducción de Antonio Zirión, México: Instituto de Investigaciones Filosóficas/UNAM, 1990, pp. 77-78.

³ Husserl, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro I: Introducción general a la fenomenología*, traducción de José Gaos, México: FCE, 1997, p. 43.

reposan unas sobre otras, en exacto paralelismo a los géneros sumos que tienen su unidad en la región»⁴. En la consideración de las distintas regiones de la realidad, la ontología husserliana pretende establecer las esferas originarias por las cuales se pueda entender a cabalidad la constitución de los entes. Asimismo, Robert Sokolowski ha visto que la reducción fenomenológica, en su relación con las ontologías regionales, puede llevarnos a descubrir un enfoque en que el ser se encuentra susceptible a la generación de sentidos en la subjetividad, y cuya exploración ontológica además implica el compromiso de distinguir la constitución tanto del mundo subjetivo como del mundo objetivo⁵. Motivo que impulsa a Husserl a proponer cambios de actitud, esto es, la urgencia de una reflexión radical sobre la subjetividad. Es así como el interrogar por los sentidos del ser y la existencia, pero, más aún, por la validez objetivista sobre el mundo, se vuelven preguntas legítimas que conciernen al acontecer circundante de la vida.

Ahora bien, la pregunta por la diversidad del ser nos introduce en una perspectiva fenomenológica. Pero, además, representa una pregunta por las perspectivas mismas. La diversidad del ser, sus categorías y las relaciones entre ellas indican la necesidad de una indagación originaria que se antepone a los prejuicios naturalistas de identificar el ser como cosa física. El cuestionamiento se torna, como acertadamente lo ha observado Ludwig Landgrebe, en el inquirir por la constitución del mundo donde entra en juego una pugna por la preeminencia de su ámbito espiritual sobre su ámbito natural⁶. Asimismo, las ontologías husserlianas insisten con nitidez en la reacción contra todo tipo de naturalismo legalista en el saber fundamentado beligerantemente y con suma parcialidad en la intuición sensible.

Las ontologías regionales se particularizan al asociarse fuertemente en el entendimiento husserliano de las ontologías materiales. Estas ontologías se caracterizan por abarcar unidades cerradas sobre el ser del orbe. En este sentido, terminan por detallarse como doctrinas especiales de la naturaleza facultadas para determinar objetos de conocimiento y dominios de estudio de las ciencias. Las ontologías materiales son ontologías generales de la experiencia inmediata, dado que sus pretensiones fundacionales adquieren la finalidad de ocuparse de la realidad inmediata espacio-temporalmente situada.

⁴ *Ibid.*, p. 160.

⁵ Cfr. Sokolowski, Robert, «Ontological Possibilities in Phenomenology: The Dyad and the One», en: *Review of Metaphysics*, Catholic University of America (1976), pp. 691-701.

⁶ Cfr. Landgrebe, Ludwig, *El camino de la fenomenología: el problema de una experiencia originaria*, traducción de Mario A. Presas, Buenos Aires: Sudamericana, 1968, pp. 218-249.

Esta significación ontológica se aboca a la explicación de los individuos concretos cuyos estratos del ser se precisan por su contenido material. La región de la ontología material es la región factual con su respectiva subdivisión de estratos abordados por un conjunto de categorías correspondientes.

En el segundo tomo de *Ideas*, Husserl ha pensado con todo detalle en una división complementaria entre ontología material y ontología formal. Las tres secciones de estas investigaciones consisten en una clarificación sobre las regiones y estratos del ser humano. Allí, la naturaleza física, la naturaleza animal y el mundo espiritual son regiones inseparables de lo humano. Para Husserl, la entificación corporal, desentrañada por la ontología material, requiere ir más allá de su ordinariidad, es decir, requiere la consideración de que el cuerpo además de constituirse como mera cosa física es una expresión orgánica del espíritu humano. A tal motivo debemos que Husserl insista sobre la amplificación del concepto de realidad: «las *realidades* parecen distinguirse, hablando formalmente y por principio, en meras *realidades-de-la-naturaleza*, *realidades sobrenaturales* (anaturales, que no tienen lados naturales de ninguna índole) y *realidades mixtas*, que como el alma, tienen un lado de naturaleza y un lado ideopsíquico»⁷. La fenomenología husserliana denuncia así el modo de darse del ente. Expresa la manera compleja como los modos de darse y los modos de ser se convierten en polos inseparables. Es a través del ser como sus tipos y modos genéricos especifican significaciones tanto del mundo subjetivo como del mundo objetivo.

Husserl nos presenta a la cosa material y al cuerpo: primero, como una distinción primaria en las esferas de la realidad material; segundo, la manera en que éstas son concebidas para toda comprensión del mundo; y en tercer lugar, su diferenciación es de alta importancia para los dominios del saber desde la perspectiva del fenomenólogo. La cosa material es un acto originario que deriva en la percepción material. La percepción material significa un caso especial de percepción de algo extenso, pues la extensión representa el rasgo esencial de la materialidad. La percepción material es, así, una experiencia que nos permite la fundación del pensamiento de la naturaleza material, esto es, la orientación de la conciencia hacia la naturaleza factual de la realidad.

Lo animado es la segunda región de la realidad apprehendida por la ontología material. El cuerpo se concibe, además de objeto material (cuerpo físico), como un depositario de campos sensoriales variantes en estados sensitivos (cuerpo vivo). «El cuerpo es —afirma Husserl—, ante todo, el *medio de toda percepción*; es el *órgano*

⁷ Husserl, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro II: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, traducción de Antonio Ziri6n, M6xico: Instituto de Investigaciones Filos6ficas/UNAM, 1997, p. 176.

de la percepción; concurre *necesariamente* en toda percepción»⁸. El campo sensorial conforma una unidad con el cuerpo, permitiéndole integrar los diversos estados entre las sensaciones: vista, tacto, gusto, etc., partícipes como el puente conectivo entre la experiencia sensorial y el pensamiento. De este modo, se aprecia que las sensaciones se caractericen por ser corporales más que materiales.

El tercer elemento atribuido a la concepción de la ontología de la fenomenología con respecto al encauzamiento de una fundamentación científica espiritual y natural-material se origina en la integración del yo anímico entendido como la región más conspicua de la realidad, y en disposición para la especulación cognoscitiva. Incumbe al saber filosófico averiguar sobre la naturaleza del yo anímico aunque se entrecruza con ciertas tematizaciones psicológicas. De la dualidad humana en su carácter de ente aglutinado y como un compuesto de yo anímico y cuerpo, el alma se encuentra amalgamada al cuerpo; ambos se intercomunican mediante los estados anímicos y las experiencias somáticas, pues el yo anímico se aprehende en la conciencia de las sensaciones hasta llegar a una interiorización dependiente de la formación de las representaciones exteriores, de este modo transita a la vida intelectual.

Ahora bien, si la realidad de lo anímico está dotada de una intencionalidad tal que le facilita conducirse en el terreno de la incertidumbre y por ello diste de una investigación causal, ¿en qué sentido se habla del yo anímico como una realidad psíquica? Dentro del esquema de los entes de una metafísica tradicional y convencionalista, se canalizaría al yo anímico como una entidad de naturaleza psíquica. No obstante, la óptica fenomenológica va más allá de un paralelismo psicofísico arraigado en el aristotelismo. En efecto, sobre el estudio del estrato anímico se sugiere la meticulosidad de una psicología intencional siempre y cuando ésta prevalezca independiente de toda explicación material-causal⁹. La ontología material, al centrar su análisis en regiones de individuos concretos, nos lleva a plantear ¿cómo entender el ser de la historia, del hombre y de la cultura en su dimensión material?, ¿cuáles son los sentidos explícitos e implícitos de la existencia humana conforme a su temporalidad? Sin embargo, no hay que perder de vista que la ontología material, en lo que respecta a la realidad humana, nos permite identificar dos tipos de experiencia ante la realidad primigenia: a) la experiencia externa, de la realidad física perteneciente a la experiencia del saber sobre la naturaleza material; b) la experiencia interna, de la realidad anímica correspondiente a la experiencia del saber sobre las realidades psíquicas.

⁸ *Ibid.*, p. 88.

⁹ Cfr. Husserl, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro III: La fenomenología y los fundamentos de las ciencias*, traducción de Luis Eduardo González, México: Instituto de Investigaciones Filosóficas/UNAM, 2000, §§ 1-4.

En esa dinámica, Husserl propone la ontología formal que hace abstracción de la idea de objeto. Únicamente toma al objeto en cuenta como esencia vacía. En este sentido, la ontología formal se aparta de la indagación o determinación de una región, puesto que ve a la región radicalmente opuesta al modo como se desarrolla en una ontología material. La ontología formal visualiza la región únicamente como forma de la región en general. Aunque podemos referirnos a ella por su región formal, su índole apofántica siempre proclama individuos abstractos que impiden concebir una región concreta, se aleja de la manera como se determinan los sectores en las ontologías regionales.

El objeto se entiende libre de toda coseidad material, no se asume con particularidades de la realidad fáctica. Es así como la ontología formal adquiere la finalidad de establecer los axiomas que determinen las combinaciones y relaciones entre los conceptos y las categorías delimitadas por la ontología material. Las partes concretas y las partes abstractas se asumen como conceptos operatorios de la ontología formal y ambas partes, al considerarlas *formaliter* como un «algo en general», para Husserl representan las aperturas y circunscripciones del ser y de los entes concebidos dentro de la especulación ontológica: «La teoría de ‘algo’ o de ‘algo en general’ —advierte—, o sea, de los objetos en general como sustratos de sentido predicativo posible que han de poder ser objetos de juicio consistentes en una predicación continua, es la *ontología formal*»¹⁰.

Los postulados medulares de la filosofía fenomenológica, en su intención por despojar de dogmatismo a todo quehacer científico estricto, se presentan opuestos radicalmente al ingenuo prejuicio naturalista que se conforma con una comprensión a medias, como lo es la pura intuición de la realidad objetivo-material. En la relación de la fenomenología con la ontología, se explora frente a una necesidad de los entes de que parten los conocimientos para clarificar los conceptos ontológicos que fundan los juicios eidéticos.

Hasta aquí encontramos deslindadas las tres regiones de la realidad que apuntan hacia la noción husserliana de la inclusión y constitución de las ontologías regionales; sin embargo, el filósofo alemán deja varias cuestiones abiertas con respecto al estrato del yo anímico: ¿pueden conjugarse la psicología racional y el saber filosófico?, ¿hasta dónde alcanzan las limitaciones en cada una de ellas al estudiar una misma esfera?, ¿existe la posibilidad de una revisión conjunta de tal estrato? Y de ser así, ¿cómo esclarecen la naturaleza del yo anímico? Es en su sucesor docente Martín Heidegger en

¹⁰ Husserl, Edmund, *Filosofía primera*, tomo I, traducción de Rosa Helena Santos de Ilhau, Bogotá: Norma, 1998, p. 52.

donde tienen resonancia estas cuestiones; en la ontología fundamental se redimensionan en un contexto filosófico, cuya derivación repercute en el análisis existencial del *Dasein* y su horizonte de comprensión sobre los estados de ánimo en que no nos detendremos en este ensayo.

§ 3. El objeto en la nueva ontología de Nicolai Hartmann

Emilio Estiú, en su estudio introductorio a la ontología de Nicolai Hartmann, apunta una rotunda discrepancia en las personalidades filosóficas entre Heidegger y Hartmann. «Ambos vivieron en Marburgo, y en el ambiente universitario de la ciudad, circuló una intencionada caracterización de las relaciones entre los dos pensadores: Heidegger visitaba a Hartmann al anochecer; éste le dejaba hablar y, a la medianoche, cuando el autor de *Sein und Zeit* estaba agotado, comenzaba su exposición. Un monólogo se oponía a otro»¹¹. Mientras que para Heidegger el análisis del ser parte de situaciones vitales y llega a la reflexión ontológica instalando el ser en el horizonte temporal, para Hartmann parte de situaciones intelectuales y se llega a reflexionar sobre el ser considerándolo extratemporalmente.

La idea de la filosofía de Hartmann es la de la filosofía como actividad inacabada, como *philosophia perennis*. La filosofía se relaciona con su historia y el filósofo reflexiona partiendo de lo que otros pensaron, convirtiéndose de este modo en una labor de continua inagotabilidad. Para Hartmann, el punto de partida intermitentemente olvidado de la filosofía «está en el ente y por la misma causa, siempre vuelven a existir épocas en las que la filosofía cree poder seguir su camino sin su fundamento ontológico»¹². Una filosofía que responda a la necesidad de fundamentación representa para Hartmann un modo de pensar sobre el ser en cuanto tal, y alude, sin diferenciación alguna, a la investigación ontológica sobre el ente tal y como se nos da en la realidad. Se opone a que la reflexión ontológica sobre el ser o el ente obedezca a un marco categorial de leyes lógicas de corte esencialista y apriorístico.

Según Hartmann, la ontología antigua ha cometido el error de sobrestimar la esencia. La vieja ontología como teoría del ser históricamente esencialista ha predominado desde Aristóteles hasta el final de la escolástica. Sin embargo, la nueva ontología

¹¹ Estiú, Emilio, «Introducción a la ontología de Nicolai Hartmann», en: Hartmann, Nicolai, *La nueva ontología*, Argentina: Sudamericana, 1954, p. 10. Cabe señalar que Estiú toma la referencia de Robert Heiss, incluida en el tomo de homenaje: *Nicolai Hartmann: Der Denker und sein Werk*, Berlín: 1952, p. 18.

¹² Hartmann, Nicolai, *La nueva ontología*, p. 75.

se funda en una ordenación categorial obtenida como trabajo científico antiobjetivista de las relaciones con lo real y que de ningún modo conduce a una clausura o conclusión. La siguiente es su tesis fundamental: «las categorías del ser no son, en modo alguno, principios *a priori*»¹³. En este sentido, cualquier tipo de categorías lógicas, llevadas al análisis de la existencia, es inadecuado para entender la realidad que, para Hartmann, se nos presenta por el concepto de ser real opuesto a la anhelada *gnosis* moderna del ser exclusivamente como objeto del entendimiento.

Su propuesta ontológica se centra, más bien, en la realidad concreta de lo dado. La valoración de la esencia como un *a priori* deducido de manera definitiva queda cuestionada por la *Crítica de la razón pura* kantiana; la nueva ontología de Hartmann se inserta en esa tradición crítica y pretende ir más allá de lo esencial al no quedarse en la validez objetiva de los principios *a priori* del entendimiento. De este modo, la nueva ontología pretende un carácter crítico al no resucitar las antiguas concepciones ontológicas apriorísticas. Exige pensar frente a lo ya pensado, pero con el afán de proponer caminos diferentes al pensar el ser tal y como se nos da: el ser en cuanto tal en la realidad.

A la vez que la nueva ontología se apoya en la crítica kantiana de la deducción trascendental sobre las categorías de anhelada validez objetiva, se separa en las nociones de las formas sustanciales, de las determinaciones teleológicas y de la justificación de los principios del *a priori* universal del conocimiento. Hartmann considera que la fenomenología de Husserl contribuye al análisis sobre el ser al momento en que va a las cosas mismas, pero tal fenomenología se aleja de toda consideración real del ser cuando universaliza la investigación de esencias.

La fenomenología trascendental husserliana, que Hartmann interpreta, no conduce a la constitución de la nueva ontología guiada por el análisis de las esencias en cuanto le son inteligibles a la conciencia. Hartmann se encuentra en desacuerdo con una actitud fenomenológica que, en vías de estructuración del conocimiento filosófico, provenga únicamente de la fundamentación que da inicio con la conciencia ingenua en su dirigirse a la conciencia trascendental. «Hartmann combatió la fenomenología —apunta E. Estiú—: sus frecuentes críticas reposan, casi todas, en esta dependencia radical: Husserl había establecido que las ciencias de la actitud natural dependen del mundo que circunda al yo, mientras que la filosofía —destinada a encontrar un fundamento originario— exige la inversión de aquella posición. Hartmann piensa que de ese modo no cumple con su divisa: de ir a las cosas mismas»¹⁴. Sin

¹³ *Ibid.*, p. 88.

¹⁴ Estiú, Emilio, «Introducción a la ontología de Nicolai Hartmann», p. 39.

embargo, en contrapunto a esta indicación, podríamos también traer a cuento los agudos análisis de Fernando Salmerón sobre el ser ideal en Husserl y Hartmann; en lo correspondiente al filósofo de Moravia, Salmerón encuentra que, ya en las *Investigaciones lógicas*, se concibe lo real tanto lo *en* la conciencia como lo *fuera* de ella, cuya peculiaridad se origina en el orden de lo temporal¹⁵.

Para Hartmann, el procedimiento para identificar los principios del ser desde la nueva ontología, desde un punto de vista husserliano, consiste en un trabajo científico que despoja al quehacer filosófico de nuestro tiempo de fantasmagoría y superchería metafísica, y una alternativa franca puede lograrse mediante la debida atención a las cosas mismas. No obstante, Hartmann concibe el modo de abordar los problemas categoriales de la ontología de una forma metódicamente analítica. Pues, así, la investigación filosófico-ontológica comprendería un análisis categorial que depende de la descripción de lo dado en la realidad, superando lo que se ha dicho sobre ella con todos sus logros, desvíos y fracasos. «El análisis mismo es, pues —advierte Hartmann—, con respecto al puro contenido, un procedimiento de regresión. Se basa en que los principios ontológicos tienen que estar de algún modo contenidos en el ente; por tanto, se deben poder encontrar partiendo de una base suficientemente amplia de los datos del ser»¹⁶. A Hartmann le interesa que los descubrimientos de índole hipotética del pensar ontológico muestren cómo la crítica se va haciendo nítida en un proceso descriptivo de reinvencción paulatina y progresiva. Y la actitud descriptiva fenomenológica no sería más que un paso propedéutico en el proceso de la indagación ontológica. «La proposición de Husserl mantiene su validez —dice Hartmann—: lo que 'es', es también concible. Esto significa: *si* se da un conocimiento que sea capaz de obyeccarse a sí el ser, éste le es entregado a aquél incondicionadamente. Un ser no puede defenderse contra la penetración del conocimiento. Esto encuadra exactamente con la determinación fundamental en la relación conocitiva, que antes encontramos: el ser es, en general, indiferente respecto de su obyección; la obyección lo deja intacto»¹⁷.

En los contenidos del análisis ontológico, según Hartmann, las teorías de la conciencia (neokantianas, positivistas y fenomenológicas) continúan con la confusión del fenómeno de conocimiento con objeto y ser, en donde el sentido de la obyección es el convertir en objeto al ente. Para Hartmann: «La fenomenología solo puede conocer

¹⁵ Cf: Salmerón, Fernando, «El ser ideal en las *Investigaciones lógicas* de Husserl», en: *Ensayos de filosofía moderna y contemporánea*, compilación y prólogo de Antonio Ziriñ Quijano, México: Instituto de Investigaciones Filosóficas/UNAM, 2000, p. 42. La referencia utilizada por Salmerón se encuentra en la «Segunda investigación»: «Real es para nosotros —dice Husserl— tanto lo 'en' la conciencia como lo 'fuera'. Real es el individuo en todas sus notas constituyentes; es un aquí y ahora», en la traducción de Gaos y Morente reeditada por Alianza, tomo I, p. 308.

¹⁶ Hartmann, Nicolai, *La nueva ontología*, p. 98.

¹⁷ Hartmann, Nicolai, *Autoexposición sistemática*, traducción de Bernabé Navarro, Madrid: Tecnos, 1989, p. 76.

fenómenos. Su presuposición fundamental, en tanto piensa tener que tenérselas ahí con el ente, tiende a que los fenómenos del ser no son otra cosa que el ente mismo»¹⁸. Ahora bien, con el equívoco ontológico de considerar la realidad como exclusivamente material, se ha dificultado el análisis serio del ser espiritual y de sus configuraciones históricas. Por ejemplo, al considerar la problemática sobre la libertad humana, ésta se nos presenta como un existente que se ubica en un plano psíquico; por consiguiente, no posee una transposición en la materialidad.

La equivalencia entre objeto, ser y cosa física se la debemos, según nuestro autor, a los conceptos de fenómeno y objeto que tienen significaciones diferentes y tradicionalmente defectuosas. Mientras que objeto evoca únicamente lo que está arrojado para alguien ahí enfrente, fenómeno indica sólo existencia en la conciencia¹⁹. La manera de desentrañar esta madeja estriba en que al momento en que el objeto se considera de conocimiento puede entenderse en forma realista o idealista, esto es, que existe sólo en la realidad o en la conciencia. El objeto, cuando es objeto de conocimiento, no se puede separar de la dimensión óptica, es en lo que Hartmann no deja de insistir. En términos de Salmerón hallamos que «en el objeto no ha nacido nada nuevo con el conocimiento, pero en el sujeto nace la conciencia del objeto, cuyo contenido es precisamente la imagen del objeto»²⁰. Tanto los objetos reales de la realidad empírica, como los objetos ideales del mundo espiritual, confluyen en la existencia humana cuando son objetos del conocer.

Frente a tal dificultad, Hartmann distingue dos notas características de la realidad: las del tiempo y las de la individualidad. Estas notas de la realidad no encuentran dependencia alguna con las categorías gnoseológicas de espacio y materia: «el tiempo es una categoría mucho más fundamental que la del espacio. Sólo las cosas y los seres vivos son espaciales, incluyendo los procesos en que fluye su existencia; pero los procesos psíquicos y espirituales son, además, temporales»²¹. Con la idea de temporalidad se asocia la de individualidad, puesto que los entes temporales se conciben particulares e irrepetibles. En el pasaje citado, la concepción hartmanntiana de la realidad contiene dos esferas regionales ya revisadas en los postulados de las ontologías de la fenomenología husserliana. Allí veíamos, además del mundo espiritual, dos estratos del ser concebidos como el existente anímico y el existente material. En dicha consideración sobre la existencia humana, el análisis modal de Hartmann exige la categoriza-

¹⁸ *Ibid.*, p. 81.

¹⁹ Cfr. Hartmann, Nicolai, *Ontología I, Fundamentos*, traducción de José Gaos, México: FCE, 3ra. ed., 1986, p. 18.

²⁰ Salmerón, Fernando, «El ser ideal en la *Metafísica del conocimiento* de N. Hartmann», en: *Ensayos de filosofía moderna y contemporánea*, p. 56.

²¹ Hartmann, Nicolai, *La nueva ontología*, p. 103.

ción de las relaciones entre los nexos reales como modos del ser. En este sentido, Hartmann contempla lo orgánico como una estructura integrante del mundo existente y estrato álgido del análisis de la nueva ontología. Estos estratos poseen naturalmente categorías ontológicas peculiares que se regionalizan: «El mundo espacial externo se escinde en dos estratos: por una parte, el de las cosas y los procesos físicos; por la otra, el de los seres vivientes. El reino de lo inespacial, que al principio sólo fuera entendido como la interioridad de la conciencia, implica otra oposición de estratos —que, por cierto, no es tan fácil de captar y que, de hecho, sólo muy tarde ha sido entendida: la de lo psíquico y espiritual»²².

La estructuración de los cuatro estratos fundamentales describe el ámbito de las heterogéneas regiones ontológicas del mundo considerado de forma realista. Asimismo, el hombre en cuanto existente es un ser que se vislumbra como un organismo espiritual y un ente material que tiene una vida psíquica. Por consiguiente, el análisis categorial como una ciencia entera concibe lo particular sin mutilarlo de todas sus circunstancias y multiplicidades. Para que esta ciencia se desarrolle con efectividad, son necesarias esas categorías ontológicas que jerárquicamente privan la determinación del ser universal y vacío, dirigiendo su mirada al ente real concreto. Así pues, el análisis categorial de lo orgánico concierne estratificadamente las leyes de dependencia del devenir en el reino de las formas ontológicas. «La consideración ontológica ha de contar con la heterogeneidad del los estratos del ser, que ciertamente están en conexión, pero que no coinciden ni en cuanto al contenido ni en cuanto a la legalidad. Siempre el estrato superior tiene su formación y legalidad superiores, y siempre están contenidas en él formas y leyes del estrato inferior»²³. Con esta tónica la nueva ontología crítica se fundamenta en el análisis categorial como una indagación radical de todo aquello que se conciba como un ser real. En consecuencia, una ontología que siga esta forma de trabajo posibilita su realización como *philosophia prima* y *ultima* en concordancia con la realidad despojada de su antigua concepción dogmática.

Federico Riu, en sus exposiciones sobre la ontología del siglo XX, advierte que al seguir al pie de la letra los señalamientos de Hartmann: «Tendremos diseñado el ámbito temático de una ontología que puede definirse como una ciencia de los primeros principios de la *patencia* del ente en cuanto ente»²⁴. Con este enfoque, el objeto considerado como ser en cuanto tal multiplica su modo de existencia conforme a cada esfera de conocimiento, y una ontología crítica es necesaria para clarificar que el ser real nunca desaparece en el fondo en los problemas de las distintas áreas del conocer.

²² *Ibid.*, p. 129.

²³ Hartmann, Nicolai, *Autoexposición sistemática*, p. 44.

²⁴ Riu, Federico, *Ontología del siglo XX*, Caracas: Ediciones de la Biblioteca de la Universidad Central de Venezuela, Colección Avance, 1966, p. 46.

§ 4. Conclusiones

En ambos pensadores encontramos convicciones bien definidas de lo que concierne a la constitución de la realidad en su sentido más amplio. La primera de esas convicciones consiste en desvirtuar a la realidad como lo puramente objetivo y de constatación fáctica en la materialidad; con esta idea concuerdan en que el cientismo y el naturalismo, al considerar el objeto únicamente como la cosa física, incurren en tal equívoco. Por lo tanto, se vuelven indispensables las consideraciones ontológicas que rescaten la noción abarcadora de los estratos y regiones fundamentales del ser y la existencia.

Ante la consideración de la realidad como una regionalización de los estratos del ser, las elucidaciones ontológicas que figuran en estos dos pensadores promueven la idea de analizar la existencia en estrecha relación con lo acontecido para el sujeto, recuperando, para ello, los modos constitutivos de su naturaleza anímica y corporal.

Esta clase de exploraciones ontológicas parten de la consideración del ser que subyace a las distintas disciplinas del saber, provocando el esclarecimiento del objeto dentro de los campos conceptuales que le son propios a cada saber conforme a sus dominios de acción, y advirtiendo del subsiguiente peligro de la subsunción dogmática y objetivista sobre el ser.

Dos distintas perspectivas fenomenológicas buscan el desarrollo de la ontología, según el filósofo mexicano Ricardo Guerra: «Se trata de un método riguroso, estrictamente filosófico, que pretende abrir el camino para una nueva fundamentación de la metafísica o, mejor dicho, de la ontología. Es necesario volver a las cosas, a la descripción rigurosa y a la construcción de una filosofía radicalmente distinta a la tradicional»²⁵. Por su parte, J.N. Mohanty ha enfatizado al respecto la apertura entre el significado y la pregunta por la constitución del mundo: «Both meaning analysis and constitution analysis are the gateway to a critical ontology, and the three in their unity constitute the *integral* phenomenological method»²⁶. La observación de este fenomenólogo hindú permite prestar atención a la idea de innovación husserliana de las exploraciones ontológicas sobre el sentido. Sin embargo, no considero justificado el potencial y desarrollo de esa ontología crítica, como también señala Guerra, únicamente originado en pretensiones metódicas que reduzcan el pensamiento fenomenológico a un simple método o, peor aún, a un método imitativo de los recomendados por el positivismo; para ello, basta recordar la crítica husserliana de las posturas naturalistas.

²⁵ Guerra, Ricardo, «Significación actual de la fenomenología», en: Ziriñ, Antonio (comp.), *Actualidad de Husserl*, México: Alianza/UNAM/Gutman, 1989, p. 46.

²⁶ Mohanty, J.N., *Ontology and Phenomenology*, *Phaenomenologica* 37, La Haya: Martinus Nijhoff, 1970, p. 96.

En la perspectiva fenomenológica que busca el desarrollo de la ontología frente a la tradición de la filosofía especulativa, más que promover un modelo de actitud metódica, hay una exigencia particular de autárquica explicitación meditativa sobre un indagar trascendental ensamblado de notas entitativas y de una genuina experimentación eidética. Y que, en nuestro contraste de algunas ideas ontológicas de Husserl y Hartmann, permiten identificar cómo confrontar con radicalidad filosófica las concepciones del mundo objetivistas; por ello, Husserl y Hartmann cuestionan tanto las ontologías positivas dogmáticas como las clásicas metafísicas espiritualistas. Sin embargo, no quiero dejar de subrayar que la ontología hartmantiana, al inclinarse por el realismo, olvida un tanto el cuestionamiento sobre el que se ha originado su contribución de estudiar el ser en cuanto tal.

Husserl y la historiografía

Husserl and Historiography

RAMÓN RAMÍREZ IBARRA

Universidad Autónoma de Nuevo León
México

El objetivo de este ensayo de tipo exploratorio, es identificar la importancia de las reflexiones fenomenológicas de Edmund Husserl (1859-1938) en la discusión problemática y punto de enlace de dos situaciones características de las ciencias humanas y sociales de la actualidad: las teorías del texto y la distinción entre historia e historiografía. ¿Cuál es la distinción operativa fundamental de la analítica de Husserl respecto al desarrollo tecnológico y la ciencia positiva? ¿Sienta Husserl las bases para una hermenéutica de la cultura y por lo tanto abre el camino para una distinción temporal de lo histórico? ¿Existe en Husserl una teoría del significado con aplicación en una teoría histórica que conduzca hacia la historiografía y por ello, a una ciencia empírica? Estas cuestiones son los puntos principales que intentan presentarse en este pequeño estudio documental.

The aim of this exploratory essay is to identify the importance of Edmund Husserl's (1859-1938) phenomenological reflections concerning the problematic discussion and convergence between two distinctive situations of contemporary human and social sciences: that of text theories, on one hand, and of the distinction between history and historiography, on the other. What is the fundamental and operative conception of Husserl's analytics concerning technological development and positive science? Does Husserl set the basis for a hermeneutics of culture, thereby opening a pathway for a temporal distinction within the historical? Is there in Husserl a theory of meaning with an application for a historical theory leading towards a historiography and, in consequence, to an empirical science? These are the main topics that try to find place in this small documental research.

Acta fenomenológica latinoamericana. Volumen I.

Actas del II Coloquio Latinoamericano de Fenomenología. Círculo Latinoamericano de Fenomenología, pp. 253-264.
Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2003.

Hay dos formas tradicionales de enfrentarse al desarrollo de un tema complejo. Una postura buscará el deslinde preciso de categorías tendientes a la constitución formal, tratando en dicha operación de establecer una posible explicación entre una coherencia sistemática y la aparición del referente, considerado crítico, evidente y portador de una verdad indubitable, solidificada, de aquello que dice un autor. Otra posición, que llamaré comparatista, se contentaría con establecer las relaciones causales entre un sistema y la sociedad, desde una clara y simple relación biográfica entre aquel de quién se habla y su entorno social tomado como reflejo. Ambas posiciones sintetizan todavía la concepción unánime del sujeto, una indagatoria que en el análisis conceptual reproduce una visión científica ajena a las particularidades de la interacción texto-percepción. O lo que en términos de Ricoeur sería el desplazamiento temporal entre Mundo del texto y Mundo del lector.

Una concepción así, ante todo, es factible por la inclinación a considerar la idea de progreso como el único fin de una teorización sobre la cultura. Mientras una idea concibe la formación científica desde la aspiración al absoluto control valorativo de las ciencias naturales —las de finales del s. XIX, por cierto—, la otra espera encontrar la realidad desde un reflejo social del material analizado, aspirando a una absoluta hegemonía del hombre en su relación con la cultura. Dos monismos fundamentales de corte científicista y antropológico, respectivamente. Estas posiciones llevan, hasta el momento, a la creación de algunas prescripciones tajantes en cuanto a las expectativas del futuro del hombre: *a) una eufórica, para la cual será posible una transición sin límites, basada en la acumulación de soportes materiales (tecnológicos) desde cualquier sociedad, dejando de lado el problema de la conciencia y la percepción (lo sensible), es decir, remitiendo la acción social a una ubicación funcional; mientras que otra b) vislumbra el futuro como un lugar conflictivo, apocalíptico, donde el*

desarrollo tecnológico volverá de una dependencia absoluta al hombre y su situación, lo que dará por resultado un bloque de ciencias comprensivas centradas en el factor humano como única explicación de la realidad. De ambas posiciones emerge un principio antagónico caracterizado por su visión frente al tiempo: *novedad vs. tradición*, etc. Inevitable compromiso heredado de posicionamientos extremos en las conocidas disputas entre idealismo y materialismo¹.

Existe, sin embargo, una posición de apertura con respecto a un texto, la idea de una historia y el tiempo, basada en la indeterminación². Haciendo justicia a esta observación y a este breve ensayo, diré que el filósofo Edmund Husserl (1859 - 1938) es un importante contribuyente a esta concepción histórica de una forma inesperada. Digo esto porque la analítica conceptual de este filósofo y matemático se encuentra todavía profundamente ligada a una teoría del conocimiento subjetivista, es decir, centrada en el enfoque tradicional de un autoconocimiento introspectivo, y en consecuencia trascendental, en el sentido de encontrar un conocimiento supracientífico del yo. No obstante, su análisis es requerido en tanto que abre importantes puntos para un debate sobre la estructuración del conocimiento y la experiencia vital, pues la riqueza conceptual de la filosofía fenomenológica es una interesante vía de indagación para la historia de las ciencias y, como pretende este breve relato, la historiografía en general.

Por ello, aunque Husserl no se interesara por los problemas que una comunidad establece como temas de Historia, esto no significa que la reflexión fenomenológica husserliana deje de guardar un interés particular para una teoría de la cultura. Es este interés lo que vuelve inquietante el desarrollo temporal en dos interpretaciones de la analítica conceptual del filósofo: las investigaciones lógicas y la sociología cultural.

¹ Aunque siendo sinceros con el compromiso adquirido en este trabajo, es justo reconocer que esta comunicación parte de un materialismo eliminativo, es decir, una teoría que intenta solucionar la dicotomía cuerpo—mente partiendo de que «toda observación se produce dentro de algún sistema de conceptos, y los juicios de observación sólo son tan válidos como lo es el marco de referencia conceptual dentro del que se expresan». Churchland, Paul M., *Materia y conciencia. Introducción contemporánea a la filosofía de la mente*, Barcelona: Gedisa, 1999, p. 83.

² Extiendo un poco, y hasta abuso tal vez, de la noción platónica retomada por el físico W. Heisenberg para construir su principio de indeterminación. Este principio parte de que es imposible conocer con exactitud dos de las magnitudes básicas de la mecánica: posición y momento. Así, dicho principio supone, a diferencia de la física clásica, que es imposible conseguir medidas perfectas, ya que el observador, por el hecho de medir una de las magnitudes de una partícula, cambia los valores de las demás. Conociendo de antemano sus referentes platónicos, creo que esta homologación, para los fines del presente trabajo, no obra en menoscabo de la exégesis en los pequeños fragmentos que tomo de la obra husserliana. Aunque es de sobra conocido que la moderna fenomenología, a partir de Husserl, no está comprometida esencialmente con una ontología idealista, pues su marco de investigación es cartesiano. Es decir, no parte de un idealismo objetivo en el cual el mundo material sea una noción del espíritu absoluto destinada al autoconocimiento. Husserl parte de considerar un estatuto de realidad para la mente y la materia, y su preocupación es, entonces, entender introspectivamente los estados mentales (*cfr.* Churchland, Paul M., *op. cit.*).

Como el interés fundamental de este trabajo es la caracterización del sujeto en cuanto colectivo—concreto, y no individual abstracto, el eje primordial será el rescate de las informaciones acerca del operar introspectivo que pueden ser relevantes para una ciencia histórica, o más bien, valdría decir, para la historiografía que en la actualidad forma una reflexión acerca del quehacer del historiador y la escritura de la historia, pues a diferencia del «metodologismo» del s. XIX, ésta se hace desde una aproximación dialógica, condicionada por espacios de experiencia y horizontes de expectativas.

§ 1.

El presagio de las *Meditaciones cartesianas* que se encuentra en las célebres *Conferencias de París* es un texto que atestigua la consolidación del primer paso en la desarticulación de la ontología clásica tradicional y, en consecuencia, el esbozo de una de las primeras filosofías del sujeto del naciente siglo XX; una filosofía que evita o, más bien, sitúa en un paréntesis la sistematización tendiente a constituir una realidad externa, por ejemplo el *Espíritu absoluto* de Hegel, que fundamente la experiencia sin apelar a un idealismo objetivista. Así comienza por adquirir notoriedad su separación sustancial entre mente y materia. La búsqueda es entonces de un yo para la mente, la fuente de nuestros contenidos mentales, además de la existencia de un yo empírico o fenomenológico. Señala:

«Nosotros mantenemos solamente que con vistas a una fundamentación radical de la ciencia, la evidencia de la experiencia requiere primero, en todo caso, de una crítica de su validez y su alcance, y que por ende no nos está permitido tomarla como incuestionable e inmediatamente apodíctica. De acuerdo con ello, no basta poner fuera de validez a todas las ciencias que nos son pre-dadas y tratarlas como prejuicios; también tenemos que despojar de su validez ingenua a su base universal: la de la experiencia del mundo. El ser del mundo no puede ser ya para nosotros un hecho comprensible de suyo, sino solamente, él mismo, un PROBLEMA DE VALIDEZ»³.

El instrumento para efectuar la incursión en el mundo circundante al yo es la *epojé fenomenológica*, que opera como una reducción del yo humano natural, que busca ser trascendente, es decir, aspira a una fundamentación trascendental que organice la existencia y su objetividad, que significa el encuentro de un *yo trascendental puro* (objeto de una *egología*) indagando en la infinitud de la *autoexperiencia trascendental* del sujeto. Esto quiere decir que la relación tradicional del observador-filósofo

³ Husserl, Edmund, *Las conferencias de París. Introducción a la fenomenología trascendental*, México: UNAM, 1988, p. 8.

acerca del mundo era construida antes de una fundamentación trascendental del yo husserliano, en una subjetividad trascendente, para la cual importaba ante todo la constitución de un entendimiento puro, de un conocimiento *a priori* que cancelaba como base del conocimiento metafísico la «experiencia interna», considerada simple fundamento de una *Psicología empírica*, según Kant⁴.

Así, a Husserl no le basta saber, como se conoce desde Kant, que el conocimiento, la actividad científica, la experiencia, es una construcción en la mente del observador: resulta también necesario el fundamento de un origen de la actividad mental.

Estos supuestos se expresan a través de la separación insuficiente entre el objeto de las ciencias de la naturaleza y las ciencias humanas o del espíritu. Para Husserl, esta dicotomía preconizada por Dilthey proporciona una clave en la metodología de las ciencias:

«No existe conjunto coherente alguno de la naturaleza en las ciencias físicas y naturales sino gracias a unos razonamientos que completan los datos de la experiencia en virtud de una combinación de hipótesis; en las ciencias morales, por el contrario, el conjunto de la vida psíquica constituye en todo un dato primitivo y fundamental. Explicamos la naturaleza, pero comprendemos la vida psíquica»⁵.

Haciendo uso de la distinción metodológica entre explicar (*erklären*) y comprender (*verstehen*), Husserl reclama, sin embargo, una fundamentación conceptual precisa de las ciencias del espíritu a través de la especificación del objeto de éstas, su diferencia respecto a las matemáticas o la lógica, a las que consideraba de «una exactitud absoluta», mientras que las ciencias humanas, ciencias que estudian las actividades del hombre y la forma en que conoce lo existente, requerían la eliminación del «naturalismo de esas ciencias que, no habiendo delimitado la especificación de su objeto y abordándolo como si se tratara de un objeto físico, confunden el descubrimiento de las causas externas de un fenómeno con la naturaleza propia de dicho fenómeno»⁶.

La fenomenología revela su programa sistemático de trabajo filosófico a partir de los modos de la conciencia en los cuales vive el sujeto, la intencionalidad. Aquí es dónde adquiere notoriedad el supuesto que promueve Husserl:

«La experiencia fenomenológica como reflexión tiene que mantenerse alejada de toda invención constructiva y, como experiencia genuina, tiene que ser tomada exactamente en la concreción, exactamente con el contenido de sentido y de ser, en que ella precisamente se presenta»⁷.

⁴ Kant, Immanuel, *Prolegómenos a toda metafísica del porvenir*, México: Porrúa, 1997, p. 29.

⁵ Dilthey, Wilhelm, *Idées*, París: Aubier, 1947, p. 150.

⁶ Dartigues, André, *La fenomenología*, Barcelona: Herder, 1975, p. 18.

⁷ Husserl, Edmund, *op. cit.*, p. 17.

Las actividades constructivas de la mente, nuestra experiencia, aunque es eficiente en la constitución del mundo perceptivo, es insuficiente para el problema de la verdad, pues ésta se presentará en términos de una ciencia comprensiva. Así pues, la actividad primordial de esta identificación es interpretativa. Por ello, la realidad, además de ser una construcción que realiza el observador, que aparece en su mente, es también producto de una materia —objetividad social— vinculada al sistema de signos y, en consecuencia, impide la introducción de un realismo ingenuo basado en un complejo de datos que sean el modelo de la percepción. Por esta razón, y como señala J. F. Lyotard, aunque «Kant buscaba las condiciones *a priori* del conocimiento, (pero) ese *a priori* prejuzga acerca de la solución. La fenomenología no quiere aceptar ni siquiera esta hipótesis. De ahí su estilo interrogativo, su inacabamiento esencial»⁸.

Como resultado de apuntar hacia una concreción en aquello que se observa, se establece un principio del análisis intencional dictaminado por el desplazamiento de la intención, es decir, que «la conciencia es siempre ‘conciencia de algo’, que sólo es conciencia si es conciencia dirigida hacia un objeto (sentido de *intentio*). A su vez, el objeto no puede ser definido sino en su relación con la conciencia; es siempre objeto para un sujeto»⁹. Esto significa que no existe objeto en sí, sino objeto pensado, percibido e incluso recordado. Para esta fenomenología, el dato percibido contiene en sí mismo la facultad de permitir estas operaciones debido a la facultad del sujeto para recordar, evocar por *anamnesis*. El problema aquí se revela entonces como esencial, pues sólo dependerá de la mente su acceso directo a la actividad de estructuración que la origina, intuición y naturaleza¹⁰.

Las esencias son constitutivas de la intencionalidad ya que no existe nada que no tenga intención y, en consecuencia, nada hay que no tenga sentido, aun lo que se pretende sin sentido. Estas esencias en Husserl se constituyen en el motivo de una ciencia (*eidética*) que interroga el experimentalismo de las ciencias físicas y el naturalismo de la psicología de principios del siglo XX, buscando combatir la confusión entre un sujeto del conocimiento y un sujeto psicológico. Lo cual viene a significar que la verdad no existe fuera de los procesos psicológicos —internos— que orientan hacia

⁸ Lyotard, J. F., *La fenomenología*, Barcelona: Paidós, 1989, p. 11.

⁹ Dartigues, André, *op. cit.*, p. 27.

¹⁰ El reclamo de Husserl al respecto se expresa con claridad en el siguiente pasaje: «Y como en el caso de todas las ciencias que se ocupan de la *realidad*, también aquí el *objeto* peculiar lo forma precisamente el correspondiente tipo de *REALIDAD*, o sea, el *ALMA* o el hombre con respecto a su alma, y el alma no es un ‘haz’ de vivencias de conciencia, sino la unidad real que se manifiesta en ellas. Puede pasarse en silencio el alma, se la puede llamar despectivamente una mera *façon de parler*; ella es, sin embargo, lo que domina en la aprehensión y, con las ideas correlativas pertinentes, lo determinante en la investigación». Husserl, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica, Libro Tercero: La fenomenología y los fundamentos de las ciencias*, México: UNAM, 2000, p. 29.

ella. Por ejemplo, el concepto clásico de verdad, a partir del realismo absoluto, establece como norma la correspondencia entre el conocimiento de una cosa y la cosa misma. Para este concepto no hay problema en la forma de verificar si el conocimiento es correspondiente a su objeto, ya que el mundo descrito por la ciencia es conocimiento del mundo de *facto*. Para la *fenomenología*, sin embargo, es el inicio del problema de preguntar por la esencia del conocimiento. Esta esencia está en el sujeto psicológico que percibe, es un conocimiento empírico que para Husserl es susceptible de *leyes eidéticas* que guiarían a la constitución de todas las formas de teorías posibles:

«Tal es el primer gran movimiento del intento husserliano. Se apoya sobre el hecho, definido como ‘estar ahí individual y contingente’, la contingencia es pensar que pertenece a la esencia de ese hecho poder ser distinto de como es»¹¹.

Las respuestas a estas observaciones las proporciona el mismo Husserl al atravesar la investidura del *ego trascendental* como una unidad concreta abarcable con la vista, es decir, que no sólo alguien sea, sino sea para sí mismo, por lo que apunta:

«Tan esencial como la actualidad de la vida es también la potencialidad, y esta potencialidad no es una posibilidad vacía. Cada *cogito*, por ejemplo una percepción externa o un recuerdo, etc., lleva en sí mismo, como algo susceptible de ser descubierto, una potencialidad, que le es inmanente, de vivencias posibles y referibles al mismo objeto intencional y que pueden ser realizadas a partir del yo. En cada cogito hallamos, como dice la fenomenología, HORIZONTES, y en diferente sentido. La percepción progresa y traza un horizonte de expectativa como un horizonte de la intencionalidad, que muestra lo venidero como percibido y, por tanto, muestra series de percepciones futuras»¹².

§ 2.

La indeterminación de la ciencia en su historia es su carácter de devenir. Se trata de permanecer abierta para llegar a la relación sujeto-objeto, de una toma de sentido que se constituye como tal en el decurso de la historia de conocimientos en particular¹³. El

¹¹ Dartigues, André, *op. cit.*, p. 23.

¹² Husserl, Edmund, *op. cit.*, p. 25.

¹³ «La historicidad de una idea no es su inclusión en una serie de acontecimientos de localización temporal única, en la psiquis de cierto hombre que vive en un punto del tiempo y del espacio; es la posición, por éste, de una tarea que no es solamente suya y que hace eco a anteriores fundaciones. Convoca como testigos suyos a todo el pasado y a todo el futuro de la cultura, y para evocar toda esta historia posible no necesita de documentos: la historia tiene su punto de inserción en sí misma, en el gozne de su ser sensible o natural y de su ser activo y productivo. Le basta con pensar para saber que el pensamiento se hace, que el pensamiento es cultura e historia». Merleau Ponty, Maurice, «Husserl en los límites de la fenomenología», en: Merleau Ponty, Maurice, *Filosofía y Lenguaje*, Buenos Aires: Proteo, 1969, p. 128.

análisis apunta a la necesidad de fundamentación, entendida como una intuición «originalmente presentante». Así pasa a la necesidad fenomenológica de constituir una doctrina eidética (ontología) adecuada a las respectivas categorías de objetos. En la historicidad fenomenológica se enunciará más o menos así: conocimientos vueltos pensamientos, sujetos en horizontes.

De esta manera, el ser histórico se vuelve un problema de lo sensible porque es problema de hacer conciencia del recordar. El sujeto es histórico en sí mismo porque fenomenológicamente es temporal de forma originaria. En resumen, hay historia para la conciencia porque esta misma ya es historia. Sin ser filosofía de la historia, se propone una recuperación reflexiva de la ciencia histórica, una intencionalidad susceptible de análisis cultural y una reconstitución de la *Lebenswelt* histórica y concreta —no sólo meditación lógica pura—; esto será reconstruir un período y una cultura desde la transparencia de las cosas mismas, el mundo de la vida desdeñado por la ciencia positiva. En este sentido, Husserl representará la futura vía de la conciencia histórico-efectual gadameriana, negada a la aceptación de que existan horizontes cerrados en sí mismos, inconmensurables.

Originalmente, las conclusiones de Husserl para una teoría del conocimiento abarcarían el trabajo del filósofo sobre la *Aritmética* o la *Lógica*, pero es indudable que su extensión al plano de la cultura en *Krisis*¹⁴ permite hablar de una movilidad en sus preocupaciones filosóficas, pues mientras la crítica al subjetivismo hasta antes de *Krisis* descansaba en la esperanza de una mejor formalización lógico-matemática, es decir, del lenguaje donde se forman las ciencias del espíritu buscando la solidez teórico-metodológica de éstas; después asistimos al problema de la vida y la cultura. Este desplazamiento involucra la *distinción eidética* de Husserl que pasa de ubicar la centralidad de las *esencias exactas* deducidas de un sistema de axiomas a las *esencias morfológicas o inexactas*, a partir de la cotidianidad, que imposibilitan una axiomática de la vivencia.

El presente se escapa y no se deja atrapar. Ya en *Krisis*, la implicación de la fenomenología de Husserl en una teoría de la cultura toma importancia y notoriedad para una ciencia empírica o histórica, cuando el historiador comienza a advertir que su problema es la reconstrucción del tiempo, historiar. La historia no puede ser ciencia en un sentido trascendental porque el historiador es juez y parte en un mismo proceso que es la escritura de la historia. No puede existir una *epojé* que suspenda la pertenencia histórico-cultural. Así, la sociología cultural emanada de esta fenomenología, será

¹⁴ El pensamiento del Husserl de *Krisis* es, ante todo, localizable en dos textos escritos entre 1934 y 1937, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* (La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental) y *Die Philosophie in der Krisis der europäischen Menschheit* (La Filosofía en la crisis del hombre europeo).

una teoría que comienza a observar con mayor nitidez la ambición de remontar la distancia imperante en la ciencia moderna, tecnicada y abstracta, de los mundos de vida colectivos e individuales, que debían fundar, a juicio de Husserl, el quehacer científico. Siendo justos, la fenomenología de este pensador es una expresión de la angustia experimentada por los europeos de la generación de entre-guerras, contexto de agudas crisis sociales e intelectuales.

La filosofía trascendental husserliana termina, al final de la vida del filósofo, con una estrecha conexión entre una sociología de la cultura y, por ende, la historia. De ahí la importancia del término *intersubjetividad*, el individuo y su interrelación con los demás, que es inevitablemente el problema del *Otro*. Y, en gran medida, similar también al problema de las otras mentes: ¿Cómo es posible determinar que alguien diferente a sí mismo tenga conciencia? La *Lebenswelt* (mundo de la vida), que es la inmersión primaria en la cual el sujeto recibe una información diferenciada de un saber riguroso, forma el concepto central de una reflexión, pero también justifica la imposibilidad husserliana de trasladar la experiencia fenomenológica a un reconocimiento pleno del lenguaje. Problema heredado de la epistemología cartesiana centrada en la separación entre mente y cuerpo.

§ 3.

Una teoría del significado caracteriza la nota ausente de la fenomenología, ya que como ha señalado Terry Eagleton: «Cómo es posible que yo posea significados sin contar previamente con un lenguaje es una cuestión a la que Husserl no parece poder responder»¹⁵.

Responder con el intento de imaginar un lenguaje que sea capaz de expresar con pureza lo que acontece en la mente desde la conciencia no parece ser una de las inmersiones más afortunadas del autor. La esencia universal de las cosas sigue ligada a la correspondencia entre texto y realidad, debido a la imposibilidad de que nuestras actitudes proposicionales tales como miedo, esperanza, ilusión, se traduzcan en contenidos proposicionales efectivos; sin embargo, la falibilidad histórica no puede ser, sin lugar a dudas, un arma ideológica reproducida con la finalidad de hacer desaparecer la tensión existente entre textualidad y lector. T. Eagleton parece construir sus reproches a Husserl basado en una simple distinción entre participación/especulación en el sistema social, muy propia del determinismo sociológico (materialismo ortodoxo), antes que interrogar los referentes que posibilitan el constructo teórico del filósofo. Las

¹⁵ Eagleton, Terry, *Una introducción a la teoría literaria*, México: FCE, 1988, p. 80.

construcciones del conocimiento son también agentes sujetos a un mecanismo de prueba y contienen una relación causal.

El problema de la existencia involucra supuestos mucho mayores de los que consideran las réplicas tradicionales del materialismo ortodoxo, ya que no se puede rechazar la importante aportación del fenomenólogo al intentar desentrañar la constitución de las imágenes del mundo, aunque su formulación final no nos conduzca a la formación de una teoría que considere al significado como histórico. Hablar de la filosofía de Husserl como una posición tendiente al maniqueísmo estéril entre sacrificio y humanismo es un absurdo, refutado en la misma argumentación crítica que señala la importancia del sentido histórico como cambio de prácticas sociales. Husserl argumenta aún desde el privilegio de considerar al sistema psíquico–humano como el único en posibilidad de ser conciente. Desconoce los avances actuales en el campo de la Zoosemiótica y la Etología cognitiva¹⁶. Por ello, no distingue que la materia se le presenta a todo observador como una tripartición de sistemas, que pueden ser biológicos, sociales y psíquicos, cada uno regido por un principio autopoiético¹⁷.

Como el problema de esta fenomenología sigue siendo el sujeto trascendental, lo que se indaga parte desde la personalidad individual basada en un conocimiento especial en el acto de conocer, negando que sean análogos los juicios introspectivos y los juicios de percepción. Así, a pesar de que la fenomenología husserliana involucra la presencia del mundo de la vida como transformación horizónica, manifiesta una gran ambigüedad derivada de que el punto de partida sea el sujeto trascendental. Una teoría con este principio demanda, entonces, la existencia de un lugar (o *epojé*) que suspenda la pertenencia histórica a una comunidad en favor del aislamiento individual del pensador. Esta individualidad descansa en una noción de la aprehensión del cuerpo de sí mismo y los demás basada en lo visualmente reconocible, como la posición del horizonte, donde el privilegio de la mirada es capaz de proporcionar la certeza de que la introspección revela directamente estados mentales en función del recordar. Por tanto,

¹⁶ Me permito tomar dos citas del etólogo cognitivo Donald Griffin: «...sabemos que el sistema nervioso central de los animales opera con los mismos principios básicos de los cerebros humanos y no se han descubierto mecanismos sinápticos o neuronales específicamente humanos» («Pensamiento animal», en: *La mente y el comportamiento animal: ensayos en etología cognitiva*, José Luis Díaz (Comp.), México: FCE/ UNAM, 1994, p. 9). «Los científicos cognitivos que estudian el comportamiento animal han iniciado recientemente el análisis de la evidencia de que los animales algunas veces experimentan pensamientos concientes simples acerca de asuntos de importancia crucial para ellos» (*Ibid.*, p. 10).

¹⁷ Luhmann elabora una interesante explicación de la autopoiesis en los sistemas sociales en las siguientes obras: Luhmann, Niklas, *Teoría de los sistemas sociales*, México: ITESO/UIA/Anthropos, 1998 y Luhmann, Niklas, *La ciencia de la sociedad*, México: ITESO/UIA/Anthropos, 1996. Sobre el mismo tema puede consultarse Maturana R., Humberto, *La realidad: ¿objetiva o construida?*, 2 tomos, Barcelona: ITESO/UIA/Anthropos, 1995, 1996, donde se explican las características de un sistema autopoiético en biología, resultando una teoría organizacional de lo viviente.

la fenomenología de Husserl no reconoce al lenguaje como una totalidad integral con una dimensión holística, pero esto no impide que sea de gran interés científico la colosal tarea emprendida por una ciencia eidética.

§ 4.

Un texto no se agota en sí mismo ni es su respuesta a sí mismo. Aún independientemente de su autor, hay textos que existen, son leídos, producen recepciones y efectos. Pasan a comunicar contenidos posibles. La fenomenología es un intento de radicalizar el idealismo, proporcionando una reflexión desde lo concreto, la base ontológica de cada parcela de un determinado objeto. Ser correlato de intenciones significa redimensionar el papel del sujeto, evitando el famoso prejuicio epistemológico de la objetividad de la verdad, mencionado por un discípulo de Husserl, Roman Ingarden, cuando señala que «es objetivo lo que siempre se da como propiedad del objeto a cada sujeto conocedor, con una total pasividad en este último bajo cualquier condición, subjetiva u objetiva»¹⁸. Por ello, el antagónico crítico de esta teoría será el metodologismo positivista posterior a la formulación de Comte¹⁹.

No sin razón sitúa Merleau Ponty²⁰ a E. Husserl en los límites de la fenomenología, en la necesidad afirmada por éste de encontrar una poesía de la historia de la filosofía, que sería convertir la idealidad en historicidad, indeterminar la historia devolviéndole su cualidad de ser devenida. Tal vez en esta tonalidad es cuando adquiere una gran importancia la interpretación fenomenológica de *Ser y Tiempo* de Heidegger, ya que, después de todo, devolver a la historia su condición de tal no es acumular un mundo de datos al servicio de un observador pretendidamente imparcial, sino considerar que historiar es representar el tiempo. Queda más que abierta también la tarea de que este observador no sea una entidad independiente a la experiencia del mundo. Paradoja no resuelta a partir de Husserl y que se encuentra en el núcleo de discusión de la filosofía actual en el problema enunciado por Francoise Wahl: ¿Qué sería la filosofía sin su historia?

¹⁸ Ingarden, Roman, *La obra de arte literaria*, México: Taurus/UIA, 1988, p. 46.

¹⁹ Quiero especificar que tratar de caracterizar el positivismo a partir de la *Filosofía positiva* de Augusto Comte es un problema mayúsculo, debido a la operación que este filósofo efectúa para llegar a una teoría del conocimiento sociológica a diferencia de la teoría del conocimiento filosófica. Muchos malentendidos, caracterizaciones y atribuciones a su obra como fundamentos del positivismo son desarrollados por escuelas posteriores a su período de influencia académica, además de las serias discrepancias entre la noción de «positivismo» comtiano y la atribución de irreflexividad atribuida por Habermas al positivismo al inicio de *Conocimiento e interés*. Un importante apoyo para estas observaciones se encuentran en Elias, Norbert, *Sociología fundamental*, Barcelona: Gedisa, 1999.

²⁰ Merleau Ponty, Maurice, *op. cit.*

La relación conciencia-cuerpo en la fenomenología de Husserl

The Conscience-Body Relationship in Husserl's Phenomenology

HUGO MAURICIO RODRÍGUEZ VERGARA

Universidad Nacional de Colombia
Colombia

El objetivo central de este ensayo es tratar de «reconstruir» el argumento husserliano acerca de la constitución de la naturaleza animal, es decir, mostrar cómo Husserl vincula al yo-puro dentro del mundo natural. Para ello se hace indispensable mostrar al cuerpo como algo más que un objeto dentro del mundo físico-material. Se expondrán, por tanto, las diferencias entre la naturaleza física y la naturaleza corporal o anímica. La guía para llevar a cabo este objetivo será una pregunta que, según el autor, se constituye en el nervio de la argumentación husserliana, esto es: *¿Qué significa que el sujeto intencional, el «yo» que es conciencia de algo; el «yo» que percibe algo, el yo que siente algo, el que juzga algo, etc., se experimente como un alguien que es en el mundo, es decir, como un «yo-humano»?* Al considerar la unidad yo-humano se hace indispensable traer a colación a Merleau-Ponty. En este ensayo, por lo mismo, se analizarán muy sucintamente algunos aspectos de la fenomenología de la corporeidad de este filósofo. A lo sumo se tratará de mostrar la forma en que Husserl intentó dejar a un lado la visión dicotómica entre la esfera espiritual y corpórea del sujeto humano.

This paper aims to «reconstruct» Husserl's argument on the constitution of animal nature, namely, to show how Husserl connects the pure *ego* within the natural world. Therefore, it is essential to present the body as something more than merely an object within the physical and material world. It thus examines the differences between physical nature and corporal or living nature. A question that, in the A.'s opinion, constitutes the nerve of Husserl's argument and serves here as guideline is, namely: *what does it mean that the intentional subject —the «I» that is conscience of something, the «I» that perceives, feels, judges something, etc.— experiences itself as someone in the world, as a «human-I»?* When considering the unity of the human-I, it becomes indispensable to refer to Merleau-Ponty. Consequently, it briefly analyzes certain aspects of the latter's phenomenology of the body. At the most, the way in which Husserl attempted to abandon the dualism between the human subject's spiritual and bodily spheres is pointed out.

Acta fenomenológica latinoamericana. Volumen I.

Actas del II Coloquio Latinoamericano de Fenomenología. Círculo Latinoamericano de Fenomenología, pp. 265-279.
Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2003.

§ 1. Introducción

Esta ponencia tiene por objetivo central tratar de «reconstruir» el argumento husserliano acerca de la constitución de la naturaleza animal; es decir, seguir a Husserl en su descripción de la «esencia» misma del «alma» a través de su darse corporal o su patentarse en el cuerpo *material*. Esta tarea, tal como es asumida por Husserl en la segunda sección de *Ideas II*, implica disipar aquello que desde la Modernidad, más particularmente desde Descartes, se ha convertido en el problema central de toda empresa filosófica que quiera desentrañar las raíces de donde brota nuestro conocimiento del mundo: cómo unir dos sustancias que tienen una naturaleza ontológicamente diferente —por un lado, una conciencia segura de sí misma y, por otro, una materialidad que como tal debe ser conocida. Si se asume la dicotomía tajante entre lo espiritual y lo material, entre la conciencia y el cuerpo, entonces se cae en el eterno problema de establecer cuál de las dos tiene el acceso privilegiado al mundo tal como debe ser en sí. O bien el mundo es una mera representación, digamos una creación arbitraria de una conciencia solipsista, o bien el mundo es independiente del modo como un sujeto o una conciencia cualquiera lo perciba.

En otras palabras, la propuesta husserliana es tratar de comprender cómo tales extremos, descritos anteriormente, se pertenecen mutuamente o «interaccionan dialécticamente», pues es a partir de aquí que la correlación sujeto y objeto, o que la conciencia como *conciencia de algo*, adquiere su sentido más pleno. Se hace necesario, por consiguiente, tratar de solucionar la siguiente pregunta que será el nervio de toda la argumentación husserliana: *¿qué significa que el sujeto intencional, el «yo» que es conciencia de algo; «el yo que percibe algo, el yo que siente algo, el que juzga algo,*

etc.» se experimente como un alguien que es en el mundo, es decir, como un «yo-hombre»?

§ 2. El yo-puedo como posibilidad que tiene la conciencia de actuar a través del cuerpo

Husserl se pregunta por la manera en que es posible que la conciencia tenga una incidencia en lo corporal: ¿cómo pone mi querer manos a la obra cuando ejecuto una actividad corporal?, ¿qué es lo que hace inmediatamente?, ¿tengo que tener para ello un conocimiento fisiológico? La relación entre conciencia y cuerpo se torna problemática pero, no obstante, es tenida como un hecho para el pensar científicista, es decir, para la actitud natural que considera al comportamiento como un condicionamiento de un organismo viviente que debe ser analizado fisiológica o biológicamente. Para una psicología comprensiva que atiende al comportamiento intencional, no es un misterio cómo es posible que el 'querer' de un sujeto haya sido el 'causante' de determinados movimientos corporales; pues ésta tiene por tarea el preguntar por los fundamentos prácticos o motivos que llevaron a la persona a actuar agresivamente cuando fue ofendida, etc. No olvidemos que el comportamiento intencional hace parte de una experiencia motivada por los intereses del propio sujeto que está inmerso en su entorno natural. Así, actuar por un motivo es actuar por el *sentido* mismo de aquello a lo cual se atiende en la intencionalidad, de tal forma se actúa no de acuerdo a una mera utilidad sino a una *praxis vital*, a una praxis sedimentada por la habitualidad del yo en cuanto persona.

Este «yo personal» está, así, sometido a un halo de naturaleza, a un subsuelo oscuro o esfera sensible: «a través de toda vida del espíritu pasa la 'ciega' eficacia de asociaciones, impulsos, sentimientos en cuanto estímulos y fundamentos de determinación de los impulsos, tendencias que surgen en la oscuridad, etc., que determinan conforme a reglas 'ciegas' el curso ulterior de la conciencia»¹. El yo espiritual en cuanto persona no es un yo abstracto sino un yo-puedo o, como acertadamente Husserl nos lo dice, es el sujeto de las capacidades. Esta capacidad del yo motivada en su vida de conciencia se manifiesta o se hace patente en la corporeidad. Se manifiesta así en el cuerpo como aquello que condiciona su sensibilidad con sus impulsos y en la manera

¹ Husserl, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución (Ideas II)*. Pról., tr., glos. Antonio Zirión. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas, 1997, p. 235.

en la que es motivado a comportarse y, por otro lado, como el punto de orientación a partir del cual el sujeto puede imperar sobre las cosas y darles una ubicación.

Es precisamente Ricoeur quien nos insiste en mostrar que la fenomenología no puede estar limitada a un mera descripción cognoscitiva de lo dado, pues en el actuar mismo del yo en cuanto persona se nota un desborde hacia aquello que no es él. Es decir, antes del sujeto del conocimiento o meramente teórico se encuentra la vida operante o anónima en la que lo vivido adquiere significación o sentido. Husserl distingue así entre la mera conciencia de objetos (intencionalidad pasiva), y el comportarse ante el «objeto» o lo que se denomina «toma de posición», en tanto es el sujeto actuante o volente: «se trata aquí, por un lado, del ir y venir de las vivencias en general, por el otro, de que el yo sujeto que ‘toma posición’: sujeto de voluntad, sujeto actuante, también sujeto pensante»².

Antes de que el sujeto reflexione sobre sus obras o comportamientos se encuentra una esfera de «constitución» anterior a las motivaciones de razón. Este estrato preconstitutivo es posible gracias a los contenidos sensibles acaecidos por la afección del cuerpo. Los datos de sensación son asociados o sometidos a un nexo no-racional. Este nexo no-racional es un nexo propio de la esfera de la sensibilidad, por tanto, obedece a impulsos o deseos instintivos y no a actividades noéticas o aprehensivas. Tal «constitución» anterior e inscrita en las profundidades del alma humana es posible por una especie de conciencia corporal o cinestésica: «Todo espíritu tiene un lado de naturaleza. Este es precisamente el subsuelo de la subjetividad, su consciente tener sensaciones, su tener reproducciones de sensación, sus asociaciones, su formación de apercepciones, y en verdad de las más bajas, las que constituyen unidades de experiencia»³.

En síntesis, se puede afirmar con Husserl que antes que la conciencia atienda y constituya las cosas, se puede hablar de una vida silenciosa que transcurre en la misma. Una vida silenciosa constituida por los deseos o impulsos de un yo. Es, pues, gracias al atender del yo a esa vida silenciosa pero determinante de su «personalidad» que puede hablarse de una «vida trascendental del yo». En este estado prerreflexivo la relación del cuerpo con la naturaleza material se confunde y, por ende, no hay separación entre un adentro y un afuera: el dominio de un campo meramente subjetivo y el afuera de las cosas se entremezclan. En la vivencia del propio cuerpo se anuncia la manera primigenia de actuación de un yo.

De lo inmediatamente anterior se puede concluir que la sensibilidad no es algo meramente pasivo, sino que por el contrario está relacionada con un «yo puedo» que impera en el cuerpo. Este poder del yo por imperar en el cuerpo para efectuar una

² *Ibid.*, p. 236.

³ *Ibid.*, p. 327.

multitud de exploraciones es, pues, anterior al yo que «toma posición» o al que efectúa actos volentes o judicativos. En esta especie de conciencia corporal es posible ver cómo Merleau-Ponty encuentra una vida irrefleja anterior a cualquier acto consciente. Para este filósofo francés, el retorno a las cosas mismas significa, al igual que para Husserl, el retorno a la evidencia originaria. Pero antes que querer encontrar o dilucidar un «yo trascendental» que constituye de modo transparente el sentido del mundo, Merleau-Ponty ve necesario adentrarse en el mundo percibido y vivido por el yo hombre o el yo empeñado, de ahí que para él el cuerpo sea el medio primordial a través del cual el sujeto *es-en-el-mundo* y no una mera cosa que esté ahí delante. El estar *ante el mundo* implica un modo de ser no propio del ser humano, un modo de objetivación que saca al sujeto de su inmediata y cotidiana forma de ser; esto es, lo que Heidegger consideró como un «existenciario», un modo de ser del ser humano (Dasein): «'Ser en', en nuestro sentido, mienta, por el contrario una estructura del ser del 'Dasein' (Ser-ahí) y es un 'existenciario'. Pero entonces no cabe pensar en el 'ser ante los ojos' de una cosa corpórea (el cuerpo humano) 'en' un ente 'ante los ojos'»⁴.

En Husserl, el yo trascendental no puede ser tildado de un yo diferente al sujeto que existe en el mundo, pues éste es develado y sacado del anonimato gracias a su capacidad reflexiva. La vida psíquica, que subyacía anónima por su referirse irreflexivamente a las cosas, es puesta de relieve a través de una reflexión de la conciencia. De ahí que no se puede hablar de tres clases de 'yoes' (yo empírico, yo anímico, yo trascendental), sino de tres actitudes de un único yo quien, al reflexionar sobre sí, da cuenta de su trascendentalidad de su ser, o como lo llamaremos más adelante de su ambigüedad en cuanto ser que existe en el mundo corporalmente y trata con las cosas naturales y no meramente pensadas.

El sujeto humano es, pues, una unidad comprensiva cuerpo-espíritu al adoptar una actitud personalista en donde prima la interacción dialéctica comportamental entre el cuerpo y la realidad. En el trato diario de la persona (yo espiritual) en su mundo circundante, le salen al encuentro además de cosas, otros «yoes» con los cuales entabla una comunicación verbal, estableciendo vínculos sociales y éticos. Para Husserl, el modo de identificación y reconocimiento que tiene la persona con su semejante está mediado por una previa comprensión de la unidad entre lo «expresado» y la «expresión», es decir, por una constitución de sentido de la realidad tal cual se muestra en la experiencia. En los gestos y demás movimientos corporales del otro se deja traslucir una unidad espiritual que anima ese cuerpo. Pero tal reconocimiento del otro se logra si se adopta una actitud en que prime una previa comprensión en el sentido: «La unidad completamente intuitiva que se ofrece donde captamos una persona *como tal*, es la

⁴ Heidegger, Martín, *Ser y Tiempo*, México: FCE, 1995, p. 88.

unidad de la 'expresión' y lo 'expresado', lo cual pertenece a la esencia de todas las unidades comprensivas»⁵.

Esta unidad de espíritu-cuerpo se constituye como el paradigma para comprender el resto de los objetos espirituales. Un ejemplo de ello lo describe el propio Husserl cuando ve un «libro». Éste aparece primeramente como una cosa cuadrada con un montón de hojas pegadas y en las cuales aparecen impresas una serie de puntos negros, etc; pero una vez que se tiene experiencia de él ya hay una comprensión en el sentido, a través del cual capto cada frase u oración como queriendo decir algo. Esto ocurre porque hay previamente un vínculo que traspasa y enlaza cada una de las frases para constituir ese «libro» como una bella novela o un riguroso estudio de matemáticas.

Asimismo, la aprehensión del «hombre» se dirige no al cuerpo como un conglomerado de partes, sino *a través de él* a aquello que se articula en sus múltiples maneras de manifestarse o a su trasfondo de vivencias, para comprenderlo en su más plena unidad como espíritu-cuerpo. Tal unidad personal deja traslucir así dos lados: por una parte, el cuerpo hace parte de un mundo cósmico y, por ende, está sometido a nexos causales; por otro lado, tiene un halo o lleva *tras de sí* una vida espiritual, con lo cual está sometido a la ley de la motivación, y como tal pertenece a una comunidad de sentido o simbólica (ie está inscrito en el orden de lo social).

Una descripción fenomenológica nos permite mostrar que la unidad personal es un enlace peculiar en el cual lo material y lo espiritual se anudan de manera *dialéctica*. Cuerpo y conciencia no son dos polos opuestos, sino momentos dentro de un proceso dilucidado una vez que se atiende a la experiencia vivida y se deja de lado los supuestos propios de las ciencias que atienden a una experiencia no tematizada en su sentido mismo. En la experiencia fenomenológica se nos muestra que al cuerpo se le infunde 'subjetividad' para que deje de ser una mera cosa y, a la inversa, la conciencia se encarna en el mundo de la experiencia fáctica para que deje de ser una mera «Idea» metafísica y cobre una espesura o una densidad sensible. Tal ambigüedad es dada gracias a la actitud adoptada por el sujeto en su empeño por comprender cómo es que se constituye el sentido mismo del mundo, no olvidando que comprender el sentido es aprehender los esquemas de implicación motivados por la experiencia que se tienen con las cosas.

Husserl, ya en el primer tomo de *Ideas*, era consciente de la importancia que debía tener lo corporal en aras de una fiel descripción de lo que debería ser el hombre y así superar la tajante separación filosófica y cientificista entre conciencia y cuerpo. De esta forma se pregunta cómo es posible que el cuerpo pueda ser considerado el medio primordial en el cual se patentiza lo absoluto (el yo puro): «¿cómo puede la conciencia

⁵ Husserl, Edmund, *Ideas II*, p. 283.

entrar, por decirlo así, en el mundo real en sentido estricto, cómo puede lo absoluto en sí abandonar su inmanencia y tomar el carácter de la trascendencia?»⁶.

Esta pregunta se resuelve si hay un retorno al mundo vivido por el sujeto, al mundo tal cual se le presenta en su trato con las cosas. La transparencia en que la conciencia va dándole sentido a la realidad en tanto fenómeno se quiebra cuando ésta retorna o atiende al modo en que existe en el mundo a través de su cuerpo. Pero este develamiento se da gracias a una actitud personal en la cual el sujeto humano es la unidad comprensiva cuerpo-espíritu; esto es, cuando el yo que reflexiona se da cuenta de su pertinencia al mundo y a su interacción comportamental entre su cuerpo y la realidad que se le da sin más. Pues con tal actitud, Husserl nos muestra una ley de motivación que enlaza de modo intencional la naturaleza animal (lo corporal) con la espiritual, esto debido a que el comportamiento del yo frente a su mundo circundante está sometido a una vida operante o anónima —una vida operante vinculada por unos esquemas de implicación que permiten ir dándole un sentido a la experiencia. Así, la constitución de una cosa se debe a una integración anónima entre el cuerpo y la realidad, es decir, por la implicación somática de mi cuerpo y una implicación extrasomática; algo que se resiste a ser integrado a la experiencia.

§ 3. El cuerpo en situación motivante: la ambigüedad del cuerpo

Según lo expuesto anteriormente, el «sujeto humano» está sometido a un halo de naturaleza, pues antes de actuar en su mundo circundante está determinado por una serie de motivaciones ocultas propias de su pertenencia a una naturaleza anterior a su actividad noética o reflexiva. El hablar de motivaciones ocultas significa que el «yo» está constituido por las habitualidades. Esta ambigüedad avizorada por el propio Husserl permite mostrar que la naturaleza y la espiritualidad conforman a la unidad «yo hombre». Pero esta ambigüedad sólo es captada si se hace una reflexión fenomenológica sobre el único objeto que posee ambos modos de ser, esto es, el cuerpo. El cuerpo es, por un lado, una cosa entre otras en la naturaleza-cósica y, por otro lado, es algo que se encuentra en una situación motivante, es decir, sometido al halo de sentido de lo espiritual.

Husserl mismo, en el primer capítulo de la segunda sección de su *Ideas II*, se interesa en describir cómo el «alma» es dependiente del cuerpo, en tanto ésta anima a esa cosa que se encuentra ahí en el mundo meramente mecánico y, por ende, el cuerpo

⁶ Husserl, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica (Ideas I)*, traducción de José Gaos, México: FCE, 1995, p. 125.

manifiesta estados de ánimo que lo constituyen dentro de otro estrato de ser diferente al meramente cósico, o sea, al estrato de una realidad anímica. El cuerpo siente y vive y se da cuenta de ello a través de su palpase, de su tocarse a sí mismo y su reflejarse en los otros. Pero en el mismo instante en que percibe y se percata de la existencia de otros cuerpos deja de ser una mera alma y se explaya en «espíritu», en sujeto que reflexiona sobre sí mismo a través de una especie de empatía, y se constituye como persona en un mundo en donde ve cuerpos que hablan, se enamoran, se enfadan, es decir, en un mundo sólo para sujetos que tienen su misma forma de ser, el de ser interpretes y dadores de sentido de la realidad tal cual se muestra. Todo donar sentido es hacer explícitos los esquemas de implicación a través de los cuales se interpreta la realidad dada.

Ahora bien, el espíritu no es algo absoluto, explicitado por una especie de reflexión sobre sí mismo para captarse en su más plena esencia, sino, por el contrario, hace parte de esa vida anónima de todo aquel hombre que deja de estar imbuido en la actitud natural y se vuelca sobre el modo de actuar en el mundo, sobre su modo de atenderlo y comportarse de modo intencional en él: «El espíritu en sus actos espirituales es dependiente del alma en la medida en que la corriente de vivencias deja que los actos broten de ella (o sea, el yo los ejecuta sobre la base de la corriente de vivencias restante); así, el yo espiritual depende del alma y el alma del cuerpo: está, pues naturalmente condicionado; pero no por ello está en una relación de causalidad con la naturaleza»⁷.

El «yo espiritual» es dependiente de la naturaleza porque se patentiza en el alma en cuanto vinculada con el cuerpo, y es en ésta donde transcurre una vida llena de sentimientos y disposiciones instintivas o naturales que de manera silenciosa determinan al hombre en su comportarse antes de toda reflexión o atención aprehensiva de las vivencias. Tales «disposiciones naturales» son, así, propias del «yo espiritual» en tanto alma vinculada a la naturaleza a través del cuerpo.

El cuerpo se torna, de esta manera, el medio fundamental para que el «espíritu» se haga patente y actúe o tome posición frente a su mundo que se le aparece en su campo o su horizonte. De tal forma, como el cuerpo es una cosa más en el mundo natural, el «yo espiritual» es también partícipe de la naturaleza: «el espíritu en su libertad mueve al cuerpo; con ello lleva a cabo un obrar en el mundo del espíritu. Pero las obras son, en cuanto cosas, a la vez cosas en el mundo de la naturaleza, así como el cuerpo es a la vez objeto del mundo del espíritu (ya por el hecho de que es portador de sentido para la comprensión) y, además, cosa en la naturaleza»⁸.

⁷ Husserl, Edmund, *Ideas II*, p. 330.

⁸ *Loc. cit.*

Como bien podemos concluir de lo dicho anteriormente, el cuerpo es el índice de la confluencia entre lo espiritual y lo natural. Así, cada gesto o cada movimiento del cuerpo es motivado a través de su sensibilidad por las cosas que le afectan a su alrededor y, en ese simple y cotidiano efecto motor, se vislumbra una especie de vida espiritual latente. Por tanto, antes que dar una explicación fisiológica de la corporeidad, se debe adoptar una actitud más primigenia en la cual se atenga al sentido mismo de los movimientos corporales, en cuanto el cuerpo no es un mero objeto físico sino algo que por esencia se encuentra en una situación motivante o provista de un sentido. Tal comprensión es sólo posible si se adopta una actitud fenomenológica, es decir, si se deja de lado cualquier supuesto objetivante para ir tras las huellas de aquello que hace del cuerpo el medio enfrentante del mundo más primigenio. Por lo mismo, tal comprensión sólo es posible, si se deja entre paréntesis la tesis del mundo natural, la cual reduce el mundo a una mera objetividad en sí. La fenomenología nos abre así a la experiencia del mundo, al modo en que el sujeto le da sentido a su mundo circundante. Con lo anterior, afirma Husserl que el «espíritu» deja de ser una instancia vacía para encarnarse en el mundo real: «el espíritu, en tanto enlazado con el cuerpo, pertenece a la naturaleza»⁹.

Pero Husserl mismo nos advierte que ello, aunque el sujeto intencional se ponga de relieve como el alma animadora del cuerpo, no significa refutar la principal tesis develada por las reducciones fenomenológicas, o sea, una negación del «yo puro» como algo absoluto e irrelativo frente al mundo fenoménico relativo. El espíritu no está condicionado por la naturaleza corpórea sino que, en palabras metafóricas, es la huella invisible que hace del cuerpo un objeto que siente y que se encuentra inmerso en una realidad circundante o inmerso en una comunidad espiritual. Este mundo en derredor o circundante se constituye como un conglomerado de significaciones o útiles para adquirir un comportamiento humano. Lo espiritual está dominado por una ley de motivación anterior a la meramente mecánica o legaliforme, así el sujeto no está condicionado a actuar tal cual fuera una mera cosa sino por los motivos que se le infunden para dar coherencia y sentido a su vida, o por la historicidad de sus vivencias. La corporeidad, por tanto, remite a un mundo interpersonal o comunicativo: «el cuerpo desempeña en lo espiritual un extenso papel. Lo puramente espiritual yace en todos los actos activos, que son en parte acciones, en parte pasiones. Este enlace de las tendencias activas de los actos espirituales (el valorar, el contemplar, etc.) repercute en la corporeidad a través de sus continuos movimientos o de «sensaciones de movimiento, tendencias a cursos de sensaciones de movimiento que irradian de sensaciones corporales»¹⁰.

⁹ *Ibid.*, p. 283.

¹⁰ *Ibid.*, «Anexo», p. 455.

En síntesis, el cuerpo, al estar condicionado por nexos causales, reduce el «yo espiritual» a una mera unidad anímica, y con ello a una mera conciencia cinestésica. Esta conciencia cinestésica alude al conjunto de sensaciones que le informan al sujeto sobre sus movimientos corporales o sobre su esquema corporal. Pero el yo espiritual mueve libremente al cuerpo en cuanto es un yo activo o que toma posición por motivaciones de la razón o motivaciones prácticas. Gracias a este sujeto espiritual es posible inscribir al cuerpo en el mundo espiritual. En otras palabras, el yo espiritual o intencional necesita del cuerpo para manifestarse y actuar en el mundo real; es, digamos, un sujeto que padece, pero antes que todo es un sujeto que sabe comportarse o tomar posición frente a lo aparente. Así, en el coger una taza de café se nos revela la capacidad del sujeto para realizar ciertas actividades sin que exista una total atención a la misma. El sentido dado a tal actividad ya está condicionado por la habitualidad de las vivencias que el yo tiene frente a su mundo circundante. Pero tal habitualidad no es de por sí algo irreflejo, ya que el sujeto mismo de la acción, a través de un acto de atención a esa vida anónima, la pone de manifiesto o la hace explícita. En otras palabras, la vida anónima, que transcurre en el plano de lo todavía no consciente, se va haciendo explícita por la libertad que tiene el yo para dar cuenta de tal vida. El yo trascendental en Husserl es, pues, el que le permite develar aquello que estaba oculto por una actitud sumida en los prejuicios del mundo natural, en la cual se tomaba por verdadero lo que no era más que presunto.

§ 4. La refutación del paralelismo psicofísico

La concepción de un cierto paralelismo entre la conciencia y el cuerpo (en tanto éste último hace parte de otra realidad), es la base o modelo teórico de toda investigación psicológica que pretenda explicar todo comportamiento humano. Este supuesto dicotómico es el resultado del legado cartesiano, de la separación del mundo del yo pienso y del mundo corpóreo en aras de una base incuestionable para fundamentar un conocimiento del mundo.

Desde la perspectiva fenomenológica, tal dicotomía es algo que no tiene sentido, pues la conciencia, al ser siempre conciencia de algo, nos da la posibilidad de dilucidar una realidad o vida más primigenia; develar una estructura anterior a toda facticidad, a todo hecho psicológico. No obstante, el sujeto en tanto intencional necesita ser partícipe del mundo a través de algo perteneciente a éste. Necesita tener un punto de vista que le permita estar orientándose respecto de las cosas que se le dan para ir dándoles «sentido» o implementar esquemas interpretativos, y constituir las ya sea como meras cosas materiales o como cosas espirituales. Tal punto de vista es aportado por la corporeidad. Es sólo por el cuerpo que la conciencia como «conciencia de» puede

proyectarse y trascender hacia su más plena «realidad»; esto es, actuar y tener un comportamiento motivacional o personal en su mundo circundante. En tal *circummundaneidad*, es posible una comprensión del Otro-corporal no como si fuera un compuesto de órganos, sino en tanto persona. Una persona es la unidad comprensiva de cuerpo y espíritu. No hay, así, una relación causal entre dos realidades distintas, conciencia y cuerpo, pues son una misma y única realidad. Es decir, la conciencia es cuerpo vivido y, en cuanto tal, partícipe de un mundo espiritual. Así también el cuerpo es conciencia porque es algo más que una mera cosa.

Ahora bien, una noción paralelista es un constructo teórico-psicológico que supone la creencia en una realidad independiente del yo y considera al hombre como una parte del mundo natural determinado de manera objetiva por leyes causales. Suponiendo esta base teórica se puede establecer una concepción naturalista del sujeto humano, de tal forma que prima una relación psico-física para explicar o esquematizar su modo de comportarse con el mundo. Opera aquí, pues, un entrelazamiento entre una realidad psíquica y otra realidad. G. Fechner, en 1860, teniendo en cuenta este esquema de comprensión, postuló la relación entre la psique y el cuerpo como una «relación logarítmica entre la magnitud del estímulo y la intensidad de la sensación»¹¹.

Esta especie de ley psico-física nos permitirá explicar una «conducta» o un determinado comportamiento como si fuera un efecto de una causa determinada en lo corporal, o una mera respuesta a un estímulo físico. La conciencia es, pues, algo absolutamente dependiente de lo acaecido en el mundo físico en tanto es una psique dependiente del cuerpo. El comportamiento siguiendo este enfoque objetivista o reduccionista sería un mero «condicionamiento operante»; es decir, el hombre como organismo afectado por su medio ambiente-natural está provisto de unos ciertos reflejos o respuestas innatas frente a cualquier estímulo recibido. Esta tesis de la psicología conductista se basa en la anteriormente descrita noción paralelista. Tal perspectiva naturalista tematiza al hombre en cuanto un ser determinado por las circunstancias reales y externas a éste, y se olvida de la manera en que éste mismo las vive y las percibe. Lo que hace una psicología de este tipo es implantar esquemas de causalidad propios de las ciencias naturales para entender la vida de conciencia de los sujetos, sin dar cuenta que ésta está conformada por vivencias que se implican mutuamente. Por tanto, esta psicología se olvida de una característica propia de la conciencia, su intencionalidad y su carácter cualitativo o de primera persona. La cosificación o, en términos de la filosofía analíti-

¹¹ G. Fechner (1801-1877). Los intereses metafísicos de Fechner, médico y físico alemán que posteriormente se dedicó a la filosofía y a la psicología, lo llevaron a investigar las relaciones entre el cuerpo y la mente. Quiso medir la sensación y encontró que es directamente proporcional al logaritmo del estímulo. Esta ley constituye la base para establecer una psicofísica.

ca, la tesis reduccionista que insiste en la reducción de la conciencia a procesos neuronales o neurofisiológicos, es índice de una mala interpretación de su objeto de estudio. Searle precisamente reconoce que la conciencia, aunque sea causada por procesos cerebrales, no puede ser explicada con las herramientas conceptuales de una neuropsicología, pues está constituida por una intencionalidad intrínseca, por las experiencias que tiene el sujeto en primera persona con su mundo.

De ahí que para emprender una verdadera descripción del comportamiento humano se deba partir de la «experiencia» más originaria, o sea, de aquella en la cual el sujeto percibe y atiende a su entorno. El cuerpo, de acuerdo a esa experiencia originaria, deja de ser una mera cosa que está ahí, para ser el medio primordial en el cual se manifiestan los comportamientos del Otro, al igual que los del propio sujeto que da sentido.

Así, por ejemplo, el aroma difumado de una flor necesita de un órgano olfativo para poder aprehenderlo. Pero, se pregunta Husserl, si tal dependencia es necesaria para que se suscite la aprehensión misma o el acto mismo que atiende a la «flor misma», «¿puede tener sentido admitir que también la posibilidad de cualesquiera aprehensiones y de toda conciencia en general es dependiente del cuerpo y sus sucesos temporales objetivos?»¹².

Esta pregunta se dirige a la posibilidad de atender a las vivencias mismas a la hora de ser acontecimientos que acaecen en el cuerpo sometido al orden contingente de la realidad natural. La posibilidad de que las aprehensiones de los actos mismos de una conciencia puedan ser dependientes de una realidad objetiva, de un cerebro con su sistema nervioso, es para Husserl inadmisibles. No hay un paralelismo entre los actos de conciencia, actos de atender, de tomar posición, etc., y un órgano central O.

Las vivencias mismas son, afirma Husserl, unidades sometidas a un orden apriorístico (*necesario y universal*), y no a un órgano central a partir del cual estuviesen reguladas y dependientes de un orden fisiológico-cerebral, pues éste no es garantía suficiente de aquellas. Así, por ejemplo la vivencia de percepción del aroma de una flor no puede ser reducida a una mera explicación fisiológica, en la cual el olor expelido de la corola de una flor es un mero estímulo que hace reaccionar el aparato olfativo del sujeto; es algo más que eso, es un «aroma» que motiva vivencias pasadas y que nos trae del recuerdo momentos agradables en el instante que la vivencia está dirigida a la «flor misma». Las vivencias no son elementos aislables sino que, por el contrario, se implican unas a otras, una da razón de la otra. El modo de ser de las vivencias depende de un orden esencial anterior a cualquier intromisión psico-física. En síntesis,

¹² Husserl, Edmund, *Ideas II*, p. 338.

como la conciencia y su trama vivencial no dependen de regulaciones psicofísicas (pues estas últimas son leyes que se refieren a hechos contingentes, o sea, a regulaciones fácticas que estipulan meras probabilidades, y no a regulaciones esenciales), una noción paralelista no puede aportar nada a la comprensión primigenia del comportamiento humano. Contrario a esta correlación contingente, podemos dilucidar dentro de la misma conciencia sucesos que corren de manera esencial gracias a que ella misma es conciencia del tiempo inmanente: «si ahora como pertenecientes a la esencia *a priori* de la conciencia, subsisten ciertas necesidades de las secuencia —como por ejemplo, los modos de la retención pertenecientes a la constitución del tiempo están atadas a la sucesión necesarias de cada una de las impresiones—, entonces estos nexos de la secuencia no podrían estar condicionados por un órgano corporal y las secuencias de sus estados objetivos»¹³.

El modo de actuar de la conciencia en el cuerpo no está supeditado, por tanto, a un modo de ser impersonal de éste último, como si el cuerpo fuera algo diferente o una entidad diferente a la conciencia. Por el contrario, el cuerpo es una «cosa que siente» porque está regulado por una trama vivencial. El cuerpo vivido está así sometido antes que todo a un orden más primigenio. Cada una de las sensaciones que afectan el lado corporal del sujeto, remiten a una trama o un tejido de «experiencias» o comportamientos vividos a lo largo de su vida sensitiva con los otros, ya sean personas o meras cosas materiales: «la ocurrencia de sensaciones en una mónada es dependiente de un cuerpo físico en su entorno natural, por tanto, de cierta regulación subjetiva y, además, intersubjetiva de apariciones y no meramente de sensaciones (...) entonces, uno se ve llevado a que la relación entre la sensación y la corporalidad tiene que ser pensada como simultaneidad, esto es, que a la sensación tiene que serle adscrito el tiempo objetivo del respectivo proceso cerebral objetivo»¹⁴.

La vida que transcurre y anima al cuerpo vivido no puede ser reducida a una mera determinación biológica del sujeto. Esta vida tampoco puede ser reducida a un mero epifenómeno de la naturaleza, a algo secundario en la comprensión del sujeto humano. Es, por el contrario, aquello que está a la base de todo comportamiento del yo frente a su mundo circundante, pues constituye su «núcleo» de ser más propio, su personalidad. Así, la unión de cuerpo-espíritu no puede considerarse un problema insoluble si queremos, siguiendo el lema de la fenomenología de ir a las «cosas mismas», adentrarnos por los cauces de la «experiencia» primigenia del *mundo en derredor* o circundante. Si nos apropiamos de esa experiencia fenomenológica, retornamos al yo personal o espiritual como el polo absoluto a partir del cual la naturaleza misma adquiere sentido; no obstante

¹³ *Ibid.*, p. 342.

¹⁴ *Ibid.*, p. 344.

«el yo no es un polo vacío, sino portador de su habitualidad, y en ello radica que tenga su historia individual»¹⁵. La única manera de que el sujeto espiritual se encarne en el mundo, se haga un individuo y a la vez partícipe de una realidad intersubjetiva, es a través del cuerpo en tanto órgano de la voluntad. El «yo espiritual» está provisto de un halo de sensibilidad ínfima, ya que en determinadas ocasiones es dependiente de sentimientos o pulsiones latentes que le motivan a actuar o comportarse.

§ 5. Conclusiones

De lo dicho anteriormente, resaltamos varios puntos esenciales:

1. La única manera en que el «yo puro» se patentice en la esfera real cósmica es a través de su cuerpo, entendiéndolo no como cuerpo-físico sino como el cuerpo tal como es vivido. El «yo puro» no será un mero yo abstracto de los actos de una conciencia que toma posición, sino la manera de ser de todo hombre (la personalidad); esto es, el yo que piensa, valora, actúa, crea obras de arte, compone poesía, discute sobre política, etc.; en suma, un «alguien» en el mundo, una persona que transcurre y se comporta en su mundo circundante.
2. Una vez asumido que la realidad-anímica (yo hombre) se constituye a través de la experiencia vivida del cuerpo, a través de la corriente de vivencias de un yo puro, la sensibilidad no se instaura como una mera receptividad. Por el contrario, la sensibilidad es una actividad que le permite al sujeto percipiente (sujeto animal) ser «consciente» de su misma corporalidad. Esta tesis se hace patente por las «sensaciones dobles» que tiene el propio cuerpo al recorrerse táctilmente. Pues toda sensación que el sujeto tiene de las cosas remite a una conciencia que da cuenta de su sentir, es decir, a una conciencia cinestésica o a una sensibilidad sintética anónima.
3. Se puede inferir de los dos aspectos señalados anteriormente el intento de Husserl por resaltar la importancia del cuerpo en la constitución de la realidad. Sin el cuerpo, el yo trascendental sería un sujeto absoluto que constituiría el mundo desde un velo transparente; pero es sólo a través del cuerpo que es posible sentirse como un alguien en el mundo. El hombre es la unidad cuerpo-espíritu (persona);

¹⁵ *Ibid.*, p. 348.

por tanto, se hace indispensable distinguir dos modos de aprehenderlo. Por un lado, el sujeto se puede aprehender en la actitud natural en cuanto es dependiente de su cuerpo físico (alma vinculada al cuerpo); y por otro lado —siendo para Husserl la actitud más primigenia— en actitud personal, en tanto se inmiscuye en el lado espiritual del «yo». La unidad cuerpo-espíritu constituye así a lo que debemos entender por persona, o el sujeto concreto e individual que tiene diferentes modos de comportarse en su mundo circundante.

4. Por último, lo espiritual y lo material, la conciencia y el cuerpo, forman una unidad inseparable. Si no fuera el ser humano tal unidad, no tendría la posibilidad de *ser-en-el-mundo*, lo cual le hace diferente a las meras cosas (*blosse Sachen*), que son meras proyecciones de éste. La dicotomía, por consiguiente, surge sólo cuando se está imbuido en un pensar cientificista u objetivante.

Frege y Husserl: de la complementariedad entre sintaxis y semántica

Frege and Husserl: On the Complementary Relationship
between Syntax and Semantics

ESTHER JULIANA VARGAS ARBELÁEZ

Instituto Caro y Cuervo
Colombia

En este escrito se revisa la relación que sostuvieron Gottlob Frege y Edmund Husserl a propósito de sus respectivas teorías lógicas, y especialmente la crítica por parte de Frege a Husserl y la respuesta de éste; el examen se restringe a los textos de la primera de las *Investigaciones lógicas* de Husserl y *Sobre sentido y significado* de Frege. Fruto de esta discusión entre ambos pensadores está la comprobación (o al menos eso se pretende) de la correlación efectiva entre sintaxis y semántica.

This paper revises the intellectual relationship between Gottlob Frege and Edmund Husserl regarding their respective logical theories. It specially examines Frege's criticism to Husserl and the latter's answer to it, restricting itself to Husserl's first *Logical Investigations* and Frege's *On Sense and Meaning*. From this intellectual association between both thinkers arises the proof (at least that is the intention of this essay) of the effective correlation between syntax and semantics.

Acta fenomenológica latinoamericana. Volumen I.

Actas del II Coloquio Latinoamericano de Fenomenología. Círculo Latinoamericano de Fenomenología, pp. 281-295.
Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2003.

En nada auxilia a nuestra ignorancia fingir un conocimiento que no tenemos, haciendo solamente el ruido de emitir sonidos que no llevan consigo significados claros y distintos. Los nombres hechos según el deseo de cada uno no alteran la naturaleza de las cosas, ni nos hacen entenderlas, sino en cuanto son signos de algo y expresan ideas determinadas¹.

JOHN LOCKE

§ 1. Origen de la controversia

Por lo que toca a la franca crítica que he hecho de la lógica y teoría del conocimiento psicologistas, recordaré las palabras de Goethe: «contra nada somos más severos que contra los errores abandonados»².

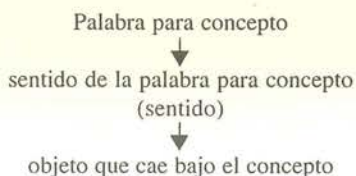
EDMUND HUSSERL

Una vez publicada la *Filosofía de la aritmética* de Husserl, Frege le envió a éste, en primera instancia, una carta en 1891 en donde le agradecía el regalo de la obra y le comentaba algunas críticas. Básicamente, sus críticas se centraban en que, en la *Filosofía de la aritmética*, Husserl hizo un planteamiento sobre la relación entre pensamiento y expresión. Tal relación está mediada por el concepto de la siguiente forma —según lo expone Frege en la carta en cuestión—:

Ahora bien, me parece que, para usted [Husserl], el esquema tendría más o menos el aspecto siguiente:

¹ Locke, John, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, Madrid: Editora Nacional, 1980, p. 264.

² Husserl, Edmund, *Investigaciones lógicas*, Madrid: Biblioteca de la Revista de Occidente, 1976, p. 23.



de modo que para usted tendría que darse el mismo número de pasos para pasar de nombres propios a objetos que desde palabras para concepto. La única diferencia entre nombres propios y palabras para concepto sería que los primeros podrían referirse a sólo un objeto, mientras que las segundas lo harían a más de uno³.

En este esquema, según Frege, hay un salto abismal, en la teoría husserliana, desde el *concepto* a la *referencia objetival*, es decir, Frege piensa que, desde el punto de vista lógico, es impreciso decir que se puede pasar de la percepción de un objeto a la representación en un concepto. La representación de un objeto no es cuestión de la cantidad de objetos que caen bajo un concepto, sino de la referencia, efectivamente lógica, del concepto al objeto, referencia que se debe dar por medio del nombre propio, el cual cumple la función de representar directamente al objeto y «ponerlo a disposición» del pensamiento para que lo conceptualice.

Frege, en cambio, muestra un puente entre el concepto y el objeto, que es el nombre propio, el cual designa el objeto antes de ser abstraído, o de presentarse en tanto concepto pensado. «Cuando tenemos una palabra para concepto, necesitamos dar un paso más para alcanzar el objeto que cuando tenemos un nombre propio, y el último paso puede que no se dé nunca —esto es: el concepto puede ser vacío—»⁴.

La razón por la que, según Frege, Husserl hace este salto —no tan conveniente para una teoría lógica— es que es más psicologista que lógico, y esta opinión la sustenta en una publicación posterior a la carta de 1891 que llamó «Recensión de E. G. Husserl, *Philosophie der Arithmetik*»⁵. En este escrito, la *Filosofía de la aritmética*, Husserl presenta la formación de conceptos como el proceso mediante el cual a un conjunto de elementos se les asigna un número (por ejemplo 2 gatos), y, para tal efecto,

³ Frege, Gottlob, «Carta a Husserl, 24 de mayo de 1891», en: Frege, Gottlob, *Ensayos de semántica y filosofía de la lógica*, Madrid: Editorial Tecnos, 1998, p. 83.

⁴ *Ibid.*, p. 82.

⁵ Nota del editor de *Escritos de semántica y filosofía de la lógica*: «La recensión de la *Filosofía de la aritmética* de Husserl se publicó originalmente en el *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, vol. 103 (1984) [sic.], pp. 313-332. En la obra recensionada, Husserl había criticado algunas de las tesis que Frege defendió en sus *Fundamentos*. En este texto encontramos la respuesta (...) de Frege y sus críticas a la concepción de los conceptos por parte de Husserl, a sus tesis de que 0 y 1 no son números, o a su apelación a la abstracción a la hora de dar cuenta de ellos. Es muy probable que la «conversión» de Husserl al antipsicologismo —después de profesar el psicologismo en su *Filosofía de la aritmética*— se deba al contenido de esta recesión». («Recensión de E. G. Husserl, *Philosophie der Arithmetik*», en: Frege, *op. cit.*, p. 140).

se le quitan las notas que los singularizan y se procede a abstraer la cantidad (o sea, se olvida el color de los gatos, la posición, etc.): «Por consiguiente, los conceptos son también representaciones, sólo que menos completas que los objetos; tienen todavía propiedades de éstos de los que no se han hecho abstracción»⁶. Y aquí es donde aparece el ingrediente psicologista, pues, ¿cómo se puede abstraer lógicamente el objeto olvidándose de sus particularidades, es decir, olvidándose del objeto en sí? Este acto psíquico es el que critica Frege, y responde con el siguiente argumento:

«De acuerdo con mi opinión, el colocar un objeto bajo un concepto es sólo el reconocimiento de una relación que ya existía de antemano; aquí [en la teoría husserliana] los objetos resultan alterados con ello de forma esencial, de modo que los objetos colocados bajo un mismo concepto se convierten en similares entre sí. Quizá el asunto ha de entenderse de manera que para cada objeto surja una nueva representación de la que están ausentes todas las determinaciones que no están presentes en el concepto [que sería el nombre propio]. Con esto desaparece la diferencia entre representación y concepto, entre representar y pensar»⁷.

De esta forma, a la lógica le faltaría objetividad y sería dependiente de las representaciones subjetivas de cada subjetividad —valga la redundancia—, en otras palabras, habría tantas representaciones para cada cosa como subjetividades existen.

A todas estas objeciones responde Husserl en sus *Investigaciones lógicas*, especialmente en la primera investigación, como se mostrará en el §3 de este escrito. Los fundamentos de las críticas presentadas por Frege están expuestos en el siguiente párrafo (§ 2).

§ 2. Frege: *sentido y referencia para la lógica*

En esta parte queremos revisar la teoría del sentido y la referencia de Gottlob Frege con el propósito de mostrar la relación sintaxis-semántica.

§ 2.1. *Semántica y signos sintácticos*⁸: *la función de la igualdad*

«La igualdad —uso esta palabra con el sentido de identidad y entiendo ‘a=b’ con el sentido de ‘a es lo mismo que b’ o ‘a y b coinciden’— desafía a la reflexión con

⁶ *Ibid.*, p. 143.

⁷ *Loc. cit.*

⁸ Vale la aclaración de que Frege no usa estos términos explícitamente, sino que se refiere a los signos —en lugar de la sintaxis— y a los objetos o significados —en el caso de la semántica—. Aquí se emplean sintaxis y semántica por los propósitos y el lenguaje usados en este escrito.

preguntas difíciles de contestar. ¿Es una relación? ¿Una relación entre objetos? ¿O entre nombres o signos para objetos? En mi 'Conceptograma' acepté esto último»⁹.

La igualdad tendría varias posibilidades, según el autor, pues puede ser la relación entre conceptos, lo que significaría que fuera puramente formal; puede ser una relación entre objetos, de tal manera que no se podría formalizar porque sería una propiedad noemática, puramente «objetiva»; o puede ser la relación entre los conceptos y los objetos, lo que tiene implicaciones en la forma de ver la relación entre la sintaxis y la semántica, porque, de esta manera, un símbolo está relacionado con el objeto que representa de tal forma que éste le transmite su «onticidad» al signo, es decir, cuando se dice igualdad entre dos signos, se dice que en la remisión a la realidad hay igualdad entre esas dos cosas que están representadas por los signos. De esta manera, signo y objeto tienen una relación de sentido, es decir, semántica. Esta última respuesta es la que acepta el autor por las razones que se exponen a continuación.

« $a=a$ y $a=b$ son claramente proposiciones con distinto valor de conocimiento: $a=a$ vale *a priori*, y desde Kant tales proposiciones se llaman analíticas, mientras que proposiciones de la forma $a=b$ a menudo contienen ampliaciones significativas de nuestro conocimiento y no pueden estar siempre fundamentadas *a priori*»¹⁰; es decir, cuando se habla de la igualdad entre a y a , no se requiere un mundo que los sustente. Ahora, cuando se trata de una igualdad entre dos símbolos diferentes, a y b , sí hace falta un referente que demuestre la igualdad o que la niegue. La fórmula $a=b$ relaciona al mundo con la significación puesto que no se puede saber *a priori* si, efectivamente, dos signos diferentes significan dos cosas que, siendo dos cosas —«diferentes»—, son iguales. En este sentido, la simbolización —que más tarde va a ser la notación simbólica, representativo aporte de la Lógica de Primer Orden a la historia de la lógica— *dice del mundo*, habla de él, no es analítica, y, por el contrario, es referencial al mundo. De esta forma, se puede decir que la logización del mundo, desde la perspectiva de Frege, requiere una remisión a él, es decir, que hay relación directa entre sintaxis y semántica. «Pero esta relación entre los nombres o signos existe solamente en tanto nombran o *designan algo*. La relación estaría mediatizada a través de la conexión de cada uno de los signos con lo designado»¹¹. Hay una relación entre signo y cosa significada, de lo contrario sería imposible afirmar que, efectivamente, hay igualdad o no entre a y b , puesto que los dos nombres designan cosas diferentes; es decir, falta el contrafáctico para establecer que a , que nombra *una cosa*, sea igual a b , que nombra *otra cosa* del mundo semántico.

⁹ Frege, Gottlob, «Sobre sentido y significado», en: *Escritos lógico-semánticos*, Madrid: Editorial Tecnos, 1974, nota 1, p. 31.

¹⁰ *Loc. cit.*

¹¹ *Loc. cit.*

§ 2.2. Signo, sentido y significado en los nombres propios

«Sean a , b , c , las rectas que unen los vértices de un triángulo con los puntos medios de los lados opuestos. El punto de intersección de a y b es entonces el mismo que el punto de intersección de b y c . Tenemos por tanto distintas designaciones para el mismo punto, y estos nombres ('punto de intersección de a y b ', 'punto de intersección de b y c ') indican al mismo tiempo la manera de ser dado, y por eso, la proposición contiene un conocimiento efectivo»¹².

En una expresión están presentes varios elementos: el *significado*, que es la cosa que se refiere, es el objeto que se representa, en el ejemplo, es el punto de intersección pero desde puntos de vista diferentes: el de a y b , y el de b y c ; el *signo*, que es la representación formal de la cosa; el *sentido*, que es la forma de ser dado el significado. En el caso del triángulo, hay dos sentidos para el mismo punto de intersección, un sentido que es dado por los elementos a y b , que son *un punto de vista* de la misma cosa: el punto de intersección; y otro sentido que es dado por los elementos b y c , que es otro punto de vista del punto de intersección¹³.

El significado es reemplazado por el signo, que es como si fuera el significado en la formalización. Cuando en la simbolización se dice que un signo significa tal objeto, es porque ese signo reemplaza al objeto en el razonamiento formal, es decir, cuando uno piensa sobre un objeto o a un objeto, no tiene al objeto en el razonamiento como tal, sino al signo que lo reemplaza y es como si fuera el objeto mismo; de otra forma, habría un abismo entre el pensamiento y la realidad, y el pensamiento caería en solipsismo. Aquí es donde se establece la relación entre la dimensión óptica, las cosas en sí mismas, y la dimensión ontológica, las cosas nombradas, hablar sobre las cosas, representarlas en el pensamiento en forma de signos que simbolizan el significado, en palabras de Frege. De otra forma habría un «mundo» del pensamiento aparte, diferente, separado del «mundo real» o de las cosas. En este caso ni siquiera sería posible el pensamiento, puesto que no tendría contenido, y no habría qué pensar.

Como esto no es lo que sucede, sino que, cuando pensamos lo hacemos sobre *cosas del mundo*, sin que éstas estén ópticamente en el pensamiento, sino representadas, la representación se da con los elementos mencionados: signo, sentido y significado: «La conexión habitual entre el signo, su sentido y su significado es tal que al signo corresponde un determinado sentido y a éste a su vez un determinado significado, en

¹² *Ibid.*, p. 32.

¹³ Estos tres elementos se relacionan en la formalización así: «Un nombre propio (palabra, signo, combinación de signos, expresión [que será la notación simbólica]) expresa su sentido, significa o designa su significado. Expresamos con un signo su sentido y designamos con él su significado» (*Ibid.*, p. 35).

tanto que a un significado (un objeto) no le corresponde sólo un signo. Para un mismo sentido hay en las distintas lenguas, y también en la misma, distintas expresiones»¹⁴. Sin embargo, podemos saber, en la contrastación con la realidad, cuándo un sentido es el sentido de *esta* cosa y no de *otra*, o que un sentido puede estar expresado por diversos signos, y *saber* que se está refiriendo al mismo sentido. Para tal efecto hace falta el contrafáctico, la experiencia de sentido que debe estar presente en el signo para saber el sentido que tiene dicho signo, y para saber que tal sentido tiene otros signos y es el mismo sentido al mismo tiempo.

§ 2.3. Sentido y significado en proposiciones

«Preguntemos ahora por el sentido y el significado de una proposición afirmativa completa. Una tal proposición contiene un pensamiento ([en nota] por pensamiento entiendo no el hacer subjetivo el pensar, sino su contenido objetivo, que es capaz de ser propiedad común de muchos)»¹⁵.

Todo pensamiento es pensamiento de *algo*, de un «objeto» que lo llena. Las proposiciones, entonces, expresan pensamientos, y en consecuencia, objetos o realidades. Sin embargo, puesto que la representación del mundo no es sólo significación sino sentido —según se expuso atrás—, las proposiciones no sólo pueden expresar el mismo sentido sobre el mismo significado, sino varios sentidos. El pensamiento contiene o representa sentido, mas no siempre representa un significado por el carácter mismo del pensamiento. Su significado, a veces, más bien, es el sentido del pensamiento: «cabe esperar que se den tales proposiciones de la misma manera que hay partes de las proposiciones que tienen un sentido, pero ningún significado»¹⁶; por ejemplo, las proposiciones sobre mitos, sobre imaginaciones, sobre pensamientos. Esas proposiciones no tienen significado —podría decirse, fáctico—, pues no hay una existencia material en los pensamientos, por eso mismo, es que el significado de los pensamientos no es del tipo de los nombres propios, sino que es su sentido.

«No obstante, es seguro que quien considere seriamente la proposición como verdadera o falsa también le otorgará al nombre 'Ulises' [en el caso de un nombre mitológico] un significado y no sólo un sentido, ya que al significado de este nombre se le adjudicará o negará el predicado. Quien no reconoce un significado no puede ni adjudicarle un predicado ni negárselo»¹⁷. Para que una proposición sea tal, es necesario

¹⁴ *Loc. cit.*

¹⁵ *Loc. cit.*

¹⁶ *Ibid.*, p. 36.

¹⁷ *Loc. cit.*

que al nombre propio, tenga o no un significado, se le asigne uno, así sea supuesto o imaginario, porque, de no ser así, a ese nombre propio no se le puede fijar un predicado y, por lo tanto, no podría adjudicársele un valor de verdad. Sin embargo, en lo que respecta al pensamiento, a la proposición «pura» no le hace falta el significado, aunque sí el sentido, pues éste es el significado del pensamiento.

El que una proposición tenga o no tenga un significado depende de los nombres propios. Si el nombre propio tiene significado, toda la proposición debe hallar su significado, y en consecuencia su valor de verdad. En este punto es donde radica la utilidad de las proposiciones. Si una proposición, como puro sentido sin significado, no busca o representa un valor de verdad, es vacua: «El pensamiento pierde valor tan pronto reconocemos que a una de sus partes falta un significado. (...) Porque nos interesa en principio su valor de verdad»¹⁸.

El valor de verdad de las proposiciones es lo que habla del mundo, es lo que constituye su significado. «Estamos obligados así a reconocer el *valor de verdad* de una proposición como su significado. Por valor de verdad de una proposición entiendo la circunstancia de que ella sea verdadera o falsa»¹⁹. Tal significación es posible por medio del juicio: «en cada juicio²⁰ —incluso cuando se trate de uno implícito— ya se ha realizado el paso del nivel del pensamiento al nivel del significado (de lo objetivo)»²¹. En la expresión del juicio, la proposición contiene un valor de verdad que se remite al mundo —para que efectivamente el valor de verdad tenga un valor, dado por la experiencia de que lo que se dice sobre la cosa es verdad o falsedad—; «los juicios pueden ser concebidos como el progreso de un pensamiento a su valor de verdad»²².

El conocimiento es tal, no tanto en el sentido de un objetivismo epistemológico tradicional, sino en tanto que una proposición expresa *algo*, en la medida en que refiere un valor de verdad, o sea, un significado —ya sea objeto «real» o «mental» como en el caso del arte o de la mitología—. De otro modo —por ejemplo como en la lógica clásica—, las proposiciones serían formalismos vacuos que no implicarían conocimiento.

¹⁸ *Ibid.*, p. 37.

¹⁹ *Loc. cit.* Contrario a esto es lo que pasa con las proposiciones que expresan nombres propios (como en el caso de las aseveraciones de carácter metafísico o religioso) sobre los cuales no se puede decir verdad o falsedad por escapar al mundo de la experiencia. Sin valor de verdad, las proposiciones pierden significado, éste está, ya no en la cosa misma —hablando de las proposiciones—, sino en el valor de verdad de lo que se dice sobre esas cosas (de lo que se predica sobre ellas en la proposición).

²⁰ «Para mí, un juicio no consiste sólo en entender un pensamiento, sino en reconocer su valor de verdad» (*ibid.*, nota 7).

²¹ *Ibid.*, p. 38.

²² *Loc. cit.*

§ 3. Husserl: *sentido y significado*

En este párrafo expondremos la teoría de Husserl sobre la relación entre sintaxis y semántica, que él llama *sentido y significado*. Para ello, en primer lugar, revisaremos la *señal* como condición básica, pero no suficiente, para que se dé la significación; en segundo lugar, la *expresión* en su función formal y en su función significativa; en tercer lugar el *sentido y la significación*, que son posibles por la intencionalidad; y, finalmente, una recapitulación sobre lo que implica el acto de dar significado.

§ 3.1. *La señal (mostrar) y las demostraciones*

«Los signos, en el sentido de indicaciones (señales, notas, distintivos, etc.), no expresan nada, a no ser que, además de la función indicativa, cumplan una función significativa»²³.

La señal es el acto expresivo por el cual, cuando se enuncia algo, este enunciado indica la cosa a la que hace referencia, es decir, la señala. La señal es el acto denotativo que realiza un signo con respecto a una realidad aludida: «consideremos el concepto de *indicación*. La relación que aquí existe la llamamos *señal*. En este sentido es el estigma el signo del esclavo; la bandera es el signo de la nación»²⁴.

La señal es la que hace que una situación o un signo *motive* la representación de otro. «La motivación establece una *unidad descriptiva* entre los actos de juicio, en que se constituyen para el pensante las situaciones objetivas indicadoras e indicadas; (...) en ella reside la esencia de la señal. (...) tiene un correlato objetivo aparente, una situación objetiva unitaria, que en ella parece existir y que en ella está mentada»²⁵. En otras palabras, la señal es el medio por el cual la existencia de un juicio motiva (señala —valga la redundancia—) la existencia de la realidad referida.

Según esta definición, la señal o el signo indicativo tendría la función de representar una realidad en los enunciados, es decir, la señal indicaría el algo de lo que se habla. En este sentido, en el que la señal remite al objeto, se puede hablar de una primera relación entre sintaxis y semántica, pues, con la señal, siempre que se estructure una expresión, ésta estará remitida a una realidad, o sea, tendría una carga semántica.

²³ Husserl, Edmund, *Investigaciones lógicas*, p. 233.

²⁴ *Ibid.*, p. 234.

²⁵ *Ibid.*, pp. 235-236.

Sin embargo, esto no es suficiente para hacer construcciones semánticas completas, como lo veremos, pues, si bien es cierto que la señal es el elemento básico para *hablar de algo*, ésta sólo se limita a mostrar, pero no basta para hacer raciocinios o juicios; éstos se hacen demostrativamente, cosa que no se puede realizar ateniéndose solamente a los datos descritos por la señal.

La señal no es intelectual, es importante considerando que proporciona el contenido de los juicios, pero no es suficiente para hacer demostraciones. En cambio, las demostraciones son intelectivas y, en consecuencia, sólo en la medida en que, basados en señales, hacemos demostraciones, podemos realizar asociaciones. Tales asociaciones son las que posibilitan la construcción de conocimiento. Cuando señalamos algo, no estamos juzgando nada acerca de la cosa referida, en cambio cuando la ordenamos en un sistema de enunciados con juicios de valor, estamos construyendo un conocimiento acerca de la cosa, ya es un enunciado significativo:

«En el caso de la señal no sucede, empero, nada de esto. En la señal queda por completo excluida la intelección y, objetivamente hablando, el conocimiento de un nexo ideal entre los contenidos de los juicios en cuestión. Cuando decimos que la situación objetiva A es la señal de la situación objetiva B; que el ser de la una indica, señala, muestra que también la otra es, podremos, sin duda, abrigar con completa seguridad la esperanza de encontrar realmente esta otra; pero al hablar de esa manera no queremos decir que exista entre A y B una relación de conexión visible por intelección y objetivamente necesaria; los contenidos de los juicios no se hallarán para nosotros en la relación de premisas y conclusiones»²⁶.

Hasta aquí se ven dos elementos de la expresión: la señal (mostrar) y los raciocinios (demostraciones). Con esto se puede hacer «asociación de ideas». Ésta consiste en la relación de contenidos de la subjetividad²⁷ con otros datos dados por la experiencia. «La asociación no sólo evoca los contenidos en la conciencia dejándoles el cuidado de enlazarse con los contenidos dados, según prescriba la esencia de unos y otros (su determinación genérica). (...) Si A evoca a B en la conciencia, ambas no son solamente conscientes al mismo tiempo, o una tras la otra, sino que suele también imponerse una conexión *palpable*, según la cual la una señala a la otra y ésta existe como *perteneciente a aquélla*»²⁸.

²⁶ *Loc. cit.*

²⁷ Los contenidos de la subjetividad son aquellos que ésta *ha vivido*, expresión que Husserl aclara en la siguiente nota: «Hablo de *contenidos vividos*, no empero de objetos o procesos que se manifiestan y son mentados. Todo aquello sobre lo cual se *constituye realmente* la conciencia individual, la conciencia 'que vive', es contenido vivido. Lo que la conciencia prescribe, lo que la conciencia recuerda, lo que representa, etc., es objeto mentado (intencional)» (*ibid.*, nota 3, p. 237).

²⁸ *Loc. cit.*

§ 3.2. La expresión

La expresión es una elaboración discursiva que va más allá de la simple señalación, es decir, que se constituye como un juicio (que se puede presentar como pura formalidad cuando no es emitida intencionalmente, es decir, cuando no tiene significatividad).

Cuando la expresión está en su *función comunicativa* es emitida intencionalmente. Para revisar esta parte hace falta mirar primero la distancia que toma Husserl con respecto a Frege, pues, con los elementos que incorpora aquél a la teoría lógico-semántica se entiende la expresión en la función comunicativa.

En el §6 de la primera investigación de las *Investigaciones lógicas*, los planteamientos de Husserl se muestran dirigidos a discutir con Frege. Éste distingue en la expresión, como vimos, el signo, el sentido y el significado (palabra que Husserl usa en un sentido diferente al que usa Frege, como se verá más adelante). Husserl diferencia, por su lado, dos aspectos:

«Con referencia a toda expresión suelen distinguirse dos cosas:

1. La expresión en su parte física, el signo sensible, el complejo vocal articulado, el signo en el papel, etc.
2. Cierta conjunto de vivencias psíquicas, que, enlazado por asociación a la expresión, convierten ésta en expresión de algo. Generalmente estas vivencias psíquicas son designadas con el nombre de *sentido* o *significación* de la expresión, creyéndose que esta designación alcanza a lo que esos términos significan en el discurso normal»²⁹.

Como dice Husserl, para Frege es suficiente validar una expresión en su significación y en su sentido. Él —Husserl— nos va a mostrar otros elementos que son los siguientes: «Se ha distinguido en todo nombre lo que el nombre «notifica» (esto es, esas vivencias psíquicas) y lo que el nombre significa. También se ha distinguido entre lo que el nombre significa (el sentido, el 'contenido' de la representación nominal) y lo que el nombre nombra (el objeto de la representación)»³⁰. Esta estructura se podría homologar, en una primera lectura, con la que Frege define con respecto a las expresiones. Sin embargo, hay diferencias entre ellas.

En primer lugar, la *notificación*. La notificación es, como lo dice el autor, un acto psíquico, es poner de manifiesto la vivencia de la representación mental del objeto que se refiere. Tal aproximación lo aleja de Frege, pues éste no hace una relación psíquica

²⁹ *Ibid.*, p. 239.

³⁰ *Loc. cit.*

entre el objeto y el sujeto, sino que establece entre ellos una relación formal, lógica. La notificación es el primer paso por el cual una expresión es significativa, pues, aunque el objeto es simplemente expuesto ante el sujeto, la exposición se da fenomenicamente. La notificación hace posible la presencia del objeto en el sujeto.

En segundo lugar, *lo que el nombre significa*: el contenido referido. A diferencia del planteamiento de Frege, esta significación está mediada por la *dación* fenomenológica del objeto al sujeto, es decir, está condicionada por la notificación antes referida. En este sentido, se puede decir que la relación lógica entre el sujeto y el objeto mentado no está dada por estructuras formales, sino establecida en un contexto fenomenológico en el que se da el objeto al sujeto.

Finalmente, el objeto de la representación, *lo que el nombre nombra*, es un contenido que también está condicionado por la experiencia fenomenológica, pero que, viendo al objeto en sí, se mantiene inalterable, pero también inaprensible, teniendo en cuenta que el objeto sólo se puede dar fenomenológicamente al sujeto.

Con estos elementos se puede hablar, ahora sí, de la expresión en su función comunicativa. Ya se había dicho que la expresión es en sí misma formal, y que es independiente de un sujeto que la diga o no. Sin embargo, teniendo en cuenta los elementos anteriormente expuestos, se ve que, cuando las expresiones no son dichas por un sujeto intencionalmente, no tienen ningún contenido, o sea, no son significativas.

Para que una expresión tenga significado, es decir, esté en su función comunicativa, es necesario, en primer lugar, que esté referida a una realidad mediante la señal —aunque ésta, como se vio, no es suficiente para dotar de significado una expresión—; en segundo lugar, mediante las *demonstraciones*: las asociaciones y raciocinios —tal como se expuso en la sección anterior (a)—; para que, finalmente, llenen un significado con la intencionalidad.

En este contexto, se puede definir la intencionalidad como el acto por el cual se da significación a un enunciado, se llena de contenido. Tal significación es posible porque la experiencia, la conciencia, la vivencia, etc., está referida a un mundo, es decir, es conciencia *de algo*, experiencia *de algo*, vivencia *de algo*. Esto es la intencionalidad: la conciencia que siempre está referida a un mundo.

«Lo que hace posible ante todo el comercio espiritual y caracteriza como discurso el discurso 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»³¹.

³¹ *Ibid.*, p. 240.

Los signos no tienen ninguna utilidad sin una intención que les de sentido. Tal intención sólo es posible, como dice Husserl, por la *correlación* entre los signos (sintácticos) y el sentido (semántico), a lo que el autor llama *vivencias físicas y psíquicas*. De tal forma que, cuando se habla, se comunica algo, se comunica necesariamente una intención, un contenido. Los signos, la parte física del discurso, son vacíos sin una intencionalidad.

«Si consideramos este nexo, consideramos en seguida que todas las expresiones, en el discurso *comunicativo*, funcionan como *señales*. Son para el que escucha señales de los ‘pensamientos’ del que habla; es decir, señales de las vivencias psíquicas que dan sentido (...); todas las cuales pertenecen a la intención comunicativa. Esta función de las expresiones verbales la llamaremos *función notificativa*. El contenido de la notificación son las vivencias psíquicas notificadas»³².

La función notificativa garantiza que todo discurso sea intencionalmente construido, pues, cuando se notifica algo, se tiene el primer elemento con el que se hace un discurso, y este elemento, por el carácter mismo de la notificación, está intencionalmente formado por ser ésta una vivencia psíquica. Así, todo discurso, por la notificación, tiene como «materia prima» conceptos presentados a la subjetividad como vivencia psíquica, es decir, conceptos adquiridos intencionalmente. De esta forma, la palabra (digamos, sintáctica) es señal del sentido que refiere.

Cuando reflexionamos sobre la relación entre la expresión y la significación y, para tal fin, dividimos en los dos factores de la palabra y del sentido la vivencia compleja, aunque íntimamente unitaria, de la expresión llena de sentido, aparécenos la palabra misma como indiferente en sí y el sentido como aquello a que la palabra «apunta», como aquello que es mentado por medio de ese signo, y la expresión parece así desviar de sí misma el interés y dirigirlo al sentido, señalar hacia el sentido³³.

En otros términos, la palabra, la expresión, debe conllevar sentido, pues, de otra forma, sería vacua, sin utilidad, no se podría definir una expresión pues no tendría contenido. De ahí que se aclare con más precisión la relación que existe entre la expresión misma y «lo que la expresión expresa como su significado (como su sentido)»³⁴.

³² *Loc. cit.*

³³ *Ibid.*, p. 242.

³⁴ *Ibid.*, p. 243.

§ 3.3. Conclusión

Según lo expuesto en esta parte, Husserl demuestra que hay efectivamente una relación estrecha entre sintaxis y semántica pues, como plantea su propuesta, toda expresión está referida al mundo, dice algo *acerca de un objeto*; cosa que es posible gracias a la conciencia intencional que implica al mundo en sus enunciados, no en cuanto tal —pues no se pueden aprehender los objetos en sí mismos—, sino fenomenológicamente, como vivencia de la conciencia intencional.

Este proceso se lleva a cabo mediante la significación de las expresiones, que se posibilita por la notificación de los contenidos en la subjetividad, y que hace que todo enunciado tengo un referente objetival. Gracias a la significación, el mundo objetivo se hace presente en la expresión.

§ 4. Perspectivas de resolución de la controversia

En este párrafo se pretende mostrar en qué se asemejan y se diferencian las teorías lógicas de Frege y de Husserl, considerando lo que se expuso anteriormente, y con la perspectiva de mostrar la efectiva relación entre sintaxis y semántica.

En primer lugar cabe destacar el aspecto en el que coinciden. Según lo expuesto en las dos partes precedentes, los dos autores muestran una estructura de la expresión y su referente que se asemeja. Podríamos hacer la siguiente comparación: lo que para Frege es el signo, en la teoría de Husserl se homologa por la expresión; el sentido de Frege en Husserl sería la intención significativa y el sentido impletivo; y lo que para Frege es el significado, se puede traducir en Husserl por la referencia objetival.

Ambos están de acuerdo en que todo signo es signo de algo, y debe haber un contenido que le dé sentido (en el caso de Frege) o significado (en el caso de Husserl) a la expresión. También en que, cuando las expresiones no tienen un referente, carecen de utilidad; y que para que haya tal referente es necesario un sujeto que les de sentido.

En este aspecto es en el que aparece la primera divergencia: mientras que Frege considera que esta dación de sentido está efectuada lógicamente, es decir, que la justificación se halla al interior de la lógica pues ella misma demuestra que las expresiones que no tienen significado (en el sentido en que él usa el término) son vacuas y deben ser excluidas de toda consideración científica; Husserl, por su parte, fundamenta la significación en la conciencia intencional, es decir, en el sujeto que le da significación a las expresiones; tal acto es posible porque hay una vivencia fenomenológica de los contenidos y, a partir de ella, el sujeto puede hacerse representaciones sobre los objetos, que es lo que llena de sentido los enunciados.

Este punto sería el que, en un comienzo, le criticó Frege a Husserl: la inclusión de la conciencia en la lógica. A este asunto Husserl contestó que la vivencia de los objetos no puede ser nouménica, pues no podemos «meternos» los objetos ópticamente en el pensamiento cada vez que vamos a expresarnos sobre ellos. Por el contrario, lo que hace el sujeto es, primero, notificar fenomenológicamente la existencia de tal objeto, luego elaborarlo como objeto en la subjetividad y, finalmente, mentarlo.

Aquí surge otra refutación: consecuente con este presupuesto, según Frege, habría tantas representaciones como subjetividades. La respuesta a esta objeción es que, dado que los enunciados tienen una existencia objetiva, cuando el sujeto expresa algo no está inventando nada sobre el objeto, sino que *usa* el enunciado que universalmente está establecido. Lo que sí ocurre es que el sujeto lo adopta fenomenológicamente y lo instancia en una realidad determinada. De esta forma, queda garantizada la referencia objetival (la presencia real del objeto) en la expresión.

Con estos argumentos Husserl contesta a lo que Frege le criticó en la «Recensión de Husserl, *Filosofía de la aritmética*» sobre el psicologismo en el proceso de abstracción. Husserl le da una respuesta desde la fenomenología, diciendo que, en efecto, toda conciencia es tal de *algo* por la intencionalidad, y ésta es remitida al objeto, que se percibe fenomenológicamente.

Remitida esta discusión a la pregunta sobre la relación entre sintaxis y semántica, vale la pena resaltar que, desde sus presupuestos —el uno lógico y el otro fenomenológico—, ambos autores aportan al esclarecimiento de dicha cuestión, pues los dos coinciden en que *no hay pensamiento si no es pensamiento de algo*, es decir, toda expresión, signo, enunciado, debe tener un referente en la realidad, un contenido que lo llene de sentido o significación —dependiendo desde cuál autor se hable— para que sea efectivamente una proposición y no meras «articulaciones de sonidos que suenan a palabras».

Comunicaciones

La exterioridad y la espacialidad como síntomas de alienación. Una mirada desde la fenomenología

Exteriority and Spatiality as Symptoms of Alienation.
A Phenomenological Approach

PEDRO JUAN ARISTIZÁBAL HOYOS
Colombia

El presente trabajo hace una investigación que gira alrededor del solipsismo. En él se hace un estudio sobre el tratamiento dado por la filosofía objetivista y el idealismo a las relaciones de intersubjetividad. Indaga cómo dicho tratamiento generó consecuencias para el hombre contemporáneo. Este trabajo pone en evidencia a la exterioridad y a la espacialidad como fundamento de las relaciones humanas en un momento de creciente enajenación. Desde las críticas al solipsismo y al objetivismo tal como lo proponen la fenomenología de Husserl y Sartre muestra cómo se refleja y se vivencia este solipsismo, en el mundo real, a través de las imágenes literarias de Franz Kafka.

The present paper is an investigation on the theme of solipsism. The paper presents a study of the treatment of intersubjective relations made by objectivism and idealism. It also traces the consequences, for contemporary mankind, generated by such treatment. The essay seeks to place in evidence, in a time of ongoing alienation, both exteriority and spatiality as foundations for all human relations. From the criticism made to solipsism and objectivism by Husserl's phenomenology and by Sartre, the essay attempts to show how this solipsism is experienced, and how it reflects itself in the real world, through the literary images of Franz Kafka.

Acta fenomenológica latinoamericana. Volumen I.

Actas del II Coloquio Latinoamericano de Fenomenología. Círculo Latinoamericano de Fenomenología, pp. 299-317.
Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2003.

Hay hombres que mueren sin haber sospechado siquiera,
salvo durante breves y aterradoras iluminaciones
lo que es el otro.

El ser y la nada, JEAN PAUL SARTRE

...y meciéndose la gente
en la grava se pasea
bajo este cielo vasto
que de lomas a lo lejos
a lejanas lomas llega.

La muralla china, FRANZ KAFKA

Las inquietudes de esta investigación alrededor del solipsismo emergieron años atrás con algunas lecturas de Kafka. Con ellas, pude plantearme cómo se dan las relaciones del hombre con los otros y, en general, con el mundo circundante. Al estudiar la filosofía realista y el idealismo se pretende mostrar que ninguna de ellas supo encarar las relaciones intersubjetivas e inevitablemente cayeron en un olvido de «el otro», el existente cotidiano. Las consecuencias filosóficas y reales para el pensamiento occidental de ese olvido es tema de la segunda parte. Al final, adentrándonos en el extraño mundo de Kafka, dejamos ver que sus personajes son de una «rareza metafísica» que semeja al hombre de la sociedad post-industrial, encerrado en mecanismos deshumanizados de un cientismo extremo y de dispositivos tecnológicos sin control.

En su aspecto menos complejo, el solipsismo ha sido explicitado tradicionalmente como una teoría que considera al yo como única realidad objetiva en el plano del conocimiento. Ello significa, entre otras cosas, que no se trata de ninguna afirmación de mi soledad ontológica, porque nadie niega la existencia de lo que no es él, se sabe que hay otros; o al menos no se puede pretender negar al otro sino es partiendo de reducirlo a ser mera posibilidad, como lo hace, p.e., Berkeley, el cual presenta un planteamiento epistemológico y desde allí subordina a lo ontológico. El mundo objetivo, con su mirada epistémica, es meramente mental. Además, el solipsista no parte, para hacer uso del otro, del concepto de experiencia: ésta se muestra como un sistema conexo que no se logra alcanzar. En esta posición caen el idealismo y en consecuencia el realismo objetivista.

§ 1. El realismo como solipsismo

La palabra realismo viene del latín *res, rei* que significa cosa. Así, son las cosas las que imponen condiciones de inteligibilidad en el entendimiento. Por contraposición al idealismo, el realismo concede al mundo exterior una existencia independiente del sujeto que lo conoce; esto significa que su fundamentación ontológica no solamente presupone que hay, en efecto, un objeto de conocimiento, sino que, desde una perspectiva epistemológica, el sujeto enfrentado a un mundo para conocer no agrega nada a ese mundo, pues los conceptos con que lo aborda le son dados inductivamente, en el sentido de que provienen de la experiencia y no son generados por el entendimiento. Es decir, para el realismo, la manera como el sujeto aborda la realidad es impuesta por la realidad misma.

A lo largo de la historia del pensamiento, el problema ontológico de la realidad del mundo exterior y de su conocimiento ha perseguido a filósofos y también a científicos. A partir de las teorías revolucionarias científicas del siglo XX, señala J. M. Jaramillo siguiendo a C. Ulises Moulines¹, este problema se extendió a conceptos cuánticos, relativistas, etc. (neutrones, partículas mu, campos, etc.), hasta plantearse por la existencia de esas entidades. Los realistas afirmaron la realidad exterior de esas entidades como si fuesen parte de un mundo que existe con independencia de la subjetividad de los científicos o de los filósofos.

J. M. Jaramillo, en su interesante estudio, plantea cómo al problema ontológico de la realidad del mundo exterior se le dio a partir del mundo moderno (siglo XVII) cuatro tipos de respuestas: 1. Un sí que fundamenta la posición realista. 2. Un no que identifica la posición solipsista. 3. Un tal vez pero no tengo certeza que identifica la posición escéptica. 4. Un no tiene sentido que identifica la posición positivista.

La primera se reabsorbe en una especie de realismo, o ingenuo, o científico²; *la segunda* en un idealismo subjetivo: lo que veo a mi alrededor es un conjunto de sensaciones visuales que no tienen una existencia independiente ni nada en sí que las provoque en mi conciencia, sino que su ser se agota en la percepción; *la tercera*, aunque no niega la realidad del mundo exterior, dice que el conocimiento verdadero de ella se agota en un mar de incertidumbres; *la última*, que se identifica con una filosofía realis-

¹ Jaramillo, J. Manuel. *¿Es la ciencia una rama de la literatura fantástica? Pretextos para una reflexión sobre el realismo*. Manizales: Centro Editorial de la Universidad de Caldas, 2001, pp. 16-43.

² Referente al *realismo científico*, plantea J. M. Jaramillo, hay cuatro tesis básicas que sus defensores ponen de presente. Dos ontológicas: «La realidad objetiva existe de manera autónoma, (...) esto es, independientemente de que la conozcamos», «La realidad objetiva posee (en sí misma) algún grado de organización o estructura»; y dos epistemológicas que tienen que ver con la representación adecuada o inadecuada (verdadera) de la realidad objetiva. Cfr. *ibid.*, p. 42.

ta-objetivista, refiere a la psicología positivista del siglo XIX, que, en el famoso capítulo 7 de *Investigaciones lógicas I* llamado: «El psicologismo como relativismo escéptico»³, se muestra perfectamente lógico como psicologismo extremo y aparece como una psicología conductista que, en su posición absurda, toma el solipsismo como hipótesis de trabajo.

En general, para las muchas formas de realismo, tanto el aristotélico, como el de Locke, como el científico, la realidad se nos impone y existe independiente de cualquier proceso mental. En términos filosóficos, igual que el mundo, también «el otro», como forma parte de la totalidad, le es dado al sujeto y por eso aparece como una cosa entre las cosas ocupando un lugar en el espacio.

Así como el realismo da razón del conocimiento por una acción del mundo sobre el ser pensante⁴, olvida la relación entre sí de los seres pensantes. Si se quisiera, en efecto, establecer una presencia inmediata entre almas, dice Sartre, esto sería por principio imposible; no es posible pensar que se haga presente de forma inmediata un alma a la otra, pues «el realismo funda su certeza sobre la presencia (...) *en persona* de la cosa espacio-temporal a mi conciencia, no podría postular la misma evidencia, puesto que, esta alma, para Sartre, no se da en persona a la mía»⁵. En sus consecuencias significa que el alma no es intuible directamente, sino mediada por cuerpos, y no siendo intuible directamente su conocimiento se convierte en algo probable. Así, la relación de las conciencias se puede atribuir a los cuerpos, ya que la distancia que me separa del otro es mi cuerpo que es indiferenciable en el concierto de las cosas, porque no es un cuerpo del hombre en cuanto cotidiano y particular, sino otro cuerpo que es aprehensible como la totalidad de los cuerpos.

Entonces, la existencia del otro es dogmáticamente segura pero su conocimiento probable; al invertir los términos de esa afirmación, plantea Sartre, que si al otro sólo tenemos acceso desde su propio conocimiento que como hemos dicho es sólo probable, por lo tanto, su existencia «es sólo conjetural (...) y el papel de la reflexión crítica consiste en determinar su grado exacto de probabilidad. Así, por una curiosa inversión, por haber puesto la realidad del mundo exterior, el realista se ve obligado a volcarse al idealismo (...)»⁶. Esto significa que al enfrentar la existencia del otro (como enfrenta la de las cosas), se encuentra en los brazos del idealismo. Si el cuerpo como parte de esa realidad es una cosa del mundo que se pone en acción sobre un ser que piensa, el otro se convierte en representación cuyo ser es un *Percipí*, es decir «cuya

³ Husserl, Edmund, *Investigaciones lógicas I*, Madrid: Alianza Editorial, 1982, p. 109.

⁴ Cfr: Sartre, Jean Paul, *El ser y la nada. Ensayo de ontología fenomenológica*, Buenos Aires: Editorial Losada, 1976, p. 293.

⁵ *Ibid.*, pp. 293-294.

⁶ *Ibid.*, p. 295.

existencia es medida por el conocimiento que de ella tenemos»⁷. Por eso, partiendo del realismo nos vemos obligados a indagar sobre el idealismo, el cual mide al ser por el conocimiento.

§ 2. Cómo ve el idealismo al otro

«El otro», en cuanto objeto real, es un probable real; al hablar de objetos estamos hablando de probables, ya que se está ante un problema epistémico; hacer una abstracción del otro apunta hacia una dirección al infinito de esas representaciones. Del otro, además, se tendría conocimiento probable ya que su esencia está por hacerse, no se presenta como lo que Sartre denomina un ser-en-sí —algo pasado determinado en sus actos—, sino precisamente como un constante indeterminado, como «ser-para-sí», conciencia «que es lo que no es y que no es lo que es»⁸ porque siempre está por hacerse y parece, en suma, pura contingencia.

A continuación entraremos a indagar el «idealismo problemático» cartesiano (denominado así por Kant) y su posterior recurrencia a Dios. El recurso a Dios en Descartes tiene como objetivo central afirmar toda trascendencia de la conciencia para superar el solipsismo.

§ 2.1. Descartes y el recurso a Dios

Descartes, en el siglo XVII, rescata para el pensamiento la razón, que estaba al servicio de Dios por causa del teocentrismo de la Edad Media, al fundar en el sujeto pensante el primer hecho cierto de conciencia: «(...) pienso, luego soy»⁹. Inicia así una revolución del pensamiento indicando que ningún conocimiento antecede en nosotros al entendimiento y que el conocimiento de todas las cosas depende de él¹⁰. Al plantear que ningún conocimiento antecede al entendimiento, derrumba una concepción que primaba desde Aristóteles, en la cual eran las cosas las que imponían condiciones de inteligibilidad en el entendimiento; se interrogaba solamente a las cosas olvidando al sujeto que conoce.

⁷ *Loc. cit.*

⁸ *Ibid.*, p. 748.

⁹ Descartes, René, «Discurso del método y meditaciones metafísicas», en: *Discurso del método*, Madrid: Borel, 1998, p. 36.

¹⁰ Descartes, René, «Discurso del método y reglas para la dirección de la mente», en: *Discurso del método*, Barcelona: Ediciones Orbis, 1983, p. 182.

Con su *método*, el meditador se niega a admitir como existente todo aquello que deja abiertas las posibilidades de duda y entonces pone en las cosas subjetivas la mayor certeza, pero por ese exceso de subjetividad, producto irremediable de dudar del mundo, Descartes queda encerrado en su razón, en su *Cogito*, y para conectarse de nuevo con el mundo recurre a Dios. Hace entonces un rescate de la razón, pero al someter la racionalidad a la trascendencia divina, instaura una teología pero de tipo racional; escribe: Dios crea libremente las ideas en mí como aquellas con «las cuales concibo un Dios soberano, eterno, inmutable (...) creador universal de todas las cosas que están fuera de él»¹¹.

El recurso a Dios tiene sentido con el concepto de creación que, en estricto modo cartesiano, implica temporalidad. Entre un antes y un después en el transcurrir temporal hay instantes, y el tiempo y el mundo se dan en una sucesión de ellos; se trataría, para nuestro caso, de unificar esos instantes. Descartes atribuye la unidad del tiempo a Dios y su creación continua: «De que yo haya existido un poco antes —exclama— no se sigue que deba existir ahora, a no ser que en este momento alguna causa me produzca y me cree, (...) de nuevo, es decir, me conserve»¹²; así, este ser que hace continuo un tiempo discontinuo tendría que estar fuera del tiempo y ser exterior al mundo creado para mantener su imagen de creador continuo. Miremos las consecuencias de atribuir la unidad temporal a un ser que ondea, pues, fuera del tiempo.

Tomamos los instantes X e Y, cada uno está alejado en su plena positividad, el uno no necesita del otro para ser y viceversa; son, entonces, dos seres que no tienen relación entre sí y se trataría de relacionarlos en el modo mismo de la temporalidad, esto es, temporalizarlos en la relación antes-después. Cada uno de estos instantes es un *en-sí*, un mundo cerrado, y cada uno está pleno en sí mismo teniendo la síntesis absoluta de sí con sí atribuida al ser-en-sí. Como cada uno de los instantes es cerrado, esto se opone por principio a cualquier tipo de relación en el seno del ser de cada uno que sea puesto por alguno de los mismos. Si X, p. e., es anterior a Y, sólo en Y recibiría la aniquilación necesaria y ya no sería X sino Y; Sartre dice: «si X es anterior a Y es menester que sea en su ser mismo en Y como futuro respecto de sí»¹³, lo que significa una relación que no pueda estar en el seno de X para entablar su relación con Y, a menos que sea puesta por un ser exterior.

Esto significa que la forma de establecer una relación temporal es acudir a un Dios que tendría que estar fuera del tiempo para conectar los instantes, tendría que estar a la vez en X e Y. Por eso, si el tiempo es real y es un continuo en la medida del

¹¹ Descartes, René, «Discurso del método y meditaciones metafísicas», p. 108.

¹² *Ibid.*, p. 114.

¹³ Sartre, J. P., *op. cit.*, p. 189.

dinamismo, «Dios —dice Sartre— tendría que esperar a que maduren las uvas», tendría que estar, p. e., en el porvenir y en el ayer para hacer la conexión de los instantes y partir de donde están¹⁴, y Dios se sometería a la temporalidad, que es poner la esencia divina en el mundo.

Dios —añade Sartre— tampoco podría crear el ser puesto que «la teoría de la creación continua, (...) lo hace desvanecer en la subjetividad divina»¹⁵. Todo lo creado se opone a su creador encerrándose en sí mismo, reafirmando su objetividad¹⁶, como ocurre, p. e., con una obra de arte que se afirma como ser hacia y contra su creador; de la misma manera Dios es insuficiente e innecesario para conectar las conciencias. Si me encierro en mi objetividad nada garantiza su existencia, y si dicha existencia como intermediaria entre «el otro y yo» supone una relación de interioridad, ella supondría también una conexión directa de interioridad entre el otro y yo¹⁷, sin necesitar para nada a Dios, sino sumiendo mi yo al Dios, como un modo de ser intrasubjetivo, lo cual me identificaría con Dios. Así, el recurso al Dios cartesiano no logra poner una relación real entre los sujetos; en otras palabras, Dios no es fundamento real para la existencia del otro y en efecto Descartes permanece encerrado en su *cogito*, no deja de ser un solipsista.

§ 2.2. Kant y el yo pienso

El presupuesto básico de Kant es que EL OTRO ES MI REPRESENTACIÓN. Intentando establecer leyes universales de la subjetividad, plantea que todo conocimiento, partiendo de principios reguladores de la razón¹⁸, está constituido por una síntesis de dos facultades: sensibilidad y entendimiento¹⁹. La sensibilidad posee formas puras: espacio y tiempo. Esta sensibilidad, como facultad del sujeto, hace posible la intuición *a priori* (ya que en ella residen estas formas puras); estas formas, llamadas también intuiciones, son en sí mismas condiciones que permiten la intuición necesaria de «la experiencia»²⁰. De otro lado, el entendimiento, mediante sus propios conceptos, hace coherente la experiencia en la que se dan los objetos y crea la experien-

¹⁴ *Ibid.*, p. 190.

¹⁵ *Ibid.*, p. 33.

¹⁶ *Ibid.*, p. 304.

¹⁷ *Loc. cit.*

¹⁸ Cfr. Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, Madrid: Alfaguara, 1985, p. 565.

¹⁹ *Ibid.*, p. 93.

²⁰ El estudio de la sensibilidad, como capacidad del sujeto para ser afectado, es desarrollado en la «Estética trascendental». *Ibid.* p. 65.

cia que le ofrecen sus objetos²¹. Estos conceptos puros, principios de las ciencias teóricas de la razón (como la causalidad), hacen posible la experiencia al tener un contenido de experiencia posible.

Mirando estas leyes subjetivas notamos que, en tanto son universales, son válidas para todos los sujetos y, desde esta perspectiva, esta intersubjetividad idéntica de los sujetos es la esencia común de las personas y eso cerraría el campo para abordar diversidad de caracteres y comportamientos humanos. No obstante, partiendo del presupuesto: «el otro es mi representación», hemos avanzado al hacer notar que al hecho de pretender establecer leyes subjetivas, no se opone plantear la posibilidad de la experiencia de «los otros». Siendo el otro mi representación, ella aparece como condición de experiencia. Basta entonces interrogar a esta representación²² agrupando un conjunto de representaciones que estén conectadas, donde se mida la existencia del otro por el conocimiento que esta representación me permita.

Al establecer dicha posibilidad de experiencia, se detecta que «el otro», cuando se presenta en la experiencia cotidiana, aparece como un fenómeno. Así, p. e., «la mímica, la expresión, los actos y las conductas»²³ son los fenómenos que capto —y en estricto modo kantiano—, éstos se presentan como formas organizadas y la unidad que organiza y unifica estos fenómenos está fuera de mi experiencia. Yo no capto, p. e., el orgullo del otro sino a través de una expresión arrogante, y ese orgullo que está por principio fuera de mi experiencia es la causa de los fenómenos que capto, y la significación de esa expresión arrogante es el orgullo como ser de ese fenómeno, es decir, la significación aparece al sentido íntimo del otro y no es posible asimilarlo; entonces, el otro aparece a mi experiencia cotidiana como aquél que la organiza a través de sus significaciones en el sentido íntimo. Así pues, yo descubro en el gesto arrogante una significación que es puesta por el otro, entonces el otro: «En cuanto unidad sintética de sus experiencias y en cuanto voluntad, tanto como en cuanto pasión, viene a organizar mi experiencia»²⁴.

Para vincular fenómenos se precisa indagar el concepto de causalidad²⁵. No obstante, al plantear una vinculación de experiencias cotidianas que son fenómenos, se está explicitando que no se trata de vinculaciones ideales sino reales, es decir, que la causa está contenida en su relación con el efecto fuera del entendimiento, siendo que para Kant el entendimiento organiza lo real. Así, tendríamos que privar al concepto de

²¹ *Ibid.*, p. 92 ss.

²² Esto muestra cómo el idealismo kantiano es crítico, ya que intenta establecer los límites del entendimiento, de la sensibilidad y de la razón en general y para eso interroga a la propia razón como órgano del conocimiento.

²³ Sartre, J. P., *op. cit.*, p. 296.

²⁴ *Ibid.*, p. 297.

²⁵ *Loc. cit.*

su carácter kantiano al abordar al otro. Además, la unificación ideal de las apariciones empíricas unifica sólo fenómenos de una misma experiencia²⁶, y como la causalidad es unificación ideal de las apariciones empíricas²⁷, dicha causalidad unifica solamente momentos de mi tiempo.

Se había afirmado que el tiempo y el mundo se daban en una sucesión de instantes. Como se está ante un ser que no soy yo, surgen las preguntas: ¿Cómo unificar el instante de mi tiempo con el instante del tiempo ajeno? ¿Cómo establecer *analogías de la experiencia*, como hace Kant en la analítica de los principios, la sucesión o la simultaneidad, si de todas maneras esta unificación es obra del sujeto?²⁸ Serían de todas maneras dos tiempos sin relación.

En el tema del «yo pienso» kantiano leemos que esta entidad, en tanto se halla ya en cada pensamiento²⁹, es siempre un yo pienso el objeto. La identidad del «yo pienso» nos salva de pensar que la unidad y la permanencia se encuentren en la multiplicidad sensible. Ahora bien, este yo pienso, que tiene que acompañar a todas mis representaciones, se muestra como un intemporal dotando a los instantes intemporales de su temporalidad³⁰; es decir, el sujeto, cuando piensa el objeto, unifica el tiempo, y esta unificación la opera un «yo pienso» que, como el Dios cartesiano, ondea igualmente fuera del tiempo.

En Kant, anotamos, hay identidad de la esencia temporal, y las condiciones que posibilitan una experiencia temporal son universalmente válidas³¹. Se interpreta, entonces, que el tiempo, como forma subjetiva, debería también incluir la diversidad en un tiempo universal, como estructura definida e idéntica de todas las temporalidades. Pero es bueno anotar que esta identidad temporal no implica relación o que los tiempos diversos se comuniquen.

Así, pues, no es viable pensar una relación de las conciencias de la manera expuesta. Por tanto, si la relación de las conciencias no se da, el otro no constituye nuestra experiencia, y una realidad inteligible que actúa sobre una sensibilidad tampoco puede ser pensable. Por eso, para el idealismo, el otro no puede constituir nuestra experiencia ni puede ser mi representación porque verdaderamente me afecta (pues me crea conflictos y está en cualquier surgimiento primario, como sentimientos, dudas,

²⁶ *Loc. cit.*

²⁷ *Loc. cit.*

²⁸ Para Kant, las analogías de la experiencia son los principios de las determinaciones de la existencia de los fenómenos en el tiempo según sus modos: sucesión, simultaneidad, duración. Es de las percepciones que debe surgir unidad de la experiencia. *Cfr.* Kant Immanuel, *op. cit.*, pp. 211-212.

²⁹ *Ibid.*, p. 336.

³⁰ Sartre, J. P., *op. cit.* p. 189.

³¹ *Ibid.*, p. 298.

etc.), y yo no me lo puedo representar como afectándome. Se hace evidente que no es posible establecer dichas relaciones partiendo del «idealismo crítico». No se ha podido así evitar el solipsismo al no establecer una verdadera relación de intersubjetividad. A continuación pondremos de manifiesto las consecuencias filosóficas y reales de los planteamientos realistas e idealistas frente al problema del otro.

§ 3. Del solipsismo filosófico al solipsismo real

Esta reflexión muestra la relación entre «el otro y yo» como negación de exterioridad que significa a la vez el carácter solipsista del idealismo y del realismo. Este solipsismo, tomado estrictamente desde el otro exterior, deniega toda posibilidad de establecer una relación fundamental a nivel de conciencia entre los sujetos. Miremos sus consecuencias:

El otro es «el yo que no soy yo»³²: Lo primero que se capta ante otro ser, cuando se revela a la conciencia, es que ese ser es otro ser que no soy yo; éste es un conocimiento primario. Ante otro ser humano, captamos que ese ser otro que yo es también otro yo, o un yo que no soy yo. Así pues, el primer elemento que interesa para esta investigación es: «Captamos una negación como estructura constitutiva del ser otro»³³. Este primer elemento refiere al problema de la *negación*.

El otro «es aquel que no es yo y que yo no soy»³⁴: Al descubrir que ese ser otro es un otro yo, uno se persuade de que esa afirmación vale tanto para él como para mí. Entonces, el otro no es yo como yo no soy él, esto significa (y es presuposición común al idealismo y al realismo) que: «La negación constituyente es negación de exterioridad»³⁵. Este otro elemento se refiere a la *exterioridad*.

Por lo tanto, desarrollaremos los temas:

1. «La negación» como estructura constitutiva del ser otro.
2. La negación constituyente es negación «de exterioridad».

Para el tema de «la negación» vemos que la afirmación «el otro es el yo que no soy yo» parte de un conocimiento primario cuando un ser se revela a la conciencia. Por su carácter mostrativo como para-sí, en oposición al en-sí, siguiendo a Sartre, la conciencia no tiene autonomía; se descubre como tal en el mundo, y este ámbito relacional,

³² *Ibid.*, p. 302.

³³ *Loc. cit.*

³⁴ *Loc. cit.*

³⁵ Sartre afirma que es la presuposición común al Realismo y al Idealismo. *Loc. cit.*

aunque implique conocimiento, no garantiza una primacía epistemológica sino ontológica, dado que es relación de ser en el seno del ser mismo. Es así que en su esencia intencional se capta como huyendo de sí mismo y creando una nada, una opacidad en medio del ser. Así, dice Sartre, «El fundamento de todo conocimiento de un ser determinado es la relación original, por la cual, en su surgimiento mismo, el para-sí tiene de ser como no siendo este ser. (...) La negación lo religa indisolublemente al ser que él no es»³⁶, por eso se capta en principio como una negación, una nada que no nihiliza propiamente al ser, dado que a éste le es indiferente, sino que entabla una nihilización en su relación al ser. Esta nihilización ocurre cuando se trata de otro ser que también es conciencia, es decir, el yo que no soy yo, o sea, «el otro».

Entonces, al captar al otro se capta como necesario que yo sea aquel que no es el otro; esta negación es operada por mí y sobre mí recae, mi yo me viene por reflejo, me hago ser por la negación que me procura el otro, así, el otro aparece como un yo que yo no soy, y esta autonegación en el otro me hace descubrir mi yo: el otro se me aparece, yo lo veo otro como contraposición a mí, pero al yo negarme a mí mismo en virtud del otro, me reafirmo como ser, es decir, me hago yo.

Haber explicitado el problema de la negación nos pone en camino de mostrar cómo ocurre el proceso de captación del otro, no en perspectiva fenomenológica sino del realismo y el idealismo, que ponen esta negación como dada exteriormente, espacial y geográfica, y no «interior» (o de conciencia)³⁷.

Para el tema de «la exterioridad» se hace notorio que la segunda afirmación, «el otro es aquel que no es yo y que yo no soy», significa que al descubrir que el otro es el yo que no soy yo, se presuponía que esa afirmación valía tanto para el otro como para mí; esta afirmación está sustentada en la misma negación de exterioridad, es decir, es el espacio lo que permite que el otro no pueda ser yo, como tampoco yo ser él. Hay entonces una mutua remisión a la exterioridad.

Así, entonces, si el otro no es yo, como tampoco yo soy él, es porque hay un espacio que nos separa. El resultado implícito que lleva esta afirmación es el siguiente: si el espacio es lo que nos separa, no existe posibilidad de establecer una relación entre el otro y yo que sea propiamente humana porque sería igual a la existente en el mundo de los objetos. Si los intermediarios son esos cuerpos ocupando lugares en el espacio, la separación de las conciencias atribuible a los cuerpos nos lleva, en esta investigación, a concluir que cada ser está encerrado en su plena positividad y que un ser humano no es afectado por otro, como ocurre con las cosas del mundo. Es claro hacer ver que esta concepción, en contravía del principio de intencionalidad, «toda concien-

³⁶ *Ibid.*, p. 362.

³⁷ Es importante aclarar que, para la fenomenología, la negación constituyente es negación de interioridad.

cia es conciencia de», implica, hipotéticamente, un cambio en su estructura ontológica fundamental, una naturalización de la conciencia. El hecho de que el psicologismo positivice a la conciencia, estableciéndola como parte del mundo objetivamente válido de la ciencia natural, es, como planteó Husserl, «una sustracción teórico-lógica» de algo no experimentable en sí mismo³⁸. En otro sentido es, igualmente, sumir a la conciencia y al hombre en un *solipsismo* no compatible en sus fundamentos con la fenomenología.

El solipsismo, en sus implicaciones intersubjetivas, afirma mi soledad ontológica, esto quiere decir, que la conciencia descubre en la realidad solamente sus propias representaciones. El viejo lenguaje idealista «ser es ser percibido» es aplicable, entonces, a mis relaciones concretas con el otro. Si «el otro es mi representación», significa que yo no lo descubro en mi experiencia cotidiana porque «es» lo que yo percibo de él y esto niega, en principio, cualquier alteridad. No obstante, el problema continúa siendo complejo. En verdad, como ya lo hemos dicho, nadie puede ser absolutamente solipsista, todos sabemos que hay otros, sólo que la relación de la conciencia con el ser, fundamentalmente ontológica, se traspasa al mundo epistémico, con lo cual queda primando el conocer sobre el ser. Husserl describe así este solipsismo que está a las puertas de toda indagación psicologista; el solipsismo, dice, «el universo se reduce a mí mismo, yo soy el único (existente) y todo lo demás es en mi ficción subjetiva, o al menos, sólo de mí puedo tener conocimiento»³⁹.

Dejando de lado este solipsismo, que prevalece en el ámbito hipotético del conocimiento, hay un *solipsismo real* que significa una cosificación del sujeto como cosa entre las cosas, implicando una negación de la subjetividad; ello se muestra en fenómenos como la soledad, que en la actualidad adquiere un dinamismo patológico. Sartre escribe: «Hay hombres que mueren sin haber sospechado siquiera —salvo durante breves y aterradoras iluminaciones— lo que es el Otro»⁴⁰.

El carácter exterior del objetivismo lo señala Husserl de esta manera: «Toda consideración teórico-objetiva del mundo trata en el 'afuera', y sólo aprehende 'exterioridades', objetividades (...)»⁴¹. Efectivamente, el objetivismo, con su afirmación epistémica del mundo exterior y sus consecuencias, condujo a una objetivación lógico-matemática de la vida; en su intento por desentrañar las cosas y aprehender sólo «exterioridades», llevó inexorablemente, según Husserl, al ocultamiento del fundamento humano de la ciencia, de aquella subjetividad operante que reenvía constante-

³⁸ Cfr. Husserl, Edmund, *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, México: Ediciones Folios, 1984, p. 131.

³⁹ Husserl, Edmund, *Filosofía primera*, Santa Fe de Bogotá: Norma, 1998, p. 122.

⁴⁰ Sartre, J. P., *op. cit.*, p. 475.

⁴¹ Husserl, Edmund, *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, p. 117.

mente al mundo. Su error consiste no sólo en desconocer que toda existencia antecede a toda praxis cognoscitiva, sino en negar la prioridad ontológica de la conciencia en su relación al mundo. De esto deriva la considerable inconsecuencia de la filosofía de no ser capaz, en su argumentación, de considerar al hombre, por fuera de toda representación de mundo, como un existente en el mundo vivido, error que llevó finalmente a un olvido del «otro», hombre en situación, implicando con ello que el yo humano, el yo intencional, no se distinga de las cosas y que mi cuerpo no sea conciencia, sino en-sí o cosa.

Este solipsismo significa, entonces, que el otro no modifica mi ser, ya que, en consecuencia, lo descubro al exterior como un objeto y por eso no está en mi mundo cotidiano. Es la actitud del hombre de la sociedad post-industrial, que ha ido perdiendo subjetividad para parecerse a los objetos del mundo. Significa que hay una efectiva degradación de la vida humana. Una situación, prevista igualmente por Max Weber⁴², como indica Habermas en su análisis sobre la modernidad, en la que el ser humano de hoy «está siendo atacado en su mundo de la vida privado y público (y en su intimidad) por los sistemas económico y administrativo, por una coartación burocrática y monetarista de la libertad, que va reduciendo tanto el plano cultural como el plano de la sociedad a una máquina de orientaciones racionales finalistas como sucedería igual en 'El Castillo' kafkiano». Este tema forma parte de la crisis que ha puesto en cuestión la esencia humana, crisis plasmada también por Husserl en sus críticas a la objetivación lógico-matemática de la vida y la conciencia.

El hombre llega a convertirse, entonces, en un objeto, de tal manera que el otro no lo afecta cotidianamente porque se muestra en un mundo afectado de cosas, tan afectado que deja a un lado su intencionalidad para ponerse al nivel de las cosas y entre ellas, por su inherente exterioridad cósmica, no hay afectación; esto implica una degradación de la estructura ontológica fundamental de la conciencia, un solipsismo vivencial⁴³. El hombre, al ser reducido a un objeto al lado de otros, como puede ocurrir a un hombre cualquiera de la sociedad industrial, puede perder su carácter de sujeto, su estructura intencional, para dejarse apresar por el mundo en medio de imágenes-obje-

⁴² Cfr. Habermas, Jürgen, *Teoría de la acción comunicativa* (tomo II, capítulo VIII), Madrid: Taurus, 1987, p. 428.

⁴³ Con esto quiero expresar que hay una perspectiva real de solipsismo, es decir, hay un solipsismo en la medida en que un sujeto no encuentra al otro en su experiencia cotidiana, no lo encuentra porque lo capta siempre al exterior y en este sentido no afecta su ser, dándose por tanto relación de exterioridad entre estos dos seres. En efecto, puede hablarse de un solipsismo vivencial que se intentará mostrar a través de las imágenes literarias del escritor checo Franz Kafka. Por esto se utilizará el término: «solipsismo vivencial», que implica una degradación de la conciencia o un cambio en la ontología del ser humano. El nuevo término permanece puramente hipotético.

tos, seres cerrados en-sí, deshumanizados y volcados sobre el mundo en pura exterioridad.

No es objetivo de nuestro trabajo intentar rescatar un humanismo sino mostrar en qué consiste el solipsismo⁴⁴; para ello nos centramos en el significado que tiene la obra de Kafka, mostrando a través de sus figuras cómo se manifiesta el solipsismo tal como se ha señalado: un hombre, p. e., se enfrenta no a otros hombres sino a una degradación de ellos, es decir, a imágenes-objetos del mundo espacial.

§ 4. El problema literal kafkiano

En el arte literario de Kafka todo se revela como imagen y figura. El desenvolvimiento de la obra ocurre en su original espacio: «el espacio kafkiano». Precisamente, el tiempo sólo se manifiesta para conferir plenitud mayor al espacio, al carácter nocturno de su obra, p. e.: «!Qué días más cortos, qué días más cortos!»⁴⁵, exclama el Agrimensor K. cerca del mesón del villorrio; la claridad del sol solamente duró dos horas.

Kafka era fundamentalmente un hombre ocular. Su mirada captaba imágenes-objetos, era tanto un artista de imágenes visuales como también de pesadillas auditivas. Cuando Joseph K. entra en un túnel que conduce a la buhardilla del pintor de la justicia, hay un griterío enloquecedor de niñas que lo persigue durante todo el trayecto. Igualmente, cuando el Agrimensor K. se comunica con un funcionario para obtener un permiso de entrada al Castillo, sin determinarse una respuesta, se escucha por el auricular un zumbido de innumerables voces infantiles que penetra muy hondamente. Figuras de este tipo, que no tienen un sentido de continuidad, establecen la ruptura que dan a la obra ese ambiente alucinante y fantástico; es la obra de un artista alejado de lo humanamente psicológico y de la interpretación, una mirada que se opone a un fenómeno, una conciencia que concede a su mundo una plenitud impresional trascendida hacia una objetividad a través de un lenguaje especial: «el de su espacio», como continuación fantástica de la realidad en un lenguaje literal y transparente respecto de esa realidad que se empeña natural y minuciosamente en narrar.

Su mirada es como una mirada sin sujeto, o como de un sujeto sin intencionalidad, que no tiene un seguimiento lógico o moral. Es la realidad fraccionada de una subjetividad real, un montón de sucesos que se le imponen al protagonista y que intenta

⁴⁴ El querer renunciar al humanismo lo hacemos desde una perspectiva kafkiana. Es sabido que a Kafka, en sus obras, no le interesa mejorar éticamente al hombre, muestra su situación real y la de la sociedad, en consecuencia no juzga ni interpreta, muestra literalmente lo que ve, implicando lo que le separa del mundo.

⁴⁵ Kafka, Franz, *Obras completas*, tomo I, Barcelona: Planeta, 1971, p. 377. Para este estudio de Kafka tendremos en cuenta solamente dos de sus obras centrales: *El proceso* y *El castillo*.

concatenar para su propio quehacer y no lo logra; es un juego al infinito y siempre en la superficie, el juego de las formas, un espacio geométrico tan exacto y minucioso que conduce hasta la locura y al absurdo de la totalidad.

De esta manera, los ojos imparciales de Kafka muestran un mundo extraño, este mundo inabordable; está contenido dentro de un raro espacio repleto de imágenes-objetos, pero estas cosas no son objetos en cuanto probables para ser abordables, porque se le pierden en la oscuridad, en la niebla, en un silencio estremecedor, en un juego tan real que es fantástico: abriendo una puerta que sólo depara sombras, entrando en un pasadizo sin fin, hurgando en la oscuridad, buscando en un intersticio de niebla la imagen que luego se escapa. Y si aparece una imagen develadora, ocurre algo absurdo que no permite la aprehensión de tal realidad. En *El castillo*, choza del campesino Lasseman, narra así: «Pero más sorprendente aún, sin que se supiese a ciencia cierta en qué consistía lo sorprendente, era el rincón de la derecha, desde un hueco grande, el único que había en la pared trasera de la habitación, llegaba hasta allí, viniendo seguramente del patio, una pálida luz de nieve y daba un resplandor como de seda al vestido de una mujer, que hundida en alto sillón, fatigada, casi postrada, yacía allí en un rincón. Tenía junto al pecho un lactante»⁴⁶. K. se queda largamente contemplando la escena y continúa: «(...) La mujer del sillón yacía como exánime; no miraba ni siquiera al niño que tenía sobre el pecho, y sus ojos se dirigían vagamente hacia lo alto»⁴⁷. K. parecía dormir, y al despertar, luego de una serie de diálogos sin sentido, se volvió hacia la mujer, y —con gesto desdenoso que parecía destinado hacía sí mismo— «preguntó (...) quién eres tú?», contestó: «(...) Una muchacha del Castillo»⁴⁸. Con esta pregunta dos hombres se deshacen de él, arrastrándole inmediatamente hacia la puerta.

Entonces, toda pretensión por aprehender una realidad y hacerla lógicamente concatenable se vuelve, en el límite mismo, en el momento exacto, una fantasía, p. e., cuando K. quiere aclarar su situación laboral con Klamm (un funcionario de rango), éste está dormido. Esto no solamente señala esa imposibilidad de comunicación sino que nos muestra cómo el señor K. narra no solamente lo que ve, sino lo que le separa del mundo. Tanto Kafka como el protagonista de sus obras, el señor K., están ausentes del mundo.

Toda mirada plantea una lógica que se pretende objetiva y el grado de objetividad está impuesto por lo que se llama la «realidad de los hechos»; el seguimiento de aquella realidad aparece como la verdad de aquellos. En Kafka sucede otra cosa: es una mira-

⁴⁶ *Ibid.*, p. 372.

⁴⁷ *Loc. cit.*

⁴⁸ *Ibid.*, p. 373.

da de una conciencia y como tal le confiere una plenitud impresional que no tiene una carga semántica, porque es la mirada de un sujeto sin intencionalidad, en tanto que tiene una plenitud impresional; es la realidad del interior del hombre, no un interior psíquico en cuanto patológico, sino una verdad de la forma y la superficie, es decir, del espacio, y en ese mismo sentido adquiere las dimensiones de la realidad del hombre actual.

El sentimiento de espacio en una experiencia concreta, como la que mostramos, implica al hombre arrojado en un medio que le es completamente adverso, ajeno e inquietante. En este medio extraño y opresor, el hombre se encuentra allí, como dice Sartre, de sobra, absurdo. Se trata de una forma de captar la relación con el espacio que, según O. Friedrich Bollnow, caracteriza al hombre de nuestro tiempo, hombre convertido en apátrida, desarraigado, en la medida que le falta algo esencial de su relación con respecto al espacio⁴⁹. El hombre parece, entonces, encontrarse en oposición a su propio espacio, y este espacio, en términos estrictos, como dice Bollnow, no lo habitamos.

Con esto no se pretende interpretar la obra kafkiana, sino mostrar el punto vital de ella. Interpretar a Kafka puede considerarse un error, pues el espacio y la disposición de los objetos en él, en cuanto están ahí, son lo que aparece y no lo que se quiere y se cree ver; por eso, la misma obra kafkiana ha cerrado todas las puertas a la interpretación. Esa mirada supo mostrar cómo sería el mundo del hombre que ha venido viviendo ese mundo desde una suspensión involuntaria del juicio y de la intencionalidad ontológica del sujeto, e implica para la conciencia un cambio en su ontología, una degradación del ser; este solipsismo kafkiano es un problema ontológico del hombre contemporáneo.

De las conversaciones con Januch, Kafka dice: «Yo no he dibujado hombres. He contado un cuento. Imágenes, nada más que imágenes»⁵⁰. Efectivamente, Kafka pone entre el hombre «K.» y la ley, o entre el Agrimensor y el Castillo, una cantidad de seres como hombres-objetos; los diálogos no comunican nada, desde el punto de vista humano son absurdos, pueden continuar o suspenderse y eso no cambia nada, igualmente todo permanece inmutable; todo movimiento ocurre para mantener un estado de cosas que aparece como algo infinito e inasible. Este personaje, K., es una letra desprovista de historia que pertenece al Castillo desde el momento que irrumpe en la obra, y ese ser sin rostro se enfrenta a imágenes-no-hombres que ni siquiera sienten angustia porque no son libres. Las relaciones entre los personajes que están en el centro del mundo (hombre sin historia-Ley) son de pura exterioridad, autómatas, máquinas, partes di-

⁴⁹ Cfr. Bollnow, Friedrich, *Hombre y espacio*, Barcelona: Labor, 1969, p. 244.

⁵⁰ Kafka, Franz, *op. cit.*, p. 58.

versas de una misma sumisión. Se hace imprescindible señalar que tampoco hay comunicación real entre el señor «K.» y los personajes del centro de la obra; igualmente, la relación entre los personajes ubicados en el centro de la obra es puramente corporal, como cuerpo del mundo físico (*Körper*) y no como carne (*Leib*), que es cuerpo que se orienta desde dentro de sí mismo, implicando entonces espacio y exterioridad.

Como las cosas están ya predeterminadas en el Castillo, K. necesita romper esa determinación y sólo consigue sensibilizar algo de ese mundo seco y concreto. La imagen más interior de *El castillo* es el amor del señor K. con Frieda y por eso ella alcanza a liberarse de esa exterioridad de indiferencia exclamando: «Casi todo, casi todo me era indiferente»⁵¹, y muy pronto, por una absurda trama, ella vuelve a esa exterioridad de indiferencia.

Muchas de las apariciones de los personajes no provienen de un fondo de presencia humana, sino de una parte de la totalidad de los objetos. Como brotando del espacio exterior pero queriendo regresar a él para no incomodar ni ser molestado. En *El proceso*, narra así: «En ese momento, en aquel rincón señalado por el abogado, comenzó efectivamente a moverse algo (...) vieron entonces, sentado a una mesilla, a un señor de edad avanzada», y luego, describiendo la contrariedad por su notoria presencialidad, continúa «tenía hasta que haber sofocado la respiración para pasar tanto tiempo inadvertido. Se levantó ceremoniosamente, y con la expresión visiblemente contrariada porque se había llamado la atención sobre él (...) como si quisiera indicar que de ninguna manera deseaba molestar con su presencia a los otros, como si solicitara con apremio volver a la oscuridad y que todos se olvidaran de su presencia»⁵². En *El castillo*, narra así: «Una habitación grande, sumergida en luz crepuscular. El que entraba viniendo de afuera no veía en principio nada. K. se tambaleó, dando traspies contra una tina de lavar, pero lo retuvo una mano de mujer (...) K. de pié, estaba como envuelto en nubes ¿quién sois? exclamó una voz autoritaria (...) ¡soy el agrimensor condal!, dijo K., tratando de justificarse así ante quienes seguían invisibles»⁵³. Esta constante remisión espacial que pone al otro como objeto y como cuerpo imposibilita otro tipo de relación que no sea externa entre los personajes.

Se observa, además, que no solamente hay imágenes en su obra, sino inaprehensión de la realidad, una realidad que es perfecta y totalmente incomprensible en la totalidad, como ocurre con la ley. Igualmente, el Castillo aparece siempre como el punto central de una organización de misteriosos funcionarios; sobre estos funcionarios reposa la fuerza de un infinito poder que somete absolutamente a todos los perso-

⁵¹ *Ibid.*, p. 415.

⁵² *Ibid.*, p. 819.

⁵³ *Ibid.*, p. 370.

najes. A lo largo de la obra, la presencia de K. subvierte el orden imperante; muchos lo rehuyen; las cosas jamás se realizan; las metas son inconclusas. Cuando K. va camino hacia el Castillo, la niebla lo aleja y lo acerca y nunca asciende, siempre queda en la misma superficie y solamente encuentra el mismo villorio con casas miserables.

Las relaciones en los pasillos de los funcionarios del castillo son de mensajero a puerta y no de hombre a hombre, como muestra el Agrimensor K. En *El proceso*, ilustrando lo irrealizable dentro de un mundo determinado, al campesino que está frente al guardia solamente lo espera una puerta y esa puerta no le dice nada, salvo que hay muchas más puertas y con guardias sucesivamente más poderosos, hasta el infinito; sin embargo, el primer guardia, que tiene la presencia de un fuerte Tártaro, poderoso y omnipotente, le abate con su mirada fuerte y aristocrática y exclama antes del campesino morir abatido por el tiempo: «Esta entrada estaba destinada solamente para ti»⁵⁴.

Kafka muestra que el mundo parece vivir linealmente, sobre todo en las *Tecnópolis*: sociedades carentes de sentido, incomunicación, insensibilización, burocracia, automatización compartida tanto por el obrero como por el patrono; y si en Kafka no cuenta la esperanza, ni le interesa hacer un mundo mejor, es porque esta civilización, la occidental, parecería estar en un punto de no retorno. Extraña, pues, que Kafka ponga como guardia de la ley a un Tártaro oriental, generoso y aristócrata, narrado así: «Con su abrigo de pieles, su nariz grande y aguileña, su barba larga de tártaro, rala y negra»⁵⁵.

No habrá qué pensar, por todo esto, que Kafka haya sido un pesimista respecto del futuro del hombre, principalmente occidental, sino que simplemente dedujo del espacio la interioridad, porque el hombre cada día se parece más a su espacio; en lo imaginario para el artista, lo geométrico, aparece como un reflejo de esa exterioridad de indiferencia.

Desde esta perspectiva presentimos estar en un absurdo al que el humanismo no ha podido dar una respuesta, dado que es una situación con profundas raíces de deshumanización, que ya Edmund Husserl, entre otros, denunciaba como resultado de un olvido del *mundo de la vida* (*Lebenswelt*) y del hecho de no hacer evidente a tiempo, durante el Renacimiento y la Ilustración, el fundamento humano de la ciencia, pues en el mundo objetivo lógico de la cantidad y de la geometría no hay espacio para el ser humano. En este *solipsismo real*, como lo muestra Kafka, no hay afectación de ser; hay seres que son ya conciencias degradadas. Quizás posteriores civilizaciones puedan comprender mejor a Kafka; ésta aún no lo comprende, pero le impresiona la semejanza. Siendo consciente de la cosificación actual, exclama Kafka a su amigo Gustav

⁵⁴ *Ibid.*, p. 940.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 1053.

Januch «(...) la alfombra rodante de la vida nos lleva a cualquier sitio (...) no sabemos adónde. Somos más bien una cosa, un objeto, que un ser vivo»⁵⁶. Quizás mejores tiempos podrán comprender la honestidad de este hombre de la fantasía, el humor y lo absurdo: la mirada pura, como la de un niño con una mente limpia, o el hombre de una mirada insensible, que quiso insensibilizarse más hasta la locura, y lo logró, para encarar al mundo como aparecía. Sus obras muestran, entonces, la situación del hombre actual, este hombre cuya primera relación con el otro cotidiano parece estarse marcando siempre en concordancia con la objetividad, se ve sumido en un mundo de imágenes-objetos, donde él mismo es también un objeto encerrado en sí mismo como los otros. Por eso se ha hecho referencia a la exterioridad y la espacialidad como síntomas de alienación, producto de un solipsismo que extiende sus redes desde el ámbito cultural hacia el mundo de la vida social y hacia la vida misma que experimenta el mundo.

Con estos aspectos de la obra kafkiana damos por terminado este estudio sobre el solipsismo vivencial contemporáneo, un solipsismo que en muchos aspectos ha sido diagnosticado hace tiempo como alienación y al cual hemos querido dar un nombre más esencial que nos permita comprender la raíz de dicha problemática, pues dicha situación está vinculada de manera estrecha a la filosofía y a su decurso histórico.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 334.

El «yo» en Husserl, motivo para una fenomenología en Colombia

The «I» in Husserl, Motive for a Phenomenology in Colombia

JUAN MANUEL CUARTAS

Universidad del Valle
Colombia

Cuando proponemos el «yo» en Edmund Husserl como horizonte común de los intereses filosóficos de Danilo Cruz Vélez y Daniel Herrera Restrepo, estamos reexaminando el problema que ha motivado las más diversas investigaciones en la historia de la filosofía, problema que puede reconocerse igualmente como primordial en la obra del filósofo alemán. El punto de partida será, por supuesto, ese «yo puro» que da ocasión a E. Husserl para señalar los pormenores de la correlación sujeto-objeto, concebida por él como el problema central de la fenomenología. Además de reconocer la profunda resonancia que D. Cruz Vélez y D. Herrera han conseguido dar a la obra de E. Husserl en nuestro medio, la presente exposición se propone elevar una consulta en torno a las afinidades y diversidades de sus exégesis filosóficas.

When we suggest Edmund Husserl's concept of the «I» as the common horizon of the philosophical interests of Danilo Cruz Vélez and Daniel Herrera Restrepo, we revisit the same problem that has motivated the most diverse investigations in the history of philosophy, a problem that can be also recognized as primordial in the German philosopher's work. The starting point of this article shall be, unquestionably, the «pure ego», as an instance that gives Husserl the chance to point out the elements of the subject-object correlation, matter he considered to be the central issue of phenomenology. Besides acknowledging the profound resonance D. Cruz Vélez and D. Herrera have been able to give to Husserl's works in our local background, this paper also seeks to examine their affinities and differences within their own philosophical exegesis.

Acta fenomenológica latinoamericana. Volumen I.

Actas del II Coloquio Latinoamericano de Fenomenología. Círculo Latinoamericano de Fenomenología, pp. 319-332.
Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2003.

El hombre (así como todo ser finito) sólo entre hombres llega a ser hombre: y puesto que no puede ser otra cosa que hombre, y no sería en absoluto si no lo fuera, si ha de darse el hombre, en general, entonces tiene que ser varios.

JOHANN GOTTLIEB FICHTE

Preludio

La comprensión adecuada de los problemas de la mente indaga tanto por las manifestaciones de lo mental como por lo mental mismo en su dinámica con el cuerpo. En este marco de acción, la reflexión filosófica restituye uno de sus problemas fundamentales: el problema del yo. Cuando se concede, como lo hace el filósofo alemán Edmund Husserl (1859-1938), que el yo está en el mundo, que su motivación y su lenguaje pertenecen al mundo, se toma partido por un tipo de indagación no reduccionista que pone de precedente una lectura integrada del mundo interior y del mundo exterior humano. Estudiando el yo estudiamos la condición de la pregunta: ¿cómo se instala el hombre en el mundo? Y en tiempos más recientes, todo lo que las ciencias cognitivas han conseguido adelantar en sus descripciones de lo mental, así como las neurociencias en su experimentación directa con los cerebros, son insumos que permiten advertir las derivaciones del problema del yo. En estos términos se propone además otro problema no menos definitivo de la filosofía: el conocimiento. Así, si la revitalización de estos dos tipos de problemas aparentemente realzan la subjetividad como motor, como valoración del ser y de su estar en el mundo, queda claro que un problema no descalifica al otro.

Evidentemente, al retomar una noción tan clásica y controvertida como el yo, estamos volviendo sobre los presupuestos estrictamente filosóficos que lo señalaron en su momento como: «yo analítico sustantivo», «yo sintético trascendental», «yo puro», etc. El espíritu de la fenomenología, que se expresa en los términos de la correlación sujeto-objeto, nos mueve a indagar la experiencia humana y a advertir cada vez con mayor claridad de qué manera está el sujeto en el mundo, de qué manera sus manifestaciones, organizaciones, usos y abusos derivan y repercuten en esa correlación. Po-

niendo en evidencia la amplitud de la tarea fenomenológica, que parte del reconocimiento, no de la negación, de la penetrabilidad y coextensionalidad del sujeto en el objeto, y viceversa, el filósofo colombiano Daniel Herrera Restrepo nos recuerda siempre que: «en 1898 [Husserl] tuvo la intuición de que entre el hombre y el mundo existe una correlación»¹; así, el tratamiento apenas metodológico que se le había dado a dicha correlación mueve a Husserl a volver su atención sobre el problema del conocimiento, no ya para describirlo, sino para solucionarlo. Sin atender a los perspectivismos reduccionistas de las teorías naturalistas, Husserl planteará la correlación bajo la forma del encuentro y mutua afectación entre el sujeto y el mundo, y al emprender su tarea, cada vez verá con mayor claridad cómo un mundo exterior es enfrentado por un mundo interior a través de la puesta en común de una amplia gama de correlaciones desarrolladas en el tiempo e integradas en un mundo vivido como experiencia. Acudiendo al tipo de respuestas que propone la fenomenología podemos entender ahora la amplia pertinencia que en el mundo de la vida cobran sujeto y objeto.

En *El «yo» en la fenomenología husserliana*, D. Herrera afirma: «¿Qué es el Yo para Husserl? Digámoslo puntualmente y desde ahora: para Husserl no existe un Yo, si por Yo se entiende una entidad —poco importa su naturaleza— que habite nuestro cuerpo como si éste fuese su receptáculo»². Esta lacónica declaración subsume los alcances de la amplia y quizás inacabada investigación de Husserl en torno a la conciencia como consistencia fenomenológica del yo. En *Investigaciones lógicas II* (1901), Husserl pone en discusión la conciencia, y de paso la vivencia y el yo, según tres conceptos:

- a) como unidad fenomenológico-real de las vivencias del yo;
- b) como percepción interna;
- c) como nombre colectivo para toda clase de «actos psíquicos» o «vivencias intencionales».

El primero de estos conceptos, en virtud del cual Husserl rechaza el yo puro trascendental de Kant, brinda a cambio la ocasión para aceptar y declarar la existencia de un yo empírico y real, evidente y seguro, que se lleva y que se trae como un cuerpo, como una forma o una definición material del sujeto. La precisión de Husserl es, en este sentido, supremamente importante, porque la conciencia no es para él pensamiento pensado, y su constitución radica en sus vinculaciones con la realidad. En el marco

¹ Herrera Restrepo, Daniel, «Qué es la fenomenología», Lección inaugural del Año Académico, Facultad de Filosofía de la Universidad San Buenaventura, Santa Fe de Bogotá, 5 de febrero del 2002, p. 2.

² Herrera Restrepo, Daniel, «El 'yo' en la fenomenología husserliana», en: *América latina y la fenomenología*, México: Universidad Pontificia de México, 1998, p. 72.

de esta discusión, Husserl adelantará la descripción del yo sacada del contenido de la conciencia y la representación del mismo como objeto: «(...) pero en cuanto lo pensamos como objeto —anota Husserl—, hemos dejado de pensarlo como yo. Ser yo no significa ser objeto, sino ser, frente a todo objeto, aquello para lo que algo es objeto»³.

Volviendo con la cita recogida del ensayo de D. Herrera tenemos, si bien lo expuesto allí llegará a ser la consideración fundamental y definitiva de Husserl en cuanto al yo, cabe decir, la declaración de su inexistencia como cosa real asociada a un cuerpo. En el curso de su obra habrá distintos momentos en los que alternará entre la negación y la aceptación de un yo puro trascendental recogido de la oposición kantiana en contra del empirismo inglés, ya que un yo trascendental (un yo sin propiedades) anunciaría un tipo de respuesta impropio al problema central de la experiencia humana. En cambio, el yo podría ser una unidad objetiva imputable a cada ser humano en su puesta en relación con el mundo de la vida, pero como comprobación de diferentes estados integrados en él: un yo instintivo o anímico, uno intracorporal, uno personal, y uno más como realización y constitución de la comprensión de su propia relación con el mundo. D. Herrera resalta a continuación el tipo de elección tomada por Husserl a fin de vincular el yo con la vida humana, pues en la conveniencia de situar el yo, de exponerlo y defenderlo como una representación (una reflexión) anticipante, se excusa la tarea de entregarlo a un ejercicio metafísico de autoconciencia.

§ 1. Descartes y Kant, fuentes del yo en Husserl

La crítica de Descartes al escepticismo, que en las sextas *Objeciones y respuestas* nos lleva paso a paso al concepto último de «conciencia pura», realiza el más complejo ejercicio de auto-gnosis cuando, evaluando el papel de la conciencia, declara su separación de toda determinación material; una «conciencia pura» en la que se escenifica el sujeto activo desde una perspectiva intelectual; el sujeto que piensa, una versión básica y determinante del yo no necesariamente coincidente con el ser humano o con el ser sensible. Siguiendo el método analítico cartesiano se establece de paso la diferencia entre las conciencias puras y separadas, y los denominados por Descartes «animales máquinas», en el sentido en que la plena materialidad ofrece, por su parte, la versión posible de seres automatizados como máquinas, reducidos a una condición animal de la que no alcanzan a sacar provecho⁴. Cuando hablamos de «conciencia pura» estamos señalando necesariamente el yo analítico del racionalismo, el mismo que en un «teatro

³ Husserl, Edmund, *Investigaciones Lógicas II*, Barcelona: Altaya, 1995. p. 485.

⁴ La que denominamos: «versión básica y determinante del 'yo'» significa al menos tres opciones:

cartesiano» se representa a sí mismo como último bastión de la duda metódica. «...pero dudar que pienso no es ya posible, como dudar que soy (...)»⁵ —escribe Descartes, quien no recomienda dudar de sí mismo, antes bien, conserva la elección del pensamiento como facultad fundante del sujeto, a la cual ha llegado luego de la descripción analítica de la relación del hombre con la realidad, postulada como el resultado del ejercicio metodológico de invertir en el nivel teórico la formulación que en un plano real ofrecen el cuerpo y la mente, que interactúan, que se corresponden, que se determinan naturalmente.

Como resalta Danilo Cruz Vélez, llevar hasta las últimas consecuencias la opción analítica cartesiana significa declarar, como lo hacen los empiristas ingleses, que sólo una versión empírica del ser humano, un estudio del yo como si fuera una cosa, daría cuenta suya como unidad objetiva, luego la vía falsa indicada por Descartes impide la intervención del sujeto en la realidad como ser sentiente y consciente al mismo tiempo: «Para Descartes —comenta D. Cruz Vélez— el *ego* es *res cogitans*, *substantia cogitans*, *anima*, nombres todos que sólo tienen sentido si se concibe el yo como una cosa. De este modo echa a perder su descubrimiento»⁶. Efectivamente, a un yo elidido del que se abstraen sensaciones y pasiones no es posible describirlo ni aún llegando a la última comprensión de su «pensar» como elaboración autónoma y como globalización de su existencia. El empeño de la descripción metafísica cartesiana eludía así el papel de las sensaciones y de las pasiones, desatendiendo en las primeras su papel como primeros intérpretes en la relación del hombre con la realidad, y en las segundas la escenificación en el cuerpo de los contenidos del deseo y los movimientos de la voluntad. De esta manera, la pretensión analítica parece haber encontrado sus propios límites si el concepto del yo surgido de ella no acoge una nueva y determinante instancia de representación: el *yo sentiente y pasional* enfrentado al mundo.

«Siguiendo el camino inicial de Descartes —anota D. Cruz Vélez—, Husserl reconquista en las *Ideas I* el yo trascendental kantiano que había rechazado en las *Investigaciones lógicas*»⁷. Las reglas que operan en la descripción kantiana de la con-

a. Mientras la conciencia pura y separada es autónoma en su ejecución del pensar, los «animales máquinas» no lo son en absoluto; sus actos conscientes, si lo fueren, proceden de un automatismo mecanicista y sensible que no les brindará nunca la opción del pensar.

b. Mientras las conciencias puras y separadas se afirman en la última comprensión de existencia por el propio efecto del pensar, los «animales máquinas» no advierten nunca que existen, no consiguen realizar esta comprensión básica.

c. Mientras las conciencias puras y separadas se reconocen como un «yo», los «animales máquinas» están imposibilitados para reconocerse siquiera como individualidad en relación con otras individualidades.

⁵ Cfr. Descartes, René, *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*. «Segunda meditación», Madrid: Editorial Alfaguara, 1977.

⁶ Cruz Vélez, Danilo, *Filosofía sin supuestos*, Manizales: Editorial Universidad de Caldas, 2001, p. 134.

⁷ *Ibid.*, p. 160.

ciencia, reglas a través de las cuales se va de la multiplicidad de las «apercepciones» a un conocimiento no pasivo, posibilitan un «pensar» que, a diferencia del «pensar» expuesto por Descartes, es activo y espontáneo, recreándose de manera continua en su propio ejercitarse como pensar. A partir de esta «reelaboración» de la subjetividad, «reelaboración» del yo, es posible formular por primera vez en filosofía ¿cómo llega el sujeto a conocerse a sí mismo?, pregunta fundamental que ocupa un espacio central en Kant. Entramos aquí en un momento diferente en el tratamiento del yo, un momento que señala la «apercepción» como directamente vinculada con la auto-conciencia trascendental, pero, ¿cuál es, en este programa, el vehículo del conocimiento que nos acercará de manera más directa a un tratamiento renovado de la subjetividad? En una palabra: la «síntesis». Antes que el análisis, la síntesis proporcionará el recurso adecuado a una distinción de la conciencia como producto de la multiplicidad de representaciones dadas en ella. A partir de una síntesis primaria la realidad nos es dada como respuesta, como coherencia, interpretación y comprensión trascendental, función de organización y definición a partir de la cual declarar el conocimiento como elaboración subjetiva, como versión subjetiva de la realidad, como conciencia propiamente de la realidad.

En este punto particular podríamos abrir la exposición para sopesar distintas versiones acerca del yo y entender ante todo que no se trata ya de entrar en relación con la realidad, de confrontar los móviles de la percepción, sino de distinguir en el término «apercepción» de Kant la base de una primera respuesta a la pregunta por el conocimiento. Así tenemos:

- a) La realidad sintética del sujeto plantea la posibilidad de conectar el yo con la otra realidad, como un acto radical que no reclama una actitud escéptica dirigida a sospechar de su reconocimiento y declaración como entidad básica.
- b) De manera opuesta, el método analítico, que vacila en los términos de la ciencia y que diferencia por actitud el yo y la otra realidad, elude cualquier valoración de la realidad al margen del ingreso sensible en ella.
- c) En la decisión que se tome en relación con estas dos opciones se anuncian todas las escuelas posibles de la filosofía: el reduccionismo materialista, el escepticismo, el dualismo, el intuicionismo.

La «apercepción» kantiana constituye entonces una elaboración, antes que una simple confrontación entre una realidad y unos órganos de la percepción; en la «apercepción» se señala, inicialmente, no una conciencia del yo, como tal, no una intuición, sino un pensamiento acerca del yo, es decir, una representación, una síntesis, una unidad sintética. «La determinación de mi existencia —escribe Kant— sólo puede tener lugar según la forma del sentido interno, y según la manera particular en que lo

diverso que yo enlace está dado en la intuición interna, y por consiguiente, no me *conozco* como soy, sino simplemente como ante mí aparezco»⁸.

La solución del problema del conocimiento —para retomar nuestra exposición— ofrecía a Husserl la ocasión para realizar una crítica del conocimiento sin hacer uso de las ciencias originadas en el pensamiento natural; amarrada a los conceptos de «naturalidad» y «experiencia», la actitud natural era retomada por Husserl de la exposición kantiana con el propósito de ver en ella un punto originario en su visión del ser. La diferencia salta a la vista; mientras el sujeto kantiano es, de alguna manera, vacío en sí mismo, es decir, una mera condición formal de la razón, el sujeto husserliano es activo y su análisis revela simultáneamente el sentido del ser del conocimiento como el del ser del objeto. D. Herrera precisa: «Si Kant realiza la síntesis entre la razón y la experiencia, Husserl realiza una racionalización de la experiencia. Si el *a priori* kantiano sólo es formal, el de Husserl es simultáneamente formal y material. Si Kant responde a su problema con una teoría epistemológica, Husserl, mediante su solución, llega a una teoría sobre la esencia de la conciencia y de la objetividad»⁹. Lo que se opone aquí, en últimas, son la crítica kantiana y la fenomenología husserliana; oposición que, en palabras de Paul Ricoeur «debe situarse no en el nivel de la exploración del mundo de los fenómenos, sino en el nivel en el que Kant determina el estatuto ontológico de los fenómenos mismos»¹⁰.

§ 2. El cara a cara D. Cruz Vélez - D. Herrera

D. Cruz Vélez y D. Herrera exponen en sendos trabajos los pormenores del problema del yo en Husserl; hablamos de: «Vicisitudes del yo en Husserl» (1969), de D. Cruz Vélez, y «El yo en la fenomenología husserliana» (1998), de D. Herrera. El conocimiento de la obra de Husserl y de la importancia que cobra en ella el problema del yo hace a estos trabajos, inmensamente coincidentes, lecciones de la mejor propedéutica fenomenológica. Si bien los dos trabajos toman rumbos diferentes, ambos siguen los pasos dados por Husserl desde *Investigaciones lógicas* hasta *Ideas II*. En su ensayo, D. Cruz Vélez deriva hacia la aplicación del método destructivo del parágrafo § 25 de *Ser y tiempo*, donde Heidegger pone en marcha la superación de la metafísica de la subjetividad. D. Herrera se concentra en cambio en los desarrollos de Husserl con

⁸ Kant, Emmanuel, *Crítica de la razón pura*. Buenos Aires: Editorial Losada, 1979, pp. 274-275.

⁹ Herrera Restrepo, Daniel, «Un primer esbozo de la fenomenología de Husserl», en: *Escritos sobre fenomenología*, Santa Fe de Bogotá, Biblioteca Colombiana de Filosofía / Universidad Santo Tomás, 1986, p. 200.

¹⁰ Ricoeur, Paul, «Kant y Husserl», en: *Praxis Filosófica*, N° 10/11, «Perspectivas de la Fenomenología», (1999), pp. 45-77.

respecto al yo que experimenta el mundo, plasmados en *Ideas II* (edición póstuma de 1952) y en los anexos de *Crisis*.

A partir de la confrontación que Heidegger hace a Husserl, D. Cruz Vélez interroga: «¿Dónde debe comenzar el análisis? ¿En el yo o en la existencia? ¿Cuál de estas dos determinaciones del *Dasein* tiene una preeminencia?»¹¹. Si bien en la idea de «vicisitud» había ya un tipo de crítica a las continuas reformulaciones del yo por parte de Husserl, lo que D. Cruz Vélez consigue diferenciar es una limitación metodológica que retiene el tratamiento del yo como subjetividad, sin dar paso a su ejecución como existencia. Hacia el final de su texto, D. Cruz Vélez agudiza la crítica hasta declarar que «la reflexión no puede ser la vía de acceso al yo», que «el yo actual no puede ser objetivado, pues es pura actividad», que «la categoría de identidad no puede servir para determinar el yo», y que «aún cuando esté delimitado por su pasado el yo es libre»¹². En estas palabras está distinguiendo D. Cruz Vélez con varias décadas de anticipación uno de los conceptos fundamentales de la etología: la «resiliencia», de gran importancia para comprender que los seres humanos no obedecen de manera rígida a las experiencias más difíciles y adversas, conservando a cambio los arrestos necesarios para restituir su yo y para proyectarlo de nuevo en el tiempo.

D. Herrera reconoce igualmente que la concepción del yo en Husserl es paradójica, pero tiene la serenidad suficiente para entender que lo que Husserl emprendió fue una búsqueda pertinaz que lo llevó a su descripción definitiva del «yo puro trascendental», entendido como el sujeto reflexivo involucrado con el mundo, expuesto como cuerpo y proyectado en un tiempo compartido con otros sujetos igualmente reflexivos. D. Herrera no deja de pensar en ese yo que se construye en la vida y en los dramas cotidianos, para acceder al cual se necesita de otros que con sus angustias, éxitos y dificultades aporten los elementos necesarios y constitutivos para que todos tengan un yo. «Al filósofo que desea esclarecer la experiencia humana —afirma D. Herrera—, no le queda más remedio que comenzar por la contemplación de su propia existencia. Pero en esta experiencia yo descubro a los otros *Egos*, porque la estructura típica de mi yo, de mi vida como vida que experimenta el mundo, es la misma estructura de todo yo en primera persona (...). El yo trascendental soy yo, hombre de carne y hueso, que opero en el mundo y que gracias a la reflexión puedo poner delante de mí mismo la totalidad de mi ser operante en un presente viviente que retiene mi pasado y anticipa mi futuro»¹³.

¹¹ Cruz Vélez, Danilo, *op. cit.*, p. 173.

¹² *Ibid.*, pp. 185-186.

¹³ Herrera Restrepo, Daniel, «El 'yo' en la fenomenología husserliana», pp. 82-83.

En el capítulo «El yo puro», de *Ideas II*, Husserl presenta la intencionalidad como dirección de estados mentales hacia el propio yo: «Me hallo —escribe— en el desear atraído por el *objeto* deseado; estoy dirigido a él, pero de tal modo que aspiro a él, sin alcanzarlo, sin embargo, en el mero desear»¹⁴. En ese tender hacia los objetos, en ese realizarse el yo en las cosas en beneficio de ellas y de sí mismo, se encuentran los dos movimientos complementarios de atracción y repulsión como integrados a elecciones y conceptos de las cosas. Como ejecutante, el yo está en la vivencia como entre las mismas cosas, aunque se hunda en ocasiones en la inactividad como mostrando que hay una estructura que realza a la vez una actividad y una latencia. D. Cruz Vélez plantea que el «yo personal» descrito por Husserl allí no es un mero ingrediente de la naturaleza, sino un miembro de comunidades personales como la amistad, el matrimonio, la familia, las clases sociales, la iglesia, el estado: «La causalidad que determina a este yo —anota— no es la causalidad natural, sino la motivación. Es decir, lo determinante en él no son causas naturales externas o internas, como ocurre en el yo intracorporal y en el yo anímico, sino, por ejemplo, ideas, creencias, mandatos, teorías, fines, vivencias estéticas, morales o religiosas...»¹⁵. Queda señalado así cómo a ese «yo personal», antesala del «yo puro trascendental», le corresponde a continuación una percepción de sí mismo tanto como un recuerdo de sí y una fantasía de sí, para ser un yo que se capta como temporalmente duradero.

El «yo del último Husserl», como lo denomina D. Herrera en «Nosotros y la fenomenología»¹⁶, ha ingresado en la temporalidad con las dinámicas propias de un ser que vive el tiempo aproximándolo a sí, ingresando y proyectándose en el tiempo. Así, si el «yo pienso» no es ahora suficiente ni en un plano metodológico porque no señala ningún tipo de relación con el tiempo, a cambio, una amalgama de decisiones como: «yo puedo», «yo quiero», «yo debo» plantea la tarea de la ejecución y representación de todos los entreactos entre el sujeto y el mundo. Localizado el yo como función en el tiempo, como estructura de la temporalidad, pleno de opciones y compromisos, indiferente a su autojuzgamiento como mejor o peor, guiado por su propio proyecto de autorreflexión, no tenemos otra opción que reconocerlo como integrado en el mundo de la vida que le ofrece el tiempo.

¹⁴ Husserl, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución (Ideas II)*. Prol., tr., glos. Antonio Ziri6n. M6xico: UNAM/Instituto de Investigaciones Filos6ficas, 1997. p. 134.

¹⁵ Cruz V6lez, Danilo, *op. cit.*, p. 165.

¹⁶ Cfr. Herrera Restrepo, Daniel, «Nosotros y la fenomenol6gia», en: *Am6rica latina y la fenomenol6gia*.

§ 3. El desafío de la filosofía como ciencia estricta (rigurosa)

En palabras de D. Herrera, el artículo «La filosofía como ciencia estricta», publicado por Husserl en la Revista *Logos*¹⁷ (1910) «puede ser considerado como un verdadero *Manifiesto*», es decir, como una clara declaración de principios que lleva de fondo el propósito de ofrecer una nueva definición de la filosofía. La orientación que Husserl consigue dar al pensamiento filosófico durante el siglo XX así lo demuestra, motivando, sin duda, una redefinición de la filosofía desde los parámetros de la sensibilidad, la rigurosidad y la profundidad. Un «manifiesto», sí, por el impacto producido, por su resonancia. D. Cruz Vélez resalta igualmente cómo los estudios e investigaciones de Husserl lo llevaron a una reforma radical de la filosofía, sin comprometer en ello una decisión en torno a innovaciones o mejoramientos de la filosofía, sino del ejercicio mismo, discutido ahora bajo el controvertido rótulo de «ciencia estricta», fundadora de las disciplinas científicas. Pero, ¿qué mérito tiene para la descripción del pensamiento husserliano que estas dos voces, como figuras del coro, insistan una en el tratamiento de la filosofía como «ciencia rigurosa» (D. Herrera), otra como «ciencia estricta» (D. Cruz Vélez)? La diferencia entre uno y otro término, entre una y otra valoración resalta más allá de la simple decisión de la traducción. Veamos:

- a) Si lo «estricto» señala aquello ajustado a la ley, y como tal que no admite interpretación, la filosofía sería para Husserl estricta por virtud de su ajuste a la ciencia, que le reclama exactitud, correspondencia fiel con los objetos puestos bajo su consideración.
- b) A cambio, la elección del término «riguroso» permite recoger una precisión adicional; es riguroso un saber que es inflexible y que desatiende la dispersión de los naturalismos, historicismos y psicologismos. En aras de la minuciosidad e intensidad en los procedimientos de observación y evaluación, la filosofía reclama rigurosidad.

Valorando el tratamiento de la filosofía como «ciencia estricta», privilegamos la estrechez deliberativa de las ciencias, ajenas a la interpretación; esta limitación lleva a D. Cruz Vélez a plantear la enconada conclusión: «La filosofía no es una ciencia, porque su idea de la verdad no corresponde a la de la ciencia (...). La filosofía no es una ciencia, porque ella no puede fundamentar sus juicios como las ciencias (...). La filosofía no es una ciencia, porque no puede alcanzar, como las ciencias, juicios válidos».

¹⁷ Husserl, Edmund, «Philosophie als strenge Wissenschaft», en: *Logos, Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur*, tomo I, cuaderno 3 (1910/1911), pp. 289-341.

dos y para siempre (...). La filosofía no es una ciencia, porque no puede alcanzar, como las ciencias, juicios válidos para todo el mundo»¹⁸. Por su parte, D. Herrera está viendo los beneficios de la rigurosidad de la filosofía como eliminación de las tendencias naturalistas, historicistas y psicologistas que desvirtúan el verdadero interés de la filosofía, llamado a establecer una relación correcta con los objetos. No obstante, la discusión de fondo en ambos trabajos es, por supuesto, el tratamiento desafiante de Husserl en relación con la filosofía, no sólo al declararla «ciencia» fundamentadora de las demás ciencias, sino al proyectarla como conjunto de verdades organizadas sistemáticamente, espacio en el que interviene con claridad la salvedad planteada por D. Herrera: «La filosofía, ciencia de la conciencia, no podrá ser una ciencia 'exacta' ya que la temporalidad es algo esencial de las vivencias. Por consiguiente, éstas no pueden ser 'fijadas' para ser sometidas a 'medidas exactas'. Pero la filosofía sí puede ser rigurosa en la medida en que sus verdades son objetivas y gozan por lo mismo de validez absoluta»¹⁹.

El momento es propicio para volver sobre la posición de Husserl en contra de quienes sostenían tesis acerca de la naturalización radical de la conciencia; Husserl denunció como idealistas, objetivistas e ingenuos a los promotores de dichas tesis; los primeros por construir teorías que proclaman a la vez valores o normas prácticas; los segundos por creer cumplida su tarea por medio de la ciencia de la naturaleza; los terceros por sobreentender que las cosas sencillamente *son*. Nuestra pregunta es ahora: ¿se aplica la crítica husserliana a quienes exponen hoy en términos similares tesis en torno a la naturalización de la mente?²⁰ En el orden psíquico del yo, lo natural está dado como vivencia que involucra la experiencia y el tratamiento del cuerpo, lo que dificulta su descripción, pues si cada acto de conciencia es «conciencia de...», su estudio comprende no sólo objetividad sino también significación y realización. En esta afirmación está puesta en cuestión toda actitud naturalizadora de la conciencia que no tenga presente la unidad y complejidad de los eventos mentales, toda filosofía de la mente que focalice su interpretación de lo humano o del yo en la descripción del cerebro, sin tener presentes los niveles de significación que desempeña la mente en relación

¹⁸ Cruz Vélez, Danilo, *op. cit.*, pp. 234-235.

¹⁹ Herrera Restrepo, Daniel, «Los orígenes de la filosofía como fenomenología», en: *Escritos sobre fenomenología*, p. 97.

²⁰ Los filósofos colombianos Juan José Botero, Jaime Ramos y Alejandro Rosas caracterizan la naturalización de la mente en los siguientes términos: «La ciencia cognitiva, en cuanto tal, intenta constituirse como ciencia natural de la mente. Su propósito puede entenderse como el de la construcción de una teoría de los fenómenos mentales que permita elaborar explicaciones que sean aceptables para un enfoque naturalista de las propiedades de la mente». (Botero, Juan José [ed.], *Mentes reales, la ciencia cognitiva y la naturalización de la mente*, Santa Fe de Bogotá: Siglo del Hombre Editores / Universidad Nacional de Colombia, 2000, p. 11).

con el mundo. No hay aquí, como se ve, una descalificación rotunda de la naturalización, sino una advertencia importante. Tras estas consideraciones, Husserl resalta el principio de rigor científico requerido para que ni el trabajo de observación, ni los de descripción y proposición de teorías, se desvíen en las insuficiencias de todo positivismo, que desconoce la realización de una humanidad auténtica.

D. Herrera ha vuelto de manera insistente sobre estos asuntos, intentando no ya responder al desafío husserliano de la filosofía como ciencia estricta, sino localizar en el yo la advertencia que permite aceptar nuevos planteamientos acerca de la naturalización de la conciencia, como los de Marvin Minsky, con su teoría representacional de la mente, los de Hubert Dreyfus, asociados a una crítica fenomenológica de la inteligencia artificial, y a partir de Dreyfus, los del fenomenólogo colombiano Germán Vargas Guillén, de quien reconoce: «sin abandonar el marco de la fenomenología eidética y sin recurrir a los datos de las ciencias naturales, investiga la posibilidad de una ‘naturalización de la conciencia’ por los caminos de la Inteligencia Artificial»²¹.

Lo que se ha ganado con la conferencia de Husserl de 1910 no es, finalmente, la ocasión para delimitar con claridad el trabajo y el objeto de estudio de las ciencias como opuesto al de la filosofía, sino todo lo contrario, la advertencia de un encuentro de intereses, de una empresa común que debe caracterizarse por el rigor y la claridad en el tratamiento de la experiencia humana. Desde una perspectiva empírica de las ciencias, la fenomenología es vista como ciencia especulativa de la subjetividad, y algunos de sus aspectos aparecen como no científicos, lo que no obsta para que en el contexto de avance de las ciencias cognitivas uno de sus propósitos consista, en lo que se denominaría «fenomenología experimental» o «fenomenología empírica», en hacer posible fuera de la fenomenología trascendental problemas como el análisis de la temporalidad de la conciencia y la descripción de diferentes actos de conciencia como la atención, la memoria, la percepción.

§ 4. (Otros encuentros)

Para D. Cruz Vélez «constitución» es el nombre con el que aparece en Husserl el problema metafísico de la explicación del ser de los entes; en este sentido, la investigación fenomenológica adelantada por Husserl en *Ideas II* se propone mostrar cómo los objetos se constituyen por obra de las intervenciones del sujeto en ellos, marco en el cual se plantea, precisamente, el problema del «yo puro». Para D. Herrera, por su parte, «constituir» es ver en la reflexión, cómo los entes se me hacen presentes y se

²¹ Herrera Restrepo, Daniel, «Qué es la fenomenología», p. 17.

interrelacionan a su vez según determinadas formas, y ver simultáneamente cómo esas formas o modos dependen de la institucionalidad, de los proyectos, de los modos a través de los cuales me dirijo a ellos. Entre facticidad y subjetividad se construye el sentido del mundo y de sus entes, que se refieren a la constitución misma del yo (con su cuerpo o sin su cuerpo) como realidad; «constituir» es así asistir en la reflexión a la génesis de un sentido.

Como ésta, en repetidas ocasiones D. Cruz Vélez y D. Herrera adelantan indagaciones paralelas sobre asuntos husserlianos; una de ellas, decisiva para la comprensión de los problemas del yo y del conocimiento en Husserl, recae sobre los pormenores de las actitudes natural y filosófica señaladas por Husserl. En el capítulo XII de *Filosofía sin supuestos*, D. Cruz Vélez ve la actitud natural del sujeto como origen de su relación con el conocimiento, y el mundo de la actitud natural, como el ámbito donde hombres de la actitud natural representan, juzgan, sienten y quieren en esa actitud. «...la naturaleza que el hombre recibe por el mero hecho de nacer —comenta—. Ella determina la actitud natural, en la cual lo que se da como verdadero no es más que ilusión»²². D. Cruz Vélez reconoce igualmente el papel de la intencionalidad en la actitud natural, actitud que confronta al yo como ejecutor de intenciones, retenciones y protensiones que declaran en él su vocación y sus posibilidades de cara a otra actitud, la filosófica reflexiva.

A su turno, comentando las dos actitudes o «dimensiones» diferentes del pensamiento, en «Un primer esbozo de la fenomenología de Husserl» (1969), D. Herrera llega a precisiones en torno al yo que lo apartan de su tratamiento o como simple cosa, o como inmanencia. Para D. Herrera en aquel texto, la teoría husserliana de la «reducción» ha permitido descubrir que ninguno de estos dos yos está presente en la intuición pura, que el descubrimiento de Husserl de la inmanencia pura y su trascendencia entendidos como punto de partida del problema del conocimiento constituyen el contacto, la puesta en relación entre el sujeto y el objeto, fuera de los términos de lo enigmático. De las exposiciones de los dos filósofos recogemos finalmente lo siguiente:

- a) En la idea de toda actitud advertimos inicialmente, para utilizar un término crucial en Husserl, la «reducción» de la potencia al acto, en el sentido en que la actitud es ya exteriorización de una posibilidad que pone al yo en función de algo, en función de su estar en el mundo, en función de su naturaleza y de su posterior comprensión de la misma en la actitud filosófica. La actitud le da constitución al sujeto en tanto que natural, quien de no ofrecerse así, se mantendría desligado de su representación y de su conocimiento.

²² Cruz Vélez. Danilo, *op. cit.*, p. 247.

- b) La actitud es una puesta en ejercicio, un acortamiento de la distancia en relación con la actuación; así, la actitud natural pone en ejercicio la naturaleza inmanente del sujeto con toda su viveza, en tanto que la actitud filosófica hace efectivo el ponderado de la razón, cuando el sujeto actúa sobre sí mismo a través de la observación, la indagación y la reflexión.
- c) En el sentido más corriente, la actitud expone ese estado previo en el que se encuentra un sujeto que se dispone a dar una respuesta; la dificultad en este caso señala la imposibilidad de delimitar y diferenciar dicho estado previo, que no era como tal otro estado, porque tanto la respuesta como el estado previo pertenecen a un mismo estado natural.

§ 5. Colofón

Tanto insiste D. Herrera en la soberana intuición de Husserl de 1898, según la cual entre el sujeto y el objeto hay correlaciones, y cómo a partir de ahí todo su trabajo consiste en desarrollar esa intuición dando forma a la fenomenología, que nos entra la sospecha de la movilización de un eterno retorno en relación con aquella intuición, vivida veinticinco siglos atrás en Benarés, en el Nepal, por el príncipe Gautama Buddha, quien tuvo la intuición similar, acaso más determinante aún, de que todas las causas y todos los efectos tienen relación, de que todo depende y todo pertenece a todo, que todo es algo para todo, así en el tiempo como en el espacio.

Un enfoque fenomenológico sobre estética y cuerpo

A Phenomenological Approach to Aesthetics and Body

LEONARDO VERANO GAMBOA

Universidad Central
Colombia

El predominio que han tenido en occidente las explicaciones racionalistas y científicas del mundo ha conducido paulatinamente a una visión reducida de éste que lo concibe como simple imagen y representación de la realidad. En la experiencia artística, por el contrario, se conserva intacta la experiencia corporal originaria del mundo, ya que en la obra de arte el mundo ha dejado de ser objeto y el artista sujeto constituyente de sentido. Lo propio del arte es ser capaz, no de expresar un sentido, sino de hacerlo habitar en la obra de arte, dejándola hablar; y ello es posible porque el arte es ante todo una experiencia corporal. Este planteamiento se desarrolla en tres momentos: crítica a la obra de arte como representación, la temporalidad de la obra de arte y el ser visible del arte como ser corporal.

The predominance that rationalist and scientific explanations of the world have had in Western culture has slowly driven towards a simplified vision of the world, conceived of merely as an image or a representation of reality. On the contrary, in the artistic experience, the original bodily experience of the world appears intact, since in the work of art the world has ceased to be an object, and the artist is no longer a subjective constituent of sense. Essential to art is its being capable, not of expressing meaning, but of having it inhabit the work of art, leaving it to speak for itself —this being possible because art is, above all, a bodily experience. This proposal is developed in three moments: a critique of the work of art as a representation, the temporality of the work of art, and the visibility of art as a corporal being.

Acta fenomenológica latinoamericana. Volumen 1.

Actas del II Coloquio Latinoamericano de Fenomenología. Círculo Latinoamericano de Fenomenología, pp. 333-344.
Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2003.

El orden o campo de significaciones que forma la unidad de la pintura y abre de antemano cualquier obra a un futuro de búsquedas es comparable al que el cuerpo humano inaugura en su relación con el mundo (...) Y no se trata entre los dos problemas, de una simple analogía. Es la operación expresiva del cuerpo, comenzada por la más pequeña percepción, lo que se amplifica en forma de pintura y de arte.

MERLEAU-PONTY

§ 1. Introducción

Dentro de las obras de arte, la literatura y la pintura¹ ocupan un lugar especial, dado que en ellas la presencia del cuerpo como lenguaje originario permite comprender la esencia del arte como creación. La tesis del arte como creación, es decir, el poder de instaurar (*Stiftung*) un nuevo sentido, un nuevo horizonte de interpretación de la realidad, indica que aquello que sucede en la obra es el encuentro del artista o del intérprete con el mundo. El encuentro, como aquello que determinaría la esencia de la experiencia artística, no es propiamente el de dos realidades, el artista como tal y el mundo como realidad objetiva, sino el cruce, la confrontación, la tensión de culturas que hacen presencia como tradición. Lo propio del arte, dirá Merleau-Ponty, está en ser capaz, no de expresar un sentido, sino de hacerlo habitar en él, de dejar que la obra hable, que el artista o el lector de la obra «se dejen hablar» y ello es posible gracias a que el arte es, ante todo, una experiencia corporal. Este planteamiento se desarrolla en tres momentos:

1. Crítica a la obra de arte como representación
2. La temporalidad de la obra de arte
3. El ser visible de la obra como ser corporal

¹ Cfr. Merleau-Ponty, M., *La prosa del mundo*, Madrid: Tauros, 1971, p. 85; *La prose du monde*, Paris: Gallimard, 1969, p. 68. En adelante, las referencias a obras de Merleau-Ponty incluirán en primer lugar la edición en castellano y, tras el punto y coma, la edición correspondiente en francés.

§ 2. Crítica a la obra de arte como representación

En primer lugar, se debe decir que la interpretación de la obra de arte como creación² (*Stiftung*) se opone a la concepción tradicional del arte como simple representación (*Vor-Stellung*) de la realidad. El sentido del arte, al igual que el de la palabra, nunca ha sido el ser una imagen de la realidad, a modo de una copia cuya función sería la de evocar, la de recordar algo que ya fue. Si bien es cierto que el arte clásico tuvo como propósito la representación de la naturaleza, el hacer de la obra un retrato o imitación de la realidad, fijando toda la atención en las características y propiedades de los objetos con el fin de «igualar» la naturaleza, de alcanzar el ser de las cosas, tal empeño de objetividad mostró a su vez la ilimitada capacidad del artista, y de la obra, de recrear e inventar la realidad³.

En el arte clásico, donde el artista se empeñaba, a partir del modelo, en lograr la imitación perfecta de la realidad, en donde cada color, cada línea, cada forma buscaba ser el objeto mismo, la imitación fue entendida como copia (*Abbild*) y no como mimesis⁴. En el arte clásico se muestra, sin embargo, el poder de creación en virtud del cual la imagen del poema, lo narrado en la novela, lo pintado en el cuadro, pierden el carácter de ser simplemente medios de expresión, de evocación, y se convierten en un acontecimiento presente, en una «realidad» que tiene el poder de hablar desde sí misma (*sprechen von selbst*).

Pero, ¿de dónde le viene este poder al arte clásico, y al arte en general, de hablar desde sí mismo?, ¿qué significa afirmar que el arte habla desde sí mismo? La obra de arte clásica, advierte Merleau-Ponty, posee su propia significación porque se encuentra fundada en el encuentro del artista con el mundo, entendiendo por éste ante todo, en sentido fenomenológico, el mundo percibido. Es en virtud de la percepción, concebida como campo de presencia u horizonte de sentido, como se comprende que aquello que está en juego en la percepción de un objeto (el paisaje, el personaje, un hecho) es el mundo como horizonte de posibilidades de significación.

El artista clásico es capaz de crear una imagen o representación de la realidad porque vive en complicidad con las cosas, dentro de un horizonte de sentido desde el

² Merleau-Ponty se opone a la concepción de creación como *Gebilde*, como la construcción de un producto que se apoya en sí misma, ya que olvida el mundo de la vida (*Lebenswelt*) como punto de partida o fundamento de su actividad. Cfr: Merleau-Ponty, M., *Lo visible y lo invisible*, Barcelona: Seix Barral, 1970, p. 215; *Le visible et l'invisible*, Paris: Gallimard, 1964, p. 227.

³ Cfr: Merleau-Ponty, M., *La prosa del mundo*, p. 88; *La prose du monde*, p. 71.

⁴ Ver, por ejemplo, la interpretación ontológica, expuesta por Gadamer, de la concepción de imitación en los griegos como mimesis, la cual se opone directamente a la visión de copia o reproducción de la realidad. Cfr. Gadamer, Hans-Georg, *Estética y hermenéutica*, Madrid: Tecnos, 1996, pp. 90-91.

cual no sólo es posible la representación sino toda creación. Tal complicidad, el trato permanente y cotidiano con las cosas, se traduce, en el arte clásico, en la creencia inquebrantable del sentido de éstas: su textura, su color, su peso, no han sido dados a la experiencia corporal como simples cualidades de objetos sino como unidades de sentido, como horizonte de seres por ver, por pintar. El artista clásico se propone imitar la realidad porque cree en la evidencia de las cosas percibidas, en su ser visible; el sentido de las cosas no viene a ser algo distinto de lo que vemos y, por ello, el artista deja a la percepción (*Wahrnehmung*), a la visión, la posibilidad de la comprensión del sentido de su obra⁵.

La «unidad» de sentido del arte clásico, el poder significar desde sí mismo, se da, entonces, porque la obra pone en evidencia el mundo silencioso y anónimo de la percepción, el mundo corporal que ha permanecido como fondo, como horizonte. Lo «representado» en la obra clásica es el mundo como horizonte y no precisamente una imagen mental: «La palabra imagen tiene mala fama porque se ha creído atolondradamente que un dibujo era un calco, una copia, una segunda cosa, y la imagen mental un dibujo de ese género en nuestra confusión privada»⁶. Si aún se puede hablar de representación no significa aquí un «poner delante» por parte de un sujeto, esto es, convertir en objeto la obra, sino que indica, en su acepción más originaria, el propio presentar. Lo presentado no deja de ser imagen, pero no lo es, en rigor, «de otro», en el sentido de que a través de ella se exprese «otra realidad» que tenga por función fundamentar su sentido. El arte clásico mostró que, a pesar suyo, la imagen (*Bild*) era la propia obra, no había nada detrás de ella.

El mundo hace presencia en la obra no como un objeto planeado y construido por el artista, sino como el horizonte de su percepción. El arte clásico, y el arte en general, pueden significar un mundo porque éste nunca ha dejado de ser encuentro con el artista, esto es, mundo percibido, mundo de la vida. En este sentido, la técnica de la perspectiva, tan trabajada y perfeccionada por el arte clásico, se hace perspectiva en el cuadro porque es ante todo perspectiva del campo perceptivo, del cuerpo, perspectiva de la vida.

El artista clásico convierte a la perspectiva en técnica para representar la naturaleza gracias a su percepción del mundo que le ofrece un horizonte de posibilidades o formas de ver las cosas. El artista, contando con la espontaneidad y contingencia de la percepción, de su sentido siempre abierto, propone un punto de vista único desde donde mirar la obra, a partir del establecimiento de un punto fijo, de un ojo inmóvil.

⁵ Cfr. Merleau-Ponty, M., *La prosa del mundo*, p. 87; *La prose du monde*, pp. 70-71.

⁶ Merleau-Ponty, M., *El ojo y el espíritu*, Barcelona: Paidós, 1986, p. 19; *L'oeil et l'esprit*, Paris: Gallimard, 1964, p. 23.

Desde la intención del artista, el sentido de la obra es el resultado de una construcción geométrica racional, la perspectiva, que hace de lo representado un simple objeto acabado, definido de antemano.

Así, el artista clásico, al captar la certeza y el poder virtual de la percepción, es decir, la presencia de un horizonte de sentido a modo de presencia simultánea de dimensiones o perspectivas, convierte el horizonte del mundo de la vida en línea de fuga, en artificio matemático, orientado a crear la sensación de profundidad propia de la percepción. El tercer capítulo de *El ojo y el espíritu* está dedicado a mostrar cómo para Descartes, en su texto *La dióptrica*, los dibujos grabados en talla dulce, dado que son concebidos como puras representaciones mentales que tienen por función evocar un objeto, ponen en evidencia la concepción de profundidad del cuadro, del dibujo, como construcción matemática de un espacio «en sí», físico, el cual no tiene que ver con nuestra apertura al mundo: «Entonces la pintura no es más que un artificio que presenta a nuestros ojos una proyección parecida a la que inscribirían e inscriben las cosas en la percepción común (...) El cuadro es una cosa chata que nos da artificiosamente lo que veríamos en presencia de las cosas 'diversamente relevadas', porque nos da con la altura y el ancho suficientemente signos diacríticos de la dimensión que le falta. La profundidad es una tercera dimensión derivada de las otras dos»⁷.

La concepción matemática de la obra de arte, en la medida en que reduce su sentido a reglas geométricas, conlleva una visión tranquila y transparente de ésta, propia de una visión racional, alejada del misterio y del carácter imprevisible de un mundo que se vive como mundo percibido, como mundo siempre presente. El mundo, representado en perspectiva en la obra, es un mundo en pasado, un mundo que narra hechos acabados, atrapados en un punto fijo, en una mirada inmóvil, atemporal, que ha perdido el espesor de la percepción para ganarse como mundo pensado: «No hay más potencia de los íconos. Por vivamente que 'nos represente' los bosques, las ciudades, los hombres, las batallas, las tempestades, el grabado en talla dulce no se les asemeja: sólo es un poco de tinta puesta acá y allá en el papel»⁸.

Sin embargo, advierte Merleau-Ponty, el arte clásico es auténtica creación, ya que pone en evidencia, en la técnica de la perspectiva, el encuentro del artista con el mundo puesto que ella no hubiera sido posible si el artista no reconoce, en el trato con el mundo, la espontaneidad y misterio de las cosas. La pintura clásica, con la técnica de la perspectiva o del retrato, no pretende ingenuamente ocultar o negar el misterio de la vida sino, por el contrario, presentarlo, y, como todo arte, opta por una manera de ver dentro de las muchas vislumbradas en el mundo de la percepción. Al optar por una

⁷ *Ibid.*, p. 34; *ibid.*, p. 44.

⁸ *Ibid.*, p. 31; *ibid.*, p. 39.

manera de ver, la representación, el arte clásico muestra, a pesar suyo, la imposibilidad de reducir el sentido de la obra a la pura perspectiva, pues ésta, dirá el autor, se comprende cabalmente en sus nexos con el mundo de la percepción.

La percepción, de acuerdo con lo dicho hasta aquí, como experiencia corporal del mundo, se instaaura como fundamento del arte clásico y del arte en general. Pero, ¿qué se entiende aquí más exactamente por fundamento? En la medida en que se vive como total apertura, como fundación originaria, la percepción es concebida como un fenómeno temporal. Como *Stiftung*, la percepción no es predeterminación sino justo apertura (*Offenheit*), actualidad de la obra. La percepción, como visión actual de la obra, consiste en un dejar que ésta hable desde su historicidad, como presente siempre abierto. El análisis del sentido de la obra de arte como temporalidad permitirá precisar aún más por qué su experiencia como encuentro con el mundo es, ante todo, una experiencia corporal.

§ 3. La temporalidad de la obra de arte

Preguntarse por el sentido temporal del arte conlleva precisar qué significa que la obra «hable desde sí misma». El sentido temporal del arte no radica en que su historia se viva como pasado lejano o distante sino como presente (*Gegenwart*). Lo propio del ser presente de la obra es la permanencia o actualidad de su sentido, que hace que la obra sea siempre comprendida como encuentro. Aquello que permanece en la obra es la tradición, pero ésta no se da como un simple dato o recuerdo de una época pasada, sino como sentido, es decir, como aquello que nos dice algo a nosotros.

La obra de arte como encuentro con el propio artista o con el lector significa ante todo concebirla como encuentro de tradiciones, de culturas, de cruces de sentido que, al configurar un presente, se dan siempre como tensión, como ruptura. La tradición, como aquello desde donde habla la obra, no se da como un destino, a modo de un determinismo histórico, sino, por el contrario, como algo que debe ser asumido para ser negado o superado: «El artista ya no se contenta con continuar el pasado por la veneración o la rebeldía. Vuelve a empezar su tentativa desde el principio, por completo (...). La pintura presente niega demasiado deliberadamente el pasado, para poderse liberar realmente de él: no puede sino olvidarlo todo sacando provecho de él»⁹.

La fundación corporal del sentido de la obra como *Stiftung* consiste precisamente en un encuentro inmediato con la tradición de la pintura, del artista, del interés

⁹ Merleau-Ponty, M., *Signos*, Barcelona: Seix Barral, 1964, p. 93; *Signes*, Paris: Gallimard, 1960, p. 99.

prete, caracterizado por la pérdida u olvido del contenido de ésta, como «puesta entre paréntesis» de su pasado, para que ella surja en su verdadera dimensión, es decir, como actualidad, como fecundidad indefinida en cada momento del tiempo¹⁰. El artista inaugura una tradición porque es capaz de olvidarse de ella, porque su relación con el mundo se da como un olvido corporal (*leiblich Vergessenheit*) necesario para asignarle un nuevo sentido a dicha tradición, para instaurar una nueva forma de ver el mundo¹¹.

La tradición, en la medida en que funda el sentido de la obra como actualidad (*Gegenwärtlichkeit*), no puede ser concebida como simple mediación sino como el propio sentido que hace presencia. El nuevo sentido que instaura la obra habla, entonces, desde la tradición, desde aquello que conserva para ser transformado y recreado. El hablar desde sí misma de la obra, por ello, no debe ser entendido como si se tratara de un sentido suprahistórico, sino como el poder que tiene el arte de renovar la tradición desde el presente, esto es, el poder de decirnos algo hoy. El ser presente y actual de la obra señala su estado de apertura, el permanecer siempre abierta a nuevas interpretaciones, situación que hace imposible la creencia en un centro o fundamento (*Grund*) desde el cual interpretar el sentido de la obra.

La interpretación del arte como actualidad (*Gegenwärtlichkeit*) fundada en la percepción, en la experiencia corporal del artista o del intérprete, establece un vínculo estrecho entre el artista y su obra, hasta el punto de hacer imposible distinguir la obra del autor o el autor de su obra. Cada obra pone en evidencia el estilo de artista, se reconoce en ella su huella, el modo particular de narrar el mundo, de convertirlo en pintura, el cual trasciende, sin embargo, la experiencia individual, ya que siempre está más allá o más acá de sí mismo, pues su ser consiste en un hacerse desde el presente. Tal exceso de sentido, el hecho de comprender la obra siempre desde un «más allá de sí misma», se debe a que el artista ha hecho de su obra su propio estilo, es decir, su mirada y su cuerpo se han convertido en el tono, en la resonancia generada por el encuentro con el mundo, en una manera de habitarlo que se escapa a los propósitos del artista con su obra, puesto que no se trata de una visión del estilo como estilo de vida personal: «Incluso cuando el pintor ha pintado ya y ha llegado a ser a algún respecto dueño de sí mismo, lo que le es dado con su estilo, no es una manera, un cierto número de procedimientos o de tics de los que el pueda hacer inventario, es un modo de formulación tan reconocible para los demás, tan poco visible para él como su silueta o sus gestos de todos los días»¹².

¹⁰ Merleau-Ponty, M., *La prosa del mundo*, pp. 110-111; *La prose du monde*, p. 96.

¹¹ *Ibid.*, p. 113; *ibid.*, p. 98.

¹² Merleau-Ponty, M., *Signos*, p. 64; *Signes*, pp. 66-67.

La concepción del arte como encuentro permanente con el presente, el poder decir siempre algo, se refiere entonces, más que a un encuentro con el autor o con la época, a un encuentro con nosotros mismos. La obra de arte nos habla hoy porque el artista ha encontrado una manera de significar el mundo por su cuerpo, de ser universal desde una experiencia que nos es común a todos: la experiencia corporal.

Las posibilidades de decir de la obra se «fundan» en la experiencia corporal como encuentro con el artista o con el intérprete, donde la presencia de éste no se traduce como imposición deliberada del sentido. El encuentro, como acontecimiento presente de la obra, consiste en un «salir al paso» del sentido como comprensión inmediata de la obra, o, más exactamente, como comprensión de su atmósfera o bruma de sentido. Éste no está literalmente en la obra, a modo de una propiedad suya: «el sentido se hunde en el cuadro, tiembla en torno a él 'como una bruma de calor', en vez de ser manifestado por él»¹³.

Tal inmediatez, el contacto directo de nuestra mirada, de nuestro cuerpo, con el sentido, le otorga al arte un sentido de *familiaridad* en donde el decir de la obra desde la tradición no constituye un obstáculo o impedimento. La interpretación de la obra como encuentro no remite, por ello, a una suerte de erudición, sin la cual sería imposible la comprensión de su sentido. Merleau-Ponty retoma, al respecto, la anécdota del hotelero de Cassis narrada por Malraux en su texto *La creación estética*. El hotelero observa trabajar a Renoir frente al mar y comenta: «Eran unas mujeres desnudas que se estaban bañando en otro sitio. Él miraba no sé qué y cambiaba sólo un rinconcito»¹⁴. Aunque el hotelero no comprenda, sostiene Merleau-Ponty, que en el cuadro de las *lavanderas* el pintor le pide al agua del mar su manera de interpretar la substancia líquida, su manera de significar el mundo en las diferentes manifestaciones del agua, lo cierto es que lo que sucede en el cuadro le «interesa» también a él y a su interpretación. Aunque sea falsa, no por ello deja de pertenecer al sentido de la obra como encuentro del artista con el mundo.

Una de las ideas centrales de la fenomenología, planteada ya por Husserl, el hecho de que percibimos siempre el mundo en perspectiva, a través de rodeos, adquiere aquí plena relevancia. La percepción (*Wahrnehmung*), como un tomar por verdad, como certeza o encuentro inmediato con el sentido, no significa una experiencia acabada de las cosas y del mundo, sino, por el contrario, la presencia, la actualidad del sentido como posibilidad. Comprendemos algo, un paisaje, un libro, un discurso, en la medida en que todo el paisaje, toda la narración, las palabras, quedan como en suspenso, se

¹³ *Ibid.*, p. 66; *ibid.*, p. 69.

¹⁴ *Ibid.*, p. 67; *ibid.*, p. 70.

ocultan para hacer posible la emergencia de un sentido: un nubarrón en el paisaje, un hecho de la novela, una idea del discurso, etc.

La certeza de la percepción, la comprensión inmediata del sentido es, a la vez, absoluta cercana y total distanciamiento, ya que nunca es posesión total del sentido. El ser presente de la obra, su estado de apertura, señala la indeterminación del sentido propio de la experiencia del mundo, las fisuras, los misterios, las lagunas y contradicciones que le son inherentes y que hacen que no sea un fenómeno estático, transparente en sí mismo¹⁵. El sentido, se decía por ello, no está literalmente en la obra, no se encuentra en la página de un libro o en un rincón de un cuadro, como idea o tema a desarrollar, ya que al ser encuentro, surge más allá de lo dicho o pintado en la obra.

El hablar de la obra desde la mirada del hotelero es falsa, pero no porque el criterio de su sentido sea el de la adecuación o correspondencia con una idea o pensamiento predeterminado. El sentido de la obra, de toda mirada, más que tener que ver con la tranquilidad o pasividad de la coincidencia o adecuación es, como se afirmó, explosión, ruptura con una tradición, posibilidad de decir siempre desde un presente. La interpretación de la obra no equivale, por ello, a una simple opinión, no se reduce a la subjetividad del intérprete o del artista sino más bien señala que todo decir del arte se funda en la apertura, en su ser actual, de acuerdo con el cual su sentido es siempre mucho más que el decir de algo su verdad o falsedad: «Se olvida que nuestra apertura, nuestra relación fundamental con el Ser, la que nos impide fingir que no somos, no puede efectuarse en el orden del ser-puesto, ya que es precisamente por ella que sabemos que los seres puestos, verdaderos o falsos, no se confunden con la nada, que una experiencia, ésta o aquella, linda siempre con otra, que, como dice Husserl, nuestras percepciones, nuestros juicios, todo nuestro conocimiento del mundo, pueden cambiarse, tacharse, pero no anularse, que, detrás de la duda que los ataca, aparecen otras percepciones y otros juicios más verdaderos, porque somos en el Ser y hay algo»¹⁶.

En la medida en que el encuentro con la obra no se da en los términos de la adecuación sino como una experiencia corporal de la temporalidad, la visión que tengamos de ella se presenta como un aprendizaje continuo. La obra como obra abierta exige constantemente nuevas formas de ver e interpretar, la necesidad de realizar una *conversión*, un cambio en la mirada, en la forma de ver el mundo en pintura que, en el

¹⁵ El sentido esencialmente temporal de la percepción, como se busca explicitar más adelante, hace que el mundo sea vivido como algo inacabado, como una experiencia caracterizada por el misterio, las opacidades, las lagunas de sentido; así como por las certezas y las seguridades. Cfr. Merleau-Ponty, M., *La fenomenología de la percepción*, Barcelona: Planeta, 1985. pp. 346-347; *Phénoménologie de la perception*, Paris: Gallimard, 1945, pp. 384-385.

¹⁶ Merleau-Ponty, M., *Lo visible y lo invisible*, pp. 160-161; *Le visible et l'invisible*, p. 170.

caso del hotelero, su mirada pueda descubrir en la obra la celebración, el encuentro del artista con el mundo, «(...) el camino que los habitantes de las cavernas abrieron un día sin tradición»¹⁷.

El «más allá» del sentido es su horizonte, la actualidad de la obra como un decir, como un hacer visible (desocultar) lo invisible (lo oculto), el ser indeterminado de la obra. Lo visible y lo invisible, la cercanía y la distancia, el ocultamiento y el desocultamiento, no son, de este modo, ni siquiera momentos del sentido de la obra que se sucedieran o complementaran en el tiempo. Al igual que en Heidegger, para el filósofo francés el desocultamiento, lo visible, y el ocultamiento, lo invisible, expresan el sentido de la obra como encuentro con el ser del mundo. Lo visible (*Sichtbar*) y lo invisible (*Unsichtbar*) definen el sentido temporal del ser de la obra como visibilidad de lo invisible, como cercanía de lo distante o, en palabras de Heidegger, como desocultamiento del ocultar: «¿Cómo se explica que mi mirada, que envuelve a las cosas, no las oculta, y que, velándolas, las revela?»¹⁸.

§ 4. El ser visible del arte como ser corporal

La mencionada familiaridad del encuentro con la obra, el poder espontáneo de la visión como comprensión inmediata del sentido del mundo es, entonces, familiaridad corporal (*leiblich Vertraulichkeit*), cercanía de la mirada, contacto directo con el ser visible de la obra. Una de las tesis centrales expuestas por el autor en su texto *Lo visible y lo invisible*, en donde se afirma que *el mundo es lo que vemos*, subraya que el ser visible de éste, al igual que en la obra de arte, equivale a su sentido. Ya que no existe nada «detrás» de él, él significa en virtud de su visibilidad, en la medida en que es visto. Se trata ahora de hacer más explícito cómo la visibilidad (*Sichtbarkeit*) de la obra de arte es fundamentalmente corporeidad (*Leiblichkeit*).

La visibilidad del arte, particularmente de la pintura¹⁹, muestra su pertenencia al mundo como objeto visible, como un ser a la vista con el que nos encontramos haciendo parte de las cosas del mundo. La pintura, al igual que los objetos del mundo, en la medida en que no es cosa «en sí» sino cosa percibida, se encuentra encarnada como experiencia corporal del mundo. Su ser encarnado, su ser visible, consiste en que su encuentro, como se afirmó, es ante todo un encuentro de sentido.

¹⁷ Merleau-Ponty, M., *Signos*, p. 75; *Signes*, p. 79.

¹⁸ Merleau-Ponty, M., *Lo visible y lo invisible*, p. 164; *Le visible et l'invisible*, p. 173.

¹⁹ Merleau-Ponty, M., *El ojo y el espíritu*, p. 12; *L'oeil et l'esprit*, p. 14.

En el mundo, al igual que en la pintura, se encuentran hechos, dirá Merleau-Ponty, de la misma tela del cuerpo; son una prolongación de su carne porque se hacen visibles a través de su trato con las cosas, es decir, a la vez que ven y son vistos. Todo el misterio del cuerpo y, por consiguiente, de la pintura, está en que existe porque es visto, toca porque es tocado: su ser se descubre en la mirada que le dirigen constantemente las cosas y los hombres del mundo: «Un cuerpo está aquí cuando, entre vidente y visible, entre quien toca y lo tocado, entre un ojo y el otro, entre la mano y la mano, se hace una especie de recruzamiento (...) Ahora bien, desde que se da este extraño sistema de intercambios, ahí están todos los problemas de la pintura. Ellos ilustran el enigma del cuerpo que la pintura justifica»²⁰.

El encuentro del hombre con el mundo, presente en la pintura, es tan íntimo que resulta imposible decir qué hace parte del cuerpo y qué del mundo de la obra. La comprensión de su ser no tiene que ver con un proceso de autofundamentación, de conciencia de sí, sino de apertura, de exterioridad, ya que existimos porque somos vistos, porque nuestro ser, como el de la pintura, está completamente expuesto a la mirada del otro.

La tesis del sentido de la pintura como cuerpo, como carne, es la forma como el autor radicaliza su crítica a las interpretaciones del mundo y del arte como objetos. Si no existen hechos sino interpretaciones, de acuerdo con la famosa sentencia de Nietzsche, es porque el cuerpo es la carne del mundo, es decir, porque el mundo es un mundo humano, corporal: es sentido (*Sinn*), posibilidad (*Möglichkeit*). Este misterio de la visión, el poder significar el mundo como carne, como sentido, lo explica Merleau-Ponty a partir de su concepción de la mirada del pintor como interrogación.

La pintura habla desde sí misma porque la mirada del pintor hace presencia como un eco, una resonancia que atiende y escucha su sentido. El decir de la pintura como un eco o resonancia del cuerpo del pintor o del intérprete se debe a que únicamente él, el cuerpo, tiene el poder de interrogar con la mirada, con el tacto. Este tipo de interrogación, propio de la pintura, no tiene el carácter de una pregunta de conocimiento, de un supuesto saber a un no saber, sino de un preguntar que tiene la característica esencial de percibir la apertura del mundo²¹.

Antes que imponer, y contar por ello con un sentido cerrado en sí mismo, la mirada se encuentra con la totalidad de lo visible, permitiendo que lo visible sea, esto es, que la visibilidad se viva como invasión, como exceso de sentido. La mirada, en otras palabras, nos pone en contacto con el ser del mundo. Refiriéndose a la mirada como un pensamiento que percibe, escribe Merleau-Ponty: «Hay que entender la percepción

²⁰ *Ibid.*, p. 18; *ibid.*, p. 21.

²¹ *Ibid.*, p. 24; *ibid.*, p. 30.

como este pensamiento interrogativo que, más que poner el mundo, lo que hace es dejar que sea y ante el cual se hacen y deshacen las cosas más acá del sí y del no»²².

Es la mirada del pintor la que tiene el poder de hacer ver lo visible, el mundo, sin proponérselo, sin tomarlo por objeto, sin creerse con el derecho, como el filósofo o el científico, de poder explicar su sentido²³. Invasado por las cosas, embriagado de mundo, de visibilidad, el pintor ha aprendido a escuchar la voz de las cosas, se siente constantemente interrogado por ellas²⁴. El dejar hablar a la obra no es, entonces, un acto de pura pasividad, tampoco de acción deliberada, sino de una experiencia que vive el compromiso con el mundo como exceso de sentido, de corporeidad. Embebido de visibilidad, el pintor se vive como perteneciendo a las cosas del mundo, como cuerpo o carne-del-mundo, como ser anónimo, antes que como ser sujeto.

En esto consiste la interpretación fenomenológica del mundo y de la pintura como carne: el poder significar desde una visibilidad anónima, donde no existe un sujeto que mira sino más bien donde todas las cosas miran y son vistas, hablan y son habladas: «Por la misma razón, la visión que ejerce sobre las cosas, las cosas la ejercen sobre él. Como han dicho muchos pintores, me siento mirado por las cosas»²⁵. Su interrogación surge como un eco, se hace en él, pues es todo su ser quien vibra en el encuentro con el mundo. Su preguntar no busca respuestas de las cosas porque sabe que ellas hacen presencia como agujeros, como abismos de sentido que revelan su propio ser, esto es, el misterio de su propia visión, de su ser corporal.

Es en virtud de esta visión, el poder de hacer suyas las preguntas que le hacen las cosas y las demás personas, como el pintor puede pintar el mundo y no simples hechos o representaciones. El pintor deja hablar al mundo, no porque no tenga nada que decir, sino porque su decir es fundamentalmente un escuchar, un hablar desde el cuerpo. Es por ello que la pintura es el lenguaje de las voces del silencio.

Merleau-Ponty invita, desde su reflexión sobre el arte, a inaugurar en la filosofía un nuevo pensar, el pensar del arte, signado por la experiencia ontológica de un hacer silencio, de un callar, sólo desde el cual se podrían explorar y reconocer las distintas posibilidades que tiene el hombre de habitar el mundo; distintas, no opuestas, tanto a la racionalidad instrumental como a todo tipo de racionalismo metafísico. El planteamiento de la experiencia estética, no como un asunto de especialistas o de artistas, comporta la opción de una educación o cultivo del cuerpo, de la mirada, donde el otro, percibido como cuerpo, no sólo no es un objeto sino que su corporeidad es vista como parte de nuestro mismo ser.

²² Merleau-Ponty, M., *Lo visible y lo invisible*, p. 131; *Le visible et l'invisible*, p. 138.

²³ Merleau-Ponty, M., *El ojo y el espíritu*, pp. 12-13; *L'oeil et l'esprit*, pp. 14-15.

²⁴ *Ibid.*, p. 13; *ibid.*, p. 15.

²⁵ Merleau-Ponty, M., *Lo visible y lo invisible*, p. 173; *Le visible et l'invisible*, p. 183.

ARTÍCULOS

De la hermenéutica del relato a la hermenéutica de la recepción*

From Hermeneutics of Narration to Hermeneutics of Reception

MARÍA LUCRECIA ROVALETTI

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

La *narratividad*, como estatuto del ser humano, posee la doble característica de ser, al mismo tiempo, histórica y ficticia. El relato que cada uno hace, teje diversas tramas alrededor de su vida y, al hacerlo, escoge, abstrae y distorsiona, es decir interpreta los acontecimientos, a fin de obtener una versión de su yo que pueda exhibir ventajosamente en sus actuales circunstancias. Aunque el sujeto *aprende* a convertirse en narrador de su propia vida, no llega a ser totalmente su autor. En efecto, se llega a esa historia porque ya antes había sido contada por otros. Como dice Hannah Arendt, «nadie tiene una vida digna de consideración si de ella no puede contarse una historia». Precisamente es en los otros que yo desubro «quien soy»: he aquí el recorrido de la biografía a la auto-biografía. Ahora bien, relatar algo es hacerlo ante alguien, ante un destinatario. La *receptividad* deviene entonces el otro polo de la *narratividad*. Al aplicar estos conceptos de *narratividad* y *receptividad* a la «experiencia psicoterapéutica», se busca dar «un paso atrás» (*Schritt zurück*) en orden a una fundamentación antropológica de la misma.

Narrativity, understood as an attribute of human beings, presents a double characteristic: it is at the same time both historical and fictional. Different webs around each one's lives are knit by each one's narration. By doing this, one selects, abstracts and distorts; that is, interprets events in order to obtain a version of his/her Self that may be exhibited advantageously at present circumstances. Although one *learns* to become a narrator of one's own life, one never wholly succeeds in being its author. In fact, one arrives at one's own story only because it has been told before. As Hannah Arendt states, «nobody has a life worth considering unless a story may be told about it». It is precisely in the others that I discover «who I am»: herein dwells the passage from biography to autobiography. So, to narrate is to tell something to someone. *Receptivity* becomes the other pole of the act of narrating. When applying these concepts of *narrativity* and *receptivity* to the «psychotherapeutic experience», we attempt to «step backwards» (*Schritt zurück*), seeking for an anthropological foundation of this experience.

Acta fenomenológica latinoamericana. Volumen I.
Círculo Latinoamericano de Fenomenología, pp. 347-357.
Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2003.

* Investigación realizada en el marco del Subsidio PIP-CONICET N° 4256. Cátedra II de Psicología Fenomenológica y Existencial (Universidad de Buenos Aires) y la Fundación Mainetti-Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas.

Nadie tiene una vida digna de consideración
si de ella no puede contarse una historia.

HANNAH ARENDT¹

§ 1. Una pulsión narrativa

Paul Ricoeur parte de la «estructura pre-narrativa», de esa *capacidad pre-narrativa* de la vida humana, que hace que ésta se reduzca a un mero fenómeno biológico² mientras no haya sido interpretada: la vida es por eso «un relato en busca de un narrador»³. Sin embargo, antes que una historia sea contada, se «llega» a ella porque previamente se «está enredado» en ella, insiste Schapp⁴. Se trata de la «pre-historia» de la historia contada por el narrador, pero también de esa prehistoria que nos vincula a un plan más vasto, es decir, a las historias vividas de unos con otros. «Contamos historias porque, finalmente, las vidas humanas exigen y merecen ser contadas»⁵.

Ahora bien, «las historias no surgen de manera salvaje y desordenada, sino según un orden propio de historias, con la pre-historia y la post-historia y sus horizontes»⁶. Se trata de una integración que organiza conjuntamente componentes heterogéneos como las circunstancias halladas y no deseadas, encuentros por azar o buscados, interacciones conflictivas o de colaboración, medios más o menos adecuados a fines y resultados no esperados: todos ellos se reúnen en una historia en tanto *totalidad* a la vez concordante y discordante.

¹ Arendt, Hannah, «Isak Dinesen (1885-1962)», en: *Aut-Aut*, N° 239-240 (1990), p. 169.

² Ricoeur, siguiendo a Herder y Humboldt, considera que hay una relación dialéctica entre la conciencia y el lenguaje, ya que es *en y por* el lenguaje que la conciencia se estructura y se organiza.

³ Ricoeur, Paul, «La vida; un relato en busca de un narrador», en: *Educación y política*. Buenos Aires: Editorial Docencia, 1984, pp.52-56.

⁴ Cfr. Schapp, W., *In Geschichten verstrickt. Zum Sein von Mensch und Ding*, Frankfurt: V. Klostermann, 1983. Ricoeur retoma este concepto de *verstricktsein*, el «estar enredado», en voz pasiva, de W. Schapp.

⁵ Ricoeur, Paul, *Temps et récit: l'intrigue et le récit historique (TR I)*, Paris: Du Seuil, 1983, p. 143.

⁶ Schapp, W., *op. cit.*, p. 138.

Por eso, comprender una vida es *seguir* una historia guiado por expectativas que se corrigen a medida que se avanza, y cuando con posterioridad se vuelve a ella, se nos revela más claramente esa actividad sintética porque aquellos aspectos inesperados dejan de sorprendernos y atendemos ahora la dirección a donde ellos se encaminan. La *historia relatada* es más que el orden serial de los acontecimientos que a cada uno le acaecen, y aunque ella se presente a menudo como una sucesión discreta, abierta y teóricamente indefinida de incidentes, siempre logra alcanzar una *configuración*.

Se puede afirmar, entonces, que el estatuto de la *narrabilidad* pertenece plenamente al ser humano: sin esfuerzo y sin intención, en todo tiempo y en toda circunstancia, nos percibimos y percibimos a los otros como seres únicos cuya identidad es narrable en una historia de vida. Precisamente, esa *labor narrativa de la memoria* es la que continuamente, y muchas veces de modo involuntario, cuenta nuestra historia personal. Todo ser humano es un *self narrable* inmerso en la autonarración espontánea de la memoria que no necesita ser explícitamente solicitada en su ejercicio autobiográfico para devenir recuerdo activo. Se trata de una «pulsión narrante» que está siempre en acto y nunca en potencia, aún cuando se abstenga de «producir recuerdos» o a «reproducir sucesos»⁷ o cuando inclusive procede olvidando, re-elaborando, seleccionando y censurando los episodios de la historia que cuenta. Más que los pedazos de historia que ella narra con sus procedimientos incontrolables e intermitentes de olvido, es esencial esa experiencia de *familiaridad* que el *self narrable* encuentra en ella; más que en el ejercicio de reelaboración del recuerdo, es en la espontánea «estructura narrante» de la misma memoria que el *self narrable* encuentra su morada. En esa memoria inalienable, el «self» *habita recordándose*⁸.

Sin embargo, cada uno *vive* la propia historia sin poder distinguir el *Yo* que la narra del *self* que viene narrado. ¿Cómo distinguir ese actor que narra del personaje narrado? Se trata de una especie de *recuerdo circular*, que lejos de ser llamado, siempre viene en perfecta y total «familiaridad»⁹.

El *self narrable* no es, sin embargo, el fruto de una experiencia interior distanciada o aislada del mundo, producto de la sola memoria; no es el protagonista imaginario de una historia que querríamos alcanzar, ni traduce un proyecto fantasmático, sino que constituye esa *familiaridad* presente en la distensión temporal de una vida que es ésta y no otra.

Primariamente, el propio *self narrable* alcanza ese sabor «familiar» en una historia sin texto, precisamente porque la memoria, en su actitud narrativa, no cesa de

⁷ Cfr. Cavarero, Adriana. *Tu che mi guardi, tu che mi racconti: filosofia della narrazione*, Milano: Feltrinelli, 1997.

⁸ Cfr. *Ibid.*, pp. 48-49.

⁹ Cavarero (*Ibid.*, p. 49) parafrasea a Barthès, R., *Il piacere del testo*, Torino: Einaudi, 1975, p. 35.

hacerlo ni aun cuando se abstenga de contar «cualquier cosa». Por otra parte, aun cuando la memoria trabajara en la narración de «algo», el suyo es un relato mudo y condensado, o mejor, digamos que es la condensación silenciosa de un episodio que presupone toda la historia de vida. La memoria, aún de modo irreflexivo, está siempre presente en cualquier punto del recordar.

Aunque esté inmerso en este relato, el *self* narrable no es el «producto» de la historia de vida que la memoria le cuenta¹⁰, sino que es esa *pulsión narrativa de la memoria* la que produce el texto y en el texto mismo lo captura. Los contenidos de este texto siempre son discontinuos fragmentarios, lábiles e incluso casuales porque discontinua, fragmentaria, lábil y casual es la labor de la textura de la memoria. El estatus del *self* narrable se distingue del *texto* de su historia aunque se mezcla irremediablemente con ello. Tal distinción no implica ni separación ni autosuficiencia, porque el *sí mismo* no puede existir en un espléndido aislamiento, *sin y más allá* del texto; sin embargo, no hay perfecta coincidencia porque al texto de la historia le es inesencial la familiaridad del *self* narrable. Yo puedo tener una historia y consistir en ella aún cuando no sufra al contármela reviviendo en mi memoria algunos episodios gracias a una especie de monólogo interior.

Ahora bien, esta estructura elemental o «narratividad incoactiva», no puede ser identificada como real si no es a través de sus objetivaciones en la estructura lingüística de la narratividad, plantea Ricoeur. «Relatar, seguir, comprender historias no es sino la 'continuación' de estas historias no dichas (...)»¹¹.

§ 2. Unos límites infranqueables

La experiencia de la *narrabilidad* encuentra, sin embargo, unos límites infranqueables como son el nacimiento y la muerte.

En el nacimiento, porque la memoria autobiográfica relata siempre una historia incompleta desde sus inicios, que obliga a recurrir al relato de los otros para acercarse con obstinación a ese primer capítulo. Más aún, el recuerdo más viejo no alcanzará nunca el primer acto de mi vida. Bien lo saben los psicoanalistas cuando intentan llevar siempre más atrás, como un trabajo de arqueología, esos hechos que nunca serán recuerdos míos. «Venir al mundo no es un acto fundador de mí por mí»¹². Los padres, como reciprocidad deseante, sólo son mediadores donde «se anuncia» esta

¹⁰ No es, como dirían los expertos narrativistas, una construcción del texto, o sea el efecto del poder performativo de la narración.

¹¹ *TR I*, p. 143.

¹² Ricoeur, Paul, «Vraie et fausse angoisse», en: Ricoeur, Paul, *Histoire et vérité*, París: Du Seuil, 1955, p. 320.

donación de la vida. «Mi comienzo no es mi comienzo (...) más allá de mi nacimiento, mi mirada me lleva un ilimitado proceso en el cual no se llega a ninguna causa. Yo no puedo pensarme como un comienzo absoluto»¹³.

Tampoco esta historia narrada incluye el final de una vida, sino que éste pertenece al relato que los otros harán. Aunque la muerte esté frente a mí, no será nunca contada por mí. Si nosotros nos definimos como mortales, es precisamente respecto a esta anticipación de un elemento no-narrativo por definición, como es la muerte.

Entre estos dos límites, nacimiento y muerte, en medio de ellos, es que puede surgir la auto-narración en primera persona.

§ 3. Temporalidad, narración e identidad

La narración constituye el modo como uno se comprende y comprende a los otros desde el punto de vista de la «temporalidad». La comprensión que cada uno tiene de sí mismo es narrativa, porque no puede captarse a sí mismo fuera del tiempo, y por lo tanto fuera del relato. La temporalidad no se deja decir en el discurso directo de la fenomenología descriptiva, sino que requiere la mediación del discurso indirecto de la experiencia humana.

El tiempo «se convierte en humano en la medida en que él se articula de manera narrativa»¹⁴. Como contrapartida, la narración, el relato o la historia, son significativos en cuanto describen «los rasgos de la experiencia temporal». De allí se sigue una dialéctica circular necesaria entre experiencia temporal y relato: es el carácter temporal de la experiencia humana la que fundamenta la narratividad, pero es en la estructura y referencia narrativa donde la experiencia humana se identifica, se articula y clarifica como temporalidad. La identidad del yo está vinculada a esa competencia que éste tenga para seguir una historia.

Ricoeur busca describir las «estructuras pre-narrativas» o las «operaciones de prefiguración temporal» de la experiencia humana. Encuentra una *inteligencia narrativa*¹⁵ en la *Poética* de Aristóteles, más cercana a la sabiduría práctica que al uso teórico de la razón, en tanto permite integrar los eventos de la vida. Establece entonces la vinculación tiempo-relato a través del desarrollo del concepto aristotélico de *míme-*

¹³ Jaspers, Karl, *Filosofía*, Madrid: Revista de Occidente, 1948, vol. II, pp. 82-83.

¹⁴ Ricoeur, Paul, *Temps et récit: le temps raconté (TR III)*, París: Du Seuil, 1985, p. 349. En este punto, es necesario decir que un modelo narrativo traído de la literatura no puede ser traspuesto de un modo puro y simple en psicoanálisis. Esto se debe a que los relatos de la literatura tienen un inicio y un final, mientras no ocurre lo mismo con nuestra vida.

¹⁵ Cfr: *TR I*, p. 112.

sis: la actividad mimética reconstruye y ordena la acción a través del lenguaje. Aristóteles denomina *intriga* a este proceso integrador que se realiza en el receptor vivo de la historia relatada¹⁶. Las intrigas que inventamos son el «medio privilegiado por el cual reconfiguramos nuestra experiencia temporal»¹⁷.

En efecto, como «construcción de una trama» o «*mise en intrigue*», la *mímesis* que unifica momentos heterogéneos de la vida se refiere a:

- un antes del texto (*mímesis I*): la prefiguración o estructura pre-narrativa de la experiencia y acción;
- la configuración mimética en sí misma a través de la cual se produce la refiguración de la acción (*mímesis II*), y
- finalmente la repercusión o reconstrucción mimética que el relato o el texto provoca en el que escucha, o en el lector o espectador (*mímesis III*).

Todo ser que se encuentra mezclado en una historia participa de una *intriga*, con la posibilidad de hacerla evolucionar en un sentido u otro. «La historia tiene la virtud de extraer *una* historia de múltiples incidentes, o si se prefiere, de transformar los incidentes múltiples *en* una historia»¹⁸. Cada uno *aprende* a convertirse en narrador de su propia historia sin llegar a ser totalmente autor de su vida.

Esta trama posee esa doble característica de ser al mismo tiempo *histórica* y *fictional*. El hombre intenta diversas tramas alrededor de su vida y en esta *mise en intrigue* incluye los acontecimientos propios y las sedimentaciones de su cultura, pero también excluye fragmentos discordantes, episodios conflictivos. La historia de un ser único no es nunca, obviamente, la historia monótona y monolítica de un *idem*, sino siempre la historia impredecible y multívoca de un *ipse*.

El punto decisivo del trabajo de Ricoeur concierne la *ambigüedad* de la identidad humana como permanencia en el tiempo. Habitualmente se confunde la «identidad» con la «mismidad», es decir, con la persistencia de cualidades, de propiedades o de características. En el caso de la identidad humana esto lleva a una definición de la identidad misma en virtud de la persistencia de un núcleo invariante de la personalidad: el carácter. Según Ricoeur, esta identidad es la identidad como *idem*, como *mismidad*.

Sin embargo, respecto al hombre existe precisamente un segundo tipo de identidad, constituida por esa capacidad humana de sostener una promesa. En efecto, la

¹⁶ Cfr. Ricoeur, Paul, «La vida; un relato en busca del narrador», p. 46.

¹⁷ *TR I*, p. 13.

¹⁸ Ricoeur, Paul, «La vida; un relato en busca del narrador», p. 46.

«promesa» cumplida que implica la «fidelidad a sí mismo», prueba la permanencia de la subjetividad. A este tipo de identidad Ricoeur la denomina *ipseidad*; es el *Selfhood* en inglés o la *Selbstheit* en alemán.

La *mismidad* expresa la permanencia del «cuál (*quoi*)», mientras la *ipseidad* constituye la permanencia de ese «quién» a pesar de las variaciones. Si esto no fuera así, la subjetividad humana desaparecería cada vez que hubiera una modificación radical en el modo de vida. La dialéctica entre *mismidad* e *ipseidad* constituye precisamente la «identidad humana».

§ 4. Una memoria entre intermitencias, olvidos y fragmentos discordantes

La memoria opera con intermitencias y olvidos y busca muy a menudo cubrir esas lagunas distorsionadamente. Incitando a la *rememoración*, proponiendo la *asociación libre*, el psicoanálisis se acerca a lo narrativo. Recordar es no sólo evocar ciertos hechos aislados sino buscar formar secuencias significativas; recordar es poder dar a la propia existencia la forma de una historia en la que un recuerdo aislado no sea más que un fragmento¹⁹. Tal ordenación de los episodios de la propia vida en forma de *relato* constituye una suerte de trabajo —incluso de elaboración—, como lo atestigua ese fenómeno fundamental de la vida imaginaria que es la «retroactividad» (*Nachträglichkeit*). Es por eso que la historia de un sujeto no obedece a un determinismo lineal, que pondría al presente bajo el control del pasado de una manera unívoca. Por el contrario, el trabajo del psicoanálisis revela que los hechos traumáticos, cuando se produjeron, no podían ser integrados plenamente en un contexto significativo. Será la llegada de nuevos acontecimientos y de nuevas situaciones la que precipite la reorganización ulterior de dichos acontecimientos pasados.

Ahora bien, si la psicoterapia es una *talking cure*, una cura por la palabra, ella presenta una tensión entre los dos polos del relato: el relato del sujeto y el del terapeuta.

Mientras el paciente busca con su *relato* organizar coherentemente los hechos a través de los procesos secundarios, el terapeuta trata de des-organizar, de-construir el discurso, llevándolo a la regresión de los procesos primarios. Se trata de desestabilizar una historia detenida, analizando las defensas para llegar a un relato más rico, menos narcisístico. Todo se dirige a «des-familiarizar» al narrador —el analizado— con su relato habitual, aportando nuevos sentidos, sostenidos por el deseo inconsciente; pero

¹⁹ La estructura narrativa de esta «historia de vida» permitirán luego transformarla en una «historia clínica», es decir un *caso*.

a su vez se trata de religar los imprevistos con la «familiaridad», para que puedan tomar un lugar en la trama narrativa, y puedan transformar la inquietante «extranjereidad» de un evento en recuerdo.

Son los mecanismos de distorsión, tales como el encubrimiento, falsificación, ilusión, los que muestran negativamente el «decir verdadero»²⁰. Por eso, el psicoanálisis, ayudando al sujeto a superar las distorsiones que son la fuente de la incompreensión de sí, intenta acrecentar esta capacidad para alcanzar el *reconocimiento de sí mismo*.

En este «compromiso narrativo» (*the narrative commitment*²¹), en esta co-narración analizado-analista, el relato del paciente no se dirige a una simple repetición de un pasado ampliado, sino a enriquecer los «esquemas» o «estructuras narrativas»²² utilizados hasta entonces para considerar de otro modo su propia historia. Escuchar al que cuenta su historia o sus historias es percibir su manera de ser, es trascender esa actitud que se desprende del mero abordaje de los síntomas para interesarse en su mundo.

Hay una «causalidad narrativa» que organiza la sucesión histórica en la coherencia siempre provisoria de un «había una vez (...) entonces», atribuyéndole a los eventos significaciones múltiples y cambiantes, que ambos tratan juntos de descifrar a la vez que los re-inventan²³.

Precisamente, el psicoanálisis es una «hermenéutica del sentido» en la cual el hombre es un ser que *se comprende interpretándose*, y el modo en el cual se interpreta es *interpretarse narrativamente*, insiste Ricoeur. En este sentido, «Necesitamos mantener la dimensión crítica de la narratividad, que es exactamente la del auto reconocimiento, del reconocimiento del otro y del reconocimiento del fantasma. Puede incluso decirse que el paciente es a la vez el actor y el crítico de una historia que es, en principio, incapaz de relatar. El problema del auto-reconocimiento es el de la reconquista del poder de relatar su propia historia, del poder de continuar dando incansablemente la forma de una historia a la reflexión sobre sí mismo. La reelaboración no es más que esta narración continua»²⁴. La complejidad del camino que va entre la cosa vivida, y su rememoración a través de las palabras, muestra la diversidad de niveles de la narración²⁵.

²⁰ Se trata de restituir al estado de *decir* y no *hacer*, para que los *acting* (puesta en acto) no repitan incesante e inconscientemente los conflictos infantiles.

²¹ Cfr. Sherwood, M., *Logic of Explanation in Psychoanalysis*, Nueva York: Academic Press, 1969.

²² Cfr. Shafer, R., *A New Language for Psychoanalysis*, New Haven: Yale University Press, 1976; *Narrative Actions in Psychoanalysis*, Worcester, Mass.: Clark University Press, 1981; «The Conceptualization of Clinical Facts», en: *International Journal of Psychoanalysis*, N° 75, (1994), pp. 1023-1030.

²³ *Loc. cit.*

²⁴ *TR III*, pp. 144-145.

²⁵ En la puesta en historia, Delage encuentra limitaciones para responder a una realidad de sufrimiento. En ciertos pacientes, la manera de narrarse a sí mismo y a los otros, y el modo de reconocerse en su relato, es tan

Al desplazar al analizado del lugar de «autor» al de «espectador-auditor» de su propio drama, el analista interviene para poner una distancia. Por ello, «es necesario que otro (aunque este otro sea yo mismo en circunstancias privilegiadas y difíciles de realizar) interprete y sepa, para que yo me reconcilie conmigo mismo»²⁶.

De modo similar, Ulises al escuchar emocionado y de incógnito el relato de las proezas de su vida, descubre ese impostergable deseo de narración que lo estimula a realizarse en una autobiografía. De la *biografía* hecha por los otros a la *autobiografía*, tiene lugar el recorrido de una existencia que pertenece al mundo exponiéndose a los otros y narrándose.

Como siempre, es posible tramar intrigas diferentes, aún opuestas, o componer muchas intrigas respecto a los mismos incidentes, ya que la identidad narrativa no es una identidad estable y sin deficiencias. Al hombre y su complejidad le ha sido dada la autenticidad dinámica de «la no-coherencia y de la tensión entre los diversos elementos»²⁷. El hombre no coincide consigo mismo. El hombre, este «mixto de afirmación originaria y negación existencial»²⁸, es la manifestación progresiva de la falla, que lo hace mediador frágil para consigo mismo. Esta «diferencia entre el yo y el yo», es decir, entre las exigencias del yo y su propia contingencia dentro de un mismo destino particular, esta «grieta secreta», nos revela el sentimiento de conflicto.

Aunque el psicoanálisis como praxis pueda cruzar los límites de la censura, siempre habrá un nivel de inescrutabilidad, un mínimo de insatisfacción, un enigma no resuelto; siempre quedará un resto —y la elucidación de este resto es precisamente lo que hace que el psicoanálisis continúe, pues la obra queda inacabada. Por eso, «Nietzsche (...) tuvo el vivo sentimiento de que la conciencia es un texto sobrecargado, que el conocimiento de sí mismo es una reflexión infinita que nunca cesa, en su ferocidad de derrumbar máscaras, de degradar un maquillaje»²⁹.

frágil que no se puede pensar en una de-construcción, o la ligazón está tan mal establecida que no se puede emprender una obra de des-ligazón. Son sujetos que de un modo u otro tienen una gran dificultad para apreciar y aún para reconocer una realidad psíquica, y *a fortiori*, no pueden poner en juego una conflictividad interna y analizarla. Por otra parte, tampoco la psicosis se resuelve en los entrecruzamientos lingüísticos.

²⁶ Ricoeur, Paul, *Philosophie de la volonté*, vol. I, *Le volontaire et l'involontaire*. París: Aubier, 1963, p. 361.

²⁷ Cfr. Bakhtin, M., *The Dialogical Imagination, Four Essays*, en: Traus, M., C. Hokquist y M. Emerson (eds.), Austin: University of Texas Press, 1981.

²⁸ La imaginación que concibe la posibilidad de haber podido no ser, nos revela que «aquí estoy yo, pero no hubo necesidad de que estuviese (...) y esa necesidad revela el lado negativo que encierran todos los sentimientos de precariedad, de dependencia, de falta de subsistencia y de vértigo existencial (...) yo soy la in-necesidad viviente de existir». Ricoeur, Paul, *Philosophie de la volonté*, vol. II: *Finitude et culpabilité*. París: Aubier, 1960, p. 156 ss.

²⁹ *Ibid.*, p. 351.

§ 5. Hermenéutica de la recepción

El *sentido* que un relato tiene para su autor alcanza su plenitud en la recepción del otro. Decirle algo a alguien, cualquiera sea el contexto, la situación y la finalidad de ese decir, implica primeramente involucrarse con él en la *reciprocidad* de un sentido y una acción, y en consecuencia en la *reciprocidad misma de una relación*.

El sentido no se presenta como una huella o signo inscripto en una piedra a la que hay que descifrar, sino en el *espacio intersubjetivo* que paso a paso han ido constituyendo el paciente y el terapeuta. Por eso se podrá decir —parangonando a Berquez— que la psicoterapia es «un arte intersubjetivo que introduce al otro como sujeto y no como objeto»³⁰. El *narrador*, más dramaturgo de sí mismo que autor, pide al otro una estimación de sus personajes, y será el grado de *confianza*³¹ que inspire el que movilice la *escucha*.

El destino de un relato no reside en sí mismo sino más bien participa de otra lógica, la de la *escucha*. ¿Qué me dice el relato y qué digo yo al sujeto del relato? Cada palabra aparece como un «puente tendido entre dos interlocutores»³². El terapeuta no es el mero soporte de la *transferencia*, porque la relación analítica se reduciría a la sola recuperación de determinaciones históricas. Al contrario, el discurso del paciente es reinventado *en* su recepción y *por* la recepción misma del terapeuta.

Es por eso que el paciente no puede ser concebido en la inmanencia, ya que el terapeuta en la situación terapéutica sólo puede apropiarse de su texto participando de su mundo. Una *estética de la recepción* no se dirige sólo al problema de la *comunicación*, sino que se compromete con aquel de la referencia³³. *Lo que se comunica*, el «sentido» de una obra, es en última instancia ese *mundo* que ella proyecta y que constituye un *horizonte*.

La receptividad en cuanto «a priori» del discurso, «constituye un componente intrínseco de la significación actual o efectiva del texto o relato»³⁴. Sitúa al relato entre el paciente y el terapeuta, en un espacio que no es ni del uno ni del otro, ni del lado de la creación ni del lado de la recepción, sino «entre ambos». En tanto que es respuesta, la recepción opera una cierta *mediación* entre el pasado y el horizonte de espera del presente, o mejor entre el «horizonte de espera del pasado» y el «horizonte de espera

³⁰ Berquez, G., «L'illusion phénoménologique et le réel biologique. Essai de psychiatrie théorique», en: *L'Evolution Psychiatrique*, Tomo 51, Fasc. 1 (1986), p. 90.

³¹ El narrador puede ser digno de confianza (*reliable*) o no ser digno de confianza (*unreliable*). En este sentido, la «*reliability*» es al relato de ficción lo que la prueba documentaria es a la historiografía. Cfr. *TR III*.

³² Cfr. Jacques, F., *Dialogiques*, París: PUF, 1979.

³³ Cfr. *mimesis III*.

³⁴ *TR I*, p. 146.

del presente». Pero además, constituye una *mediación* entre dos tiempos, el del paciente y el del terapeuta.

Desde esta perspectiva, la «pureza» del trabajo analítico reside más que en la contratransferencia, en ese *diálogo* donde el analista encuentra los medios para seguir al sujeto en su discurso, sea consciente o no. Por eso, Ricoeur considera que ha sido un hallazgo audaz el de Freud el tomar la «relación intersubjetiva» como *técnica*³⁵. Al poner en juego su propia *receptividad*, el analista permite que ese discurso se despliegue en su dimensión propia, es decir, en su dimensión de intersubjetividad. Poniendo el acento en ese espacio entre la narración y la recepción, y encontrando allí su dimensión dialógica, la *hermenéutica de la recepción* nos conduce a una *hermenéutica del diálogo*³⁶.

Aun cuando la palabra sea rechazada, en ese «saber dejar ser al otro» es que surge el «silencio» en tanto posibilidad última o primera del diálogo. Un silencio que «trasuda palabras»³⁷ y que nos solicita un «laisse moi croître dans le silence de mon village»³⁸.

³⁵ Ricoeur, Paul, *De l'interprétation, Essai sur Freud*, París: Du Seuil, 1965, p. 395.

³⁶ Cfr. Chavarot, J.M., «Hermenéutica de la réception», en: *L'art du comprendre*, N° 7 (1998), pp. 221-239.

³⁷ Merleau Ponty, M., *Phénoménologie de la perception*, París: Gallimard, 1976, p. 213.

³⁸ Saint-Exupéry, Antoine de, *La citadelle*, París: Gallimard, 1948, p. 61.

DOCUMENTOS

**La filosofía fenomenológica de Edmund Husserl
ante la crítica contemporánea**

EUGEN FINK
(1905-1975)

Acta fenomenológica latinoamericana. Volumen I.
Círculo Latinoamericano de Fenomenología, pp. 361-428.
Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2003.

Nota del traductor

Para los estudiosos de la fenomenología husserliana este «gran artículo» (Ricoeur) de Eugen Fink no requiere de presentación: la que Husserl mismo hizo de él torna, en un cierto sentido, superfluas todas las que se intentaran. Es quizás el ensayo más influyente que se haya escrito sobre fenomenología y ha marcado, de un modo u otro, gran parte de lo que se ha escrito sobre Husserl con posterioridad a él. Las palabras que Edmund Husserl escribió en el prólogo le otorgan una enorme autoridad y así lo han entendido tanto los estudiosos e intérpretes de Husserl como los fenomenólogos originales (distinción, claro está, muy relativa). Sería fácil multiplicar las citas, por ejemplo, de Diemer, Ricoeur, Lauer, Derrida, Spiegelberg, Sartre, Merleau-Ponty, etc.; todos ellos lo tienen presente cuando escriben desde o sobre Husserl. Pero, más que el aparato erudito importa subrayar y retener el hecho fundamental del acuerdo de muchos autores, de significación y orientaciones muy diversas, sobre la capital importancia de este ensayo que, curiosamente, hasta donde sé, no ha sido traducido hasta hoy a ninguna lengua*. A pesar de su dificultad es, paradójicamente, quizás la mejor «introducción» que se haya escrito al pensamiento del fundador de la fenomenología.

Por lo que toca a la traducción, ésta se ha llevado a cabo sobre la edición original de los *Kant-Studien* de 1933¹ y se ha comparado dicho texto con la reedición de la casa editorial Martinus Nijhoff². Hasta donde pude darme cuenta no hay variaciones o discrepancias de importancia entre ambos textos; la única diferencia que advertí consiste en que en la edición de Martinus Nijhoff aparecen destacadas algunas palabras que no lo están en la edición original.

* Una vez concluida mi traducción me he enterado de la existencia de la traducción francesa de Didier Franck publicada en las Editions de Minuit en 1974.

¹ Volumen XXXVIII, cuaderno 3-4, pp. 319-384.

² Cf. *Studien zur Phänomenologie 1930-1939*, La Haya, Holanda: Martinus Nijhoff, 1966, pp. 79-156. Agradecemos a los Archivos Husserl de Lovaina y a la Kluwer Academic Publishers © su autorización para publicar la presente traducción.

Una traducción de este tipo debiera contener un glosario de términos, análogo a los que traen la traducción al francés de Ricoeur de *Ideen I*, o la de Boehm y de Waelhens de *Sein und Zeit* al mismo idioma (guardando, por supuesto, todas las distancias en todos los aspectos), trabajo que quizás realizaré algún día.

En lo que respecta a mi traducción la presento como un primer ensayo o aproximación que espero mejorar con las observaciones que reciba de mis colegas; supongo que, tarde o temprano, comenzará a darse entre nosotros una auténtica vida y colaboración intelectuales; sean dichas observaciones bienvenidas, «*pourvu que l'amour de la vérité et paroisse, plutôt que la passion pour les opinions dont ont est prévenu*»³.

Soy perfectamente consciente que el resultado de mi traducción tiene, por lo que toca al lenguaje y el estilo, el sabor «de una traducción alemana en crudo» (Imaz) y por ello deseo citar en mi descargo las palabras que escribió Kant en ocasión parecida (*mutatis mutandis*, por supuesto): «(...) *zumal diese Arbeit keineswegs dem populären Gebrauche angemessen werden könnte und die eigentlichen Kenner der Wissenschaft diese Erleichterung nicht so nötig haben* (...)»⁴. De mí sólo sé decir que cada vez que intenté aligerar o hacer más elegante la redacción o el estilo me pareció que ello iba en perjuicio de la exactitud de la transcripción del contenido conceptual del texto de Fink.

Agradezco cordialmente la ayuda que me prestó, en primer lugar, la profesora Dra. Carla Cordua de Torretti, quien revisó conmigo una pequeña parte del manuscrito y luego a mi ex-alumno, Dr. Mariano De la Maza Samhaber, con quien revisé línea por línea el texto final de mi traducción; sin la ayuda de ambos es indudable que ésta sería aún más imperfecta de lo que es. Naturalmente, la responsabilidad última por la traducción es mía.

Por último, *last but not least*, deseo dedicar mi trabajo a la memoria de Eugen Fink, de quien fui alumno, como homenaje respetuoso al gran profesor y filósofo alemán.

Raúl Velozo Farías
Profesor Departamento de Filosofía
Universidad de Santiago de Chile
Profesor Instituto de Filosofía
Pontificia Universidad Católica de Chile
Santiago de Chile, junio de 2000

³ Cf. Leibniz, G.W.F., «Systeme nouveau de la nature...», en: Erdmann, J.E. (editor), *Opera Philosophica*, Meinsenheim-Glan: Scientia Aalen, Anton Hain KG, 1959, p. 124.

⁴ Kant, I., *Kritik der reinen Vernunft, Vorrede zur ersten Auflage*, Ausgabe besorgte von Raymund Schmidt, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1956, p. 11.

Prólogo

A menudo ha provocado escándalo el que yo, en los últimos decenios, haya omitido entrar en discusión con los críticos de la fenomenología fundamentada en mis escritos y que sigue desarrollándose por consecuencia interna (la fenomenología «trascendental», «constitutiva»). Sobre uno de los motivos de mi silencio me he expresado ocasionalmente. Todas las críticas que me han llegado a ser conocidas equivocan de tal modo el sentido fundamental de mi fenomenología, que ésta no es ni siquiera alcanzada por ellas, a pesar de la cita de mis palabras. Estimé más importante satisfacer las exigencias siempre mayores de los problemas de la nueva ciencia con trabajo concreto y efectivo y llevarla, en parte mediante el desarrollo metódico, en parte a través de la aclaración auto-reflexiva de su sentido filosófico, que en principio es nuevo, a un estado avanzado de elaboración en todas las direcciones y en el cual ella pudiera, en el futuro, representar su inexpugnable derecho a la verdad —su derecho como trabajo cumplido.

Además de las críticas con frecuencia superficiales, que por lo común provienen de principiantes en filosofía, a los cuales en general les faltaba la madurez para un trabajo crítico digno de ser tomado en serio, han aparecido también paulatinamente, en nombre de las diversas escuelas filosóficas, críticas importantes, conscientes de su responsabilidad, con las cuales sería muy necesaria una discusión. Y esto tanto más, cuanto que algunas innegables imperfecciones de mis exposiciones, las que apenas son evitables en toda primera irrupción de pensamiento nuevos, eran en parte culpables de los malos entendidos; pero también naturalmente lo son los supuestos de los puntos de vista por los cuales los críticos, consciente o inconscientemente, se dejaron guiar. Por deseo mío, el autor del siguiente artículo se propuso esquematizar la discusión necesaria para aclarar los malentendidos de principio. Él estaba llamado para una tal tarea: desde el comienzo dirigí yo sus estudios filosóficos. Desde que los concluyó es mi ayudante y está en contacto casi cotidiano conmigo desde hace ya cinco años. De este modo, ha llegado a estar familiarizado de la manera más cabal no sólo con mis intenciones filosóficas sino que también con el contenido fundamental de mis investigaciones concretas inéditas. A pedido de la respetable redacción de los *Kant-Studien* he revisado este ensayo escrupulosamente y me alegro de poder decir que no hay en él ninguna frase que yo no suscriba en su integridad, ninguna que yo no pudiera explícitamente reconocer como mi propia convicción.

Edmund Husserl

Freiburg im Breisgau, junio de 1933.

I

El siguiente artículo concierne a las objeciones del criticismo representado por Rickert y su escuela; en él nos atenemos en lo esencial a las formulaciones de Zocher y de Kreis, quienes en forma muy enérgica y pensada a fondo han expresado la valoración «criticista» de la fenomenología. Compárese: Rudolf Zocher: «La fenomenología de Husserl y la lógica de Schuppes Una contribución a la crítica del ontologismo intuicionista en la idea de inmanencia», 1932; además, Friedrich Kreis: «fenomenología y criticismo», en los *Ensayos heidelbergerianos para la filosofía y su historia*, 1930.

Es una opinión extendida y siempre repetida que el desarrollo de la filosofía husserliana en modo alguno representaría permanentemente un desarrollo continuo de los motivos originarios que irrumpieron en las *Investigaciones lógicas* (1900/1901), sino que bajo el influjo del neokantismo habría experimentado una transformación radical, la cual por primera vez se habría hecho manifiesta en las *Ideas*. No se puede negar que Husserl, en el tiempo subsiguiente a las *Investigaciones lógicas* ha cumplido una profunda transformación de su pensamiento filosófico, pero la dirección de su «revolución de la manera de pensar» ha permanecido, la mayoría de las veces, mal entendida. Este vuelco interno se produce a través de la lucha por lograr la autocomprensión filosófica, como consecuencia de que consigue apoderarse de las intenciones más hondas que impulsan su pensamiento. Sólo a partir de esto se puede entender la época anterior de su filosofía en su verdadero sentido. El enfoque aún estrictamente correlativista de las *Investigaciones lógicas* —la actitud «objetiva» ante las formaciones lógicas y la vuelta atrás «subjetiva» hacia las «vivencias» (en las que ocurre el darse de los objetos temáticos de la lógica pura)— este «correlativismo» contenía en sí, por la opacidad de su fundamentación metodológica, un motivo inquietante e impulsador que condujo a la concepción de la idea de «reducción fenomenológica», con la cual la intención filosófica de Husserl se encontró a sí misma⁵. La apertura hacia un planteamiento más profundo del problema, que se cumplió en la fundamentación de un nuevo concepto de la filosofía sobre la base de la idea fundamental de la reducción fenomenológica, fue objeto en su primera presentación literaria en el fragmento de las *Ideas* (1913) de variadas interpretaciones: por un lado, fue mal entendida como abandono de la «vuelta al objeto» y recaída en el «subjetivismo» —como una aberración de la problemática ontológica—; por el otro, como un acercamiento al «criticismo». Esta última interpretación es el presupuesto no examinado de la crítica a la fenomenología,

⁵ La primera versión manuscrita de la reducción fenomenológica data del año 1905. Dos años más tarde ya la ha expuesto Husserl en sus lecciones en la Universidad de Gotinga.

de la cual nos ocuparemos ahora. Intentaremos primeramente exponer esta crítica en sus objeciones generales y en su concepción fundamental de la fenomenología, para enseguida desvalorizar el presupuesto de la crítica mediante la indicación de la diferencia de principio entre la idea fenomenológica y la idea crítica de una filosofía trascendental. Luego, además, procederemos a mostrar la divergencia de ambas concepciones filosóficas a propósito de las objeciones diferenciadas. Terminaremos con la indicación de la problemática general de la «apariencia trascendental» de la fenomenología, en la cual tienen su fundamental motivación todos los malos entendidos que *deben* tomarse en serio.

Aún cuando no se le puede negar a ninguna filosofía fáctica el derecho de juzgar los filosofemas de otra opuesta sólo en vistas de la propia idea de la filosofía que le sirve de guía, permanece por cierto siendo condición indispensable de toda verdadera crítica el que, en primer lugar, la filosofía criticada sea comprendida desde y por sí misma. La crítica del criticismo a la fenomenología no cumple con esta condición⁶. Ella comienza y parte con una discusión crítica de la actitud cognoscitiva de la fenomenología, porque, según su concepción, todas las enseñanzas de la fenomenología, que ella combate, se basan en estas convicciones metódicas. También el juicio global de la crítica de la fenomenología que se deriva del «criticismo»; a saber, que aquélla sólo como ciencia prefilosófica de los datos inmediatos tendría un derecho relativo y limitado (y también sólo como tal poseería una apreciable dignidad metódica en la aprehensión de lo inmediato a través de la descripción analítica que le es peculiar). Pero que si se la considera como filosofía sería «dogmática» y «acientífica». Tal juicio global descansa en último extremo, en el rechazo criticista de los «métodos fenomenológicos». Concediendo que desde el punto de vista de la crítica del método se puede pronunciar un juicio decisivo sobre una doctrina filosófica, sólo es legítimo, sin embargo, considerar como la genuina metódica de la misma lo que ella en su autocomprensión metodológica expresamente señale. El método fundamental de la filosofía fenomenológica de E. Husserl es sólo y únicamente la «reducción fenomenológica»; ella es el camino cognoscitivo del pensamiento filosófico inicial dirigido hacia el campo «temático» de la filosofía, es el «acceso» («*Zugang*») a la subjetividad trascendental; en ella están contenidos todos los problemas de la fenomenología y los métodos especiales que están ordenados a ellos. La crítica criticista del método fenomenológico

⁶ No significa esto ningún reproche para los críticos, sobre todo porque Zocher y Kreis han acudido cuidadosa y intensivamente a los escritos publicados de Husserl (aún cuando desgraciadamente no acuden en forma suficiente a la *Lógica Formal y Trascendental*), sino que apunta éste más bien a la cuestión fundamental de sí, en absoluto, una filosofía mundana, es decir que no lleva a cabo la reducción fenomenológica, puede aprehender el contenido esencial de la fenomenología.

no se refiere a esta totalidad de conocimientos fundamentales (la «reducción»), sino que toma por base un concepto del método destinado a ocuparse de las capacidades cognoscitivas que pone en acción el que filosofa. Para valorar el alcance de esta crítica, es importante fijarse en que el carácter metódico de la fenomenología es caracterizado por sus críticos atendiendo al período de investigación de Husserl previo al descubrimiento de la reducción fenomenológica, el que encontró su expresión literaria en las *Investigaciones lógicas*. Esto significa, nada menos, que la caracterización metódica de la fenomenología es limitada a una fenomenología cuyo sentido filosófico fundamental no ha llegado aún a ser explícito, que aún es opaco, y cuya relevancia recién puede, en general, hacerse visible desde el próximo período. Ahora bien, la crítica (de Zocher y Kreis) cree, por así decirlo, lo contrario, esto es, encontrar en este período inicial de la filosofía husserliana las convicciones metódicas fundamentales que dominan todo el progreso del desarrollo. La caracterización que con ello recibe la fenomenología no va mucho más allá de aquel concepto corriente, vago, que califica de fenomenología a cualquier ciencia descriptiva que se ocupa de lo simplemente dado.

El criticismo le dirige a la fenomenología, en relación con el método, el reproche de ser un intuicionismo, el que, especialmente desde el punto de vista de sus propias convicciones metódicas, adquiere una precisión esencial. Si bien no impugna el criticismo —según su propio testimonio— en modo alguno y nunca al derecho de la intuición, el derecho del conocimiento intuitivo, lo limita, define su alcance: en lugar de borrar, de una manera niveladora, la diferencia de principio de las facultades cognoscitivas del hombre, articula la dualidad de las capacidades cognoscitivas y les permite ganar mediante la confrontación recíproca una determinación fundamental. Ve al intuicionismo de la fenomenología, es decir, a la injustificada ampliación del concepto de «intuición», en un doble respecto: como interpretación intuicionista del conocimiento en general (referida, por lo tanto, al habitual concepto de conocimiento de la experiencia orientada *objetivamente*); y, además, como concepción intuicionista del conocimiento *filosófico*. Lo primero quiere decir: la fenomenología determina el concepto del conocimiento en general mediante el concepto de intuición autodadora (de la donación originaria)⁷. En ese caso funciona, por así decirlo, la percepción como prototipo de la autodación (*Selbstgebung*) (en un sentido afinado, la percepción adecuada). Con esto la esencia del conocimiento es, desde la partida, relegada a la esfera prelógica y ante-predicativa. La orientación comprensiva del concepto de conocimiento en relación con la simple captación intuitiva de lo dado inmediatamente (en la «autodación

⁷ Como se sabe el profesor Millán Puelles de la Universidad Complutense de Madrid ha propuesto traducir *Gegebenheit* por «datitud». (N.d.T.) Sin pretender una superioridad semántica de la elección, y sólo en aras de la consistencia, en esta edición se traducirá *Gegebenheit* por «donación», *Gebung* por «dación», y correspondientemente, *Selbstgegebenheit* por «autodonación», y *Selbstgebung* por «autodación». Asimismo, *selbstgebend(e)* por «audador» o «autodadora», *Gegebensein* por «ser dado», y *gegebene Seiende* por «ente dado» (N.d.E.).

evidente») conduce —según la tesis de la crítica criticista— a una concepción empirista del conocimiento: no sólo se definiría la esencia del conocimiento mediante una inadmisibile formalización de la percepción evidente (primariamente de la experiencia sensible), sino que se mal interpretaría positivamente la peculiaridad del pensamiento discursivo y apriorístico; y esto en la doctrina de la «intuición categorial» y en la de la intuición de esencias. Si el intuicionismo de la fenomenología, en la concepción del conocimiento objetivo, repercute en un desconocimiento de la diferencia de principio entre la experiencia sensible y el pensamiento propiamente tal, en una nivelación del contraste de sensibilidad y entendimiento, entonces, con mayor razón, el intuicionismo representa, en relación al conocimiento filosófico, un serio peligro. Porque éste consiste —según lo ven los criticistas— en una sanción de la ingenuidad mediante el rechazo de todo el pensamiento constructivo, en la exigencia de que, en el campo del conocimiento filosófico, sólo la autodación evidente representa el principio metódico fundamental. Con esto se eleva a la evidencia originaria e intuitiva a la categoría de instancia de justificación, y la idea de fundamentación es reducida a la de mostración (*Ausweisung*), del mostrarse a sí mismo, o con otras palabras, el concepto de verdad filosófica es orientado según la teoría ingenua del acuerdo o adecuación. Si bien el criticismo considera como un logro fundamental el que él no sólo conserve los conceptos ingenuos de verdad y conocimiento del «realismo empírico» (de la *praxis* de la vida cotidiana y de las ciencias positivas) sino que, además los funde y justifique metódicamente, dichos conceptos, sin embargo, son superados radicalmente en el conocimiento filosófico con el método de la construcción del «objeto teórico» mediante la síntesis de la forma lógico-trascendental y de un «contenido dado». Esto permite, entonces, reconocer que en la caracterización del método fenomenológico como intuicionismo está contenida una repulsa radical: la fenomenología es dogmática. Es decir, ella se detiene en la «autodonación» (*Selbstgegebenheit*) de los objetos de la experiencia, se atiene a la «evidencia» y se contenta con ella —sin plantear a la simple e inmediatamente aceptada «autodonación» la cuestión de derecho, sin hacer un problema explícito de la posibilidad de la experiencia y con esto de la objetividad. En resumen: el intuicionismo de la fenomenología —el que ya como teoría del conocimiento objetivo, orientada principalmente a la experiencia sensible, condujo a una errónea comprensión empirista de la manera de ser específica del pensamiento y sobre todo del conocimiento apriorístico— resulta ser en la teoría del conocimiento un dogmatismo incurable, en cuanto no sólo transfiere al campo de los problemas filosóficos el concepto ingenuo del conocimiento (malinterpretado empirísticamente, además), sino que también con esta transferencia rechaza *a limine* el derecho de toda construcción y con ello niega todas las cuestiones de derecho que se pueden plantear a la experiencia y al conocimiento objetivo en general.

Íntimamente relacionada con el reproche de intuicionismo está la otra objeción de principio que el criticismo opone a la fenomenología de Husserl con la siguiente tesis: la fenomenología es «ontologista». Considerada atentamente significa esto otra versión de la primera objeción, una caracterización de la fenomenología por su temática. «Ontologismo» significa aquí el injustificado estrechamiento de la temática del conocimiento a «lo ente». Al empirismo metodológico de la fenomenología corresponde así un positivismo en cuanto al tema. El reproche de que la fenomenología sería ontologista será, justamente como el reproche de intuicionismo, planteado en dos perspectivas. Por una parte —se objetará— el objeto del conocimiento será determinado por principio en referencia al objeto de la percepción, vale

decir, a lo real (*Reale*) psíquico y físico, de manera que, a pesar del incontestable mérito de las *Investigaciones lógicas*, de haber defendido y puesto a cubierto la idealidad de la objetividad lógica contra un positivismo que se presenta en la grosera forma del psicologismo, dejaría incólume un resto de la concepción positivista por cuanto «lo ideal» habría sido considerado como una objetividad *entitativa* (*seiende Gegenständlichkeit*). Esto se manifiesta sobre todo en la doctrina fenomenológica del *eidós*. Mientras que el criticismo se atiene estrictamente a la distinción entre el ser real y el *sentido válido* (que justamente vale y no «es»), accesible en la actitud ontológica justa, la fenomenología ha ontologizado el *a priori*, lo ha abordado como una objetividad entitativa, como «esencia» de una visión intuitiva, autodadora (*selbstgebenden*). Hay aquí un malentendido de graves consecuencias respecto a la peculiaridad específica de lo válido: una interpretación errónea de los fenómenos del *sentido* en entidades, una cosificación de los valores. La ceguera frente al carácter axiológico de la validez impide ver a la fenomenología la profunda diferencia de principio entre ser y sentido, realidad y validez, y con esto, determinar adecuadamente la temática del conocimiento. El planteo erróneo en la caracterización del método del conocimiento (justamente, como intuición) conduce consecuentemente a una errónea interpretación ontologista de los objetos del conocimiento. Aún cuando se destaca expresamente lo «ideal» frente al ente real, aún cuando se postula una diferencia entre la percepción y la «intuición categorial», queda en pie, sin embargo, una equiparación demasiado «homogénea» de la idealidad y de la realidad: componentes significativos (*Sinnbestände*) válidos son entificados, cosificados, en «objetos de un orden más alto».

El reproche de ontologismo apunta pues de manera decisiva contra la caracterización fenomenológica del tema de la *filosofía*. Como la objeción de intuicionismo, relativa a la teoría fenomenológica del conocimiento en general, no representa daños irreparables porque se la puede allanar mediante una más detenida reflexión; como adquiere su verdadero rigor *primo et per se* en relación con la teoría fenomenológica del conocimiento filosófico, la que se presenta —para los «criticistas»— como una inadmisibles transferencia del concepto ingenuo del conocimiento; así pues, la importancia decisiva descansa aquí en la transferencia del concepto del tema, ya ontológicamente concebido, a la esfera de la fundación filosófica. La ceguera de la fenomenología para con los valores, su ontologización de lo válido en general, le quita la posibilidad de retropreguntar, tras las «cosas» descubiertas mediante la construcción, por la esfera de la cosidad de todas las cosas, fundante de las *valideces* teoréticas. Ella (la fenomenología) permanece detenida pues ante un «penúltimo» que es (tal) por principio; presenta el tema de la filosofía como «cosa». Debido a que, de acuerdo con su planteamiento fundamental intuicionista y ontologista ha de quedarse atollada ante la donación inmediata de los objetos (cosas), sin poder preguntar por las condiciones de posibilidad del ser dado de las cosas y sin poder así entenderlas en su ultimidad, esto es filosóficamente; por esto pues hace la fenomenología de la necesidad virtud —ella erige la solución programática «a las cosas mismas». Esto significa, visto «críticamente», una renuncia a la comprensión filosófica, un abandono de la cuestión de derecho (*quid juris*) que debe plantearse a la donación, y su substitución por la descripción analítica que se atiene puramente a lo dado (*das Gegebene*).

Las dos objeciones coordinadas de intuicionismo y ontologismo reciben su radical sentido de ataque, en la perspectiva de la filosofía «criticista», por lo siguiente: la incapacidad

de la fenomenología de poder plantear y responder a la pregunta filosófica de la posibilidad del objeto teórico más allá de la autodonación evidente, la muestra como un filosofema «dogmático». Pero su dogmatismo no consiste solamente en esto, en no ir más allá de la orientación ingenua respecto del ente (las «cosas») que conviene al hábito teórico cotidiano como también a la experiencia positivo-científica del mundo, que no puede superar su fijación metódica en el simple automostrarse, el autolegitimarse del ente; sino que se muestra en una forma muy elemental y masiva tomando directamente al ente como «independiente del sujeto», en cuanto considera las cosas como «cosas en sí». Así aparece definida —por lo menos para los críticos— la época de las *Investigaciones lógicas* por la tentativa de querer restaurar el concepto ingenuo de la ontología prekantiana. En esto no importa nada —mirado desde el punto de vista del idealismo crítico— el que Husserl, después de la actitud objetivo-temática ante los objetos lógicos (por lo demás ontologizados), pase a una consideración correlativa de las vivencias subjetivas; pues la «capacidad de relacionarse del sujeto» («*Subjektsbezogenheit*») permanece siendo aquí siempre dogmática porque será trasladada a la relación actual de conocimiento entre los contenidos empíricos del sujeto (sus vivencias) y la objetividad «dada». En efecto, ella seguirá, según parecé, siendo interpretada de modo realista, en tanto que la fenomenología de las vivencias lógicas se defina como «psicología descriptiva». Sin embargo, la psicología como ciencia óptica es dogmática (en el sentido criticista), aún cuando proceda «eidéticamente», porque ella en actitud reflexiva plantea ingenuamente al ente dado (o las esencialidades entitativas) como cosas en sí, aún cuando esto también pueda suceder en el *modus* de lo justificado, pero con su derecho de delimitada positividad de la ciencia prefilosófica o en la forma doctrinaria de una ontología dogmática. En todo caso, con la vuelta a la donación psíquica de un ente en la experiencia correspondiente no se apunta todavía en modo alguno a la «capacidad de relacionarse del sujeto», cuyo conocimiento suprime todo dogmatismo y que constituye el contenido esencial de la filosofía crítica. En la concepción del criticismo lo que constituye el problema fundamental de la filosofía, y cuyo planteamiento y dominio decide del carácter científico de un filosofema, es la relacionabilidad (*Bezogenheit*) de las estructuras apriorísticas del ser (de las valideces teóricas con el «yo cognoscitivo-teórico» no empírico (la «apercepción trascendental»), relacionabilidad que es *anterior* a y posibilitadora de toda experiencia, y no la relacionabilidad del ente al sujeto empírico, que se realiza en la experiencia actual. Ahora bien, en tanto la fenomenología —a los ojos del criticismo— a causa de sus planteos metodológicamente erróneos (intuicionismo y ontologismo) se muestra como una forma de «dogmatismo», debe negársele el carácter de «cientificidad». Esto significa la más aguda de las críticas de la empresa espiritual de Husserl, que quiere conducir a una «filosofía como ciencia estricta».

Hasta ahora hemos presentado la crítica criticista a la fenomenología de Husserl, en tanto ésta se relaciona con la primera fase de la filosofía husserliana, que en esencia está representada en las *Investigaciones lógicas*. La crítica principal no es sin embargo contra la primera fase sino que se endereza sobre todo contra la segunda fase, que se expresa en las *Ideas para una fenomenología pura y filosofía fenomenológica*. Allí puede observarse, como ya se mencionó, que la crítica al período decisivo de la filosofía de Husserl está basada en los argumentos ganados en la discusión con las *Investigaciones lógicas*, y también se basa en su carácter concluyente. La crítica a los métodos, que allí se indican como los «fenomenológicos», está llevada desde el comienzo al fin por la convicción de que con ella se toca al

carácter universal y de principio de la fenomenología. La idea fundamental que guía en esto a la crítica criticista es la siguiente: después de una época de comienzo de la filosofía fenomenológica (*Investigaciones lógicas*), que se define por la concepción de convicciones metódicas fundamentales, las que, desde el punto de vista del criticismo, deben considerarse como dogmáticas y acientíficas (en sentido filosófico), se acerca la fenomenología de Husserl en las *Ideas*, de una manera sorprendente, a las concepciones fundamentales de la filosofía crítica. Ya sea por la influencia directa o indirecta del neokantismo —eso se deja en suspenso— echa Husserl a andar por el camino de una filosofía trascendental que converge con el criticismo y rompe con el objetivismo y ontologismo de las *Investigaciones lógicas*. Pero, la meta del camino se yerra. No se superan totalmente las teorías metodológicas concebidas originariamente, las que, juzgadas criticísticamente, son prejuicios dogmáticos; apartan —en una forma sublimada— a Husserl de los planteos criticistas fructíferos y auténticos hacia una mala comprensión intuicionista-ontologista del criticismo. Husserl sucumbe al poder de los motivos impulsores y apremiantes, en cierto modo subterráneos, de su época precrítica.

Porque, a pesar de que el ataque expuesto por el criticismo se dirige preponderantemente contra la fenomenología de las *Ideas*, sus conceptos erísticos fundamentales han sido forjados en el enjuiciamiento de las *Investigaciones lógicas*, puede por ello aparecer como necesario comenzar el rechazo de la crítica con una defensa de las *Investigaciones lógicas*. Pero aquí tropezamos con la dificultad fundamental de la interpretación: la comprensión realmente profunda y exhaustiva de las *Investigaciones lógicas* supone formarse una idea (*Einblick*) del sentido fundamental de la filosofía trascendental fenomenológica. Como ya se dijo, sólo desde las *Ideas* se deja aprehender la intención viviente, la finalidad filosófica de las *Investigaciones lógicas*. Y sólo porque una interpretación, que explícitamente dispone de las teorías filosóficas hacia las que *se dirigen* las *Investigaciones lógicas*, puede hacerlas transparentes efectivamente en su sentido decisivo, debe necesariamente fracasar el proceder de la crítica criticista. Ésta no sólo no ve el planteamiento de los problemas de las *Investigaciones lógicas* como comprensible únicamente a partir de las *Ideas*, sino que incluso coloca a las *Ideas* en una dependencia metodológica respecto de las *Investigaciones lógicas* —sin interpretar a estas últimas en su sentido propio. Así pues la crítica criticista está gravada con un doble presupuesto: 1. la tesis del carácter metodológico dogmático de las *Investigaciones lógicas* (el que como «ontologismo intuicionista» también determinaría el desarrollo posterior de la fenomenología); 2. la tesis de que con las *Ideas* se habría cumplido un viraje hacia el «criticismo». Sin embargo, ambas suposiciones no son exactas. Ni el hábito metódico-teorético de la primera fase (*Investigaciones lógicas*) es el de una ontología dogmático-realista, ni la segunda fase (*Ideas para una fenomenología pura y filosofía fenomenológica*) es «idealista» en el sentido empleado por el criticismo. Justamente porque se intentó determinar a la fenomenología mediante conceptos sistemáticos tradicionales, se ha privado (el criticismo) a sí

mismo de la posibilidad de reconocerla como determinada en principio por una nueva idea de la filosofía⁸ —a pesar de las muchas aprobaciones y recriminaciones. Pero es innegable que existe una cierta motivación para esta interpretación del desarrollo de la fenomenología, por cuanto el paso de la problemática de las *Investigaciones lógicas* a la de las *Ideas* posee una semejanza formal con el paso del conocimiento ingenuo, empírico, del ser, al conocimiento «criticista» de la posibilidad de la experiencia. El camino de las *Investigaciones lógicas* a las *Ideas* se caracteriza también para los fenomenólogos como la superación del dogmatismo y como el logro de la actitud filosófica propiamente tal. Pero la semejanza formal y la homonimia terminológica son aquí la más peligrosa apariencia, que encubre la profunda sima que se abre entre la fenomenología y el criticismo. Sólo en tanto conceptos como «dogmatismo» y otros se dejan en la niebla de la indefinición formal, se puede sucumbir a la tentación de poner los diferentes filosofemas en la misma dirección.

El rechazo de la crítica criticista no puede aplicarse *in extenso* a las objeciones contra las *Investigaciones lógicas*, porque su desvirtuamiento supondría la puesta en evidencia del verdadero sentido de las *Ideas*, en contra de la crítica neokantiana y exigiría ocuparse intensamente de la oculta historicidad de la motivación (*Motivationsgeschichte*) del desarrollo husserliano. Sólo queremos hacer al respecto algunas observaciones fundamentales, para entrar después en la crítica ejercida sobre la fase decisiva de la fenomenología: las *Ideas*. En primer lugar: la objeción de intuicionismo, planteada desde el punto de vista crítico-metódico, no es aplicable a las *Investigaciones lógicas*. No se trata allí de un primado de la intuición como facultad de conocimiento, sino del primado de la intuitividad (*Anschaulichkeit*) de todo conocimiento —en contra del cumplimiento cognoscitivo (*Erkenntnisvollzug*) meramente signitivo. De ningún modo se orienta el concepto de conocimiento por el modo de la percepción (en primera línea la sensorial) de manera que *su* carácter de intuitividad, de la más simple y directa *autoaprehensión* (de la más simple *autodonación* —*Selbstgebung*— del objeto) se proclame como el carácter fundamental de todo conocimiento, con lo que se haría violencia al conocimiento lógico. Más bien se trata de lo siguiente: el conocimiento (en el más acusado sentido de la evidencia actual) es en todas partes, para todas las formas de evidencia, *autodonación* de todas las cosas evidentes en él

⁸ En esto sufre la fenomenología de Husserl no sólo una incomprensión de parte de direcciones adversarias de la filosofía contemporánea, sino también de las filas del así llamado «movimiento fenomenológico»: del lado de los «ontólogos realistas». Éstos están concordes con el juicio del criticismo sobre el desarrollo de Husserl, aunque con distintos criterios de valoración. Interpretan la fase de las *Investigaciones lógicas* como un «viraje hacia el objeto», como una separación de la infructuosa problemática cognoscitivo-teorética mediante el planteamiento ontológico y ven en las *Ideas* el influjo del «neokantismo».

(estados de cosas, valores, estados de valores [*Wertverhalte*], etc.)⁹, vale decir, su aprehensión y posesión como «ellas mismas». La simple autodonación que de un golpe se presenta a sí misma, es un caso especial, que es característico de la percepción sensible. A esto se opone el conocimiento categorial y de esencias, cuya autodonación por esencia es sólo posible en una construcción, mediante, eventualmente, fundamentaciones (*Fundierungen*) muy variadas. La crítica es, en todas sus partes, ciega para lo fundamentalmente nuevo de la doctrina husserliana, que consiste en la primera aclaración de la esencia intencional de la evidencia, vale decir, de la evidencia como un modo fundamental inherente a la intencionalidad en general (a todas las formas de actos), que tiene por todas partes su modo contrario en la intención «signitiva» («*signitiven*»), «vacía». Considérese además, para el sentido de la mostración que ambos modos fundamentales de la intencionalidad están unidos a través de posibles formas de transición (*Übergangsgestalten*) que funcionan constantemente en la vida del acto, aquellos de la impleción (*Erfüllung*) o de la decepción (*Enttäuschung*), con lo cual se aclara la conciencia evidente de la certeza. Por lo que toca al correlato consciente (*das Bewußte*) en la conciencia de la evidencia, hay que decir que en la intención evidente los objetos dados se distinguen entre, según sea la evidencia simple o fundada, los simplemente sensoriales y los objetos categoriales (multiplicidades, estados de cosas, todos, etc.), a los cuales pertenece esencialmente que los primeros son cognoscibles en actos simples y los segundos lo son en forma intelectual (*Einsichtig*) en actos determinados fundados categorialmente. No entraremos en las ulteriores mostraciones analíticas (que, sobre todo, han sido ampliadas mucho más en la última obra lógica *Lógica formal y trascendental*). En todo caso, es visible que desde la «*clara et distincta perceptio*» de Descartes se ha discutido mucho sobre la evidencia, pero sólo en doctrinas pensadas con conceptos verbales vacíos (sin que por esto todas las teorías del conocimiento se hayan quedado en palabras vacías), evidencia que por primera vez es en las *Investigaciones lógicas* tema analítico, parte fundamental de la doctrina universal de la intencionalidad que irrumpe aquí. Tampoco en la doctrina fenomenológica del *eidōs* existe ningún «intuicionismo empirista»: en modo alguno se definirá la tan a menudo mal comprendida «intuición de esencias» como un acto de alguna manera místico, por decirlo así como un simple «ver» lo no-sensible, como intuición receptiva; más bien es el *eidōs* el correlato de una operación de pensamiento, de una espontaneidad intelectual. En el recorrer variativo de las flexiones de la posibilidad (*Möglichkeitsabwandlungen*) de

⁹ Como se sabe, Ortega propuso traducir *Sachverhalt* por «situación objetiva», lo que daría para *Wertverhalt* «situación valórica»; ambas propuestas me parecen mejor que las habituales «estado de cosas» o «estado de valor». Sin embargo, me atengo al uso habitual (N. del T.).

un ente que mantiene su identidad consigo mismo, el *eidōs* será cognoscible como lo invariable. Así como lo que se dice de la *intuición* de esencias muestra el modo impleativo de la intencionalidad del pensamiento, y tiene por lo tanto sólo una significación *análoga*, tampoco la determinación fenomenológica de la esencia misma significa lo mismo que una objetividad entitativa, una substancialidad hipostasiada de la misma, sino que más bien apunta a la existencia «categorial» del *eidōs*, vale decir a su producción (*Erzeugtheit*) efectuada a través de actos de pensamiento espontáneos. Si sucedió que en el volumen I de las *Investigaciones lógicas*, debido a la confrontación con el psicologismo se destacó la independencia propia (*Eigenständigkeit*) de las idealidades, es también verdad que se sobreacentuó ocasionalmente la autonomía de ser de «lo ideal». Si se mira retrospectivamente la posición total de las *Investigaciones lógicas* sobre esta cuestión, desaparece así todo «realismo» en relación a lo ideal. Porque después de la actitud temático-ingenua por lo que toca a las formaciones (*Gebilde*) de la lógica pura en el volumen I, se planteará en el volumen II, ya como problema, la objetividad de las formaciones lógicas; la actitud «correlativa» con respecto a las vivencias subjetivas exige ya la dignidad de una fundamentación filosófica de la lógica pura. El problema del ser de lo ideal (en el sentido más amplio) surge aquí como el del análisis intencional de su donación (*Gegebenheit*)¹⁰. El reproche criticista de que en la doctrina fenomenológica del *eidōs* lo válido sufre una ontologización, parte de la distinción de lo que es y lo que vale. Dado que de hecho la fenomenología de las *Investigaciones lógicas* no lleva a cabo esta distinción sino que, en lugar de restringir el concepto del ser a lo real, lo utiliza con una amplitud abierta¹¹, es éste un punto de ataque de la crítica que no tiene por presupuesto una concepción *insinuada* por la fenomenología. La fundamentación positiva de la posición fenomenológica y su defensa contra la doctrina criticista pertenecen a una discusión entre la fenomenología y el criticismo que nosotros aquí —donde sólo se trata del rechazo a una determinación implícita de la «fenomenología»— no podemos intentar.

En la medida en que, empero, el matiz (*Affekt*) antiformalístico de la fenomenología principiante, que se expresa (*dokumentiert*) en la siempre de nuevo enunciada consigna «a las cosas mismas», proporciona el motivo para la objeción criticista de

¹⁰ Que con esto la pregunta ontológico-ingenua por el ser de lo ideal ya está transmutada, si bien en forma implícita, en el problema fenomenológico-constitutivo de los objetos ideales, se aclaró en el escrito posterior de Husserl, en el cual él repite la problemática de las *Investigaciones lógicas*, al nivel de la filosofía trascendental explícita. Cf., *Lógica formal y trascendental*.

¹¹ La amplitud abierta por lo que toca al concepto de ser no significa de ningún modo una tesis doctrinal, que justamente equipara lo real y lo ideal como ente homogéneo, sino que más bien deja abierta la posibilidad de plantear la pregunta ontológica por las diferentes formas de lo real y lo ideal. Así se asegura con esto, de ahora en adelante, al concepto de ente el margen de juego de su problemática.

«ontologismo» (es decir, la fijación [*Fixiertheit*] en el ente, las cosas, los contenidos, lo dado), esta objeción debe ser rechazada decididamente. A las cosas mismas: esto no es ninguna decisión previa sobre la temática posible de la fenomenología y subordinada a ella, no es una inmovilización (*Festlegung*) en un campo de objetos caracterizado como «cosa». Sólo si se aprehende el concepto de cosa, por así decirlo, desde dentro y además se lo orienta hacia la concepción criticista de la «constitutividad»¹² (*Konstituiertheit*) de las «cosas» (como de los objetos de la experiencia), mediante la forma lógico-trascendental y una materia dada, se puede llegar a la concepción de que la exigencia «¡a las cosas mismas!» representaría la proclamación de la ingenuidad prefilosófica como método de conocimiento de la filosofía. Para una tal interpretación errónea, cobra la fenomenología el rostro de una ciencia que aprehende descriptiva y eidéticamente lo simplemente hallado (*Befunde*) y que, por esto, muestra en su fundamento un carácter metódico completamente positivista.

Si se ha de entender el verdadero sentido de la consigna «a las cosas mismas», el concepto de «cosa» ha de ser entendido *formalmente*, todas y cada una de las «cosas» que en sí mismas pueden ser traídas ante la vista, sea algo real, algo ideal, un horizonte, un sentido, la remisión de un sentido (*Sinnsverweisung*), la nada, etc., todo esto puede ser cosa en el sentido de la *máxima de investigación* fenomenológica, a través de todas las ocultaciones de la comprensión (*Ausgelegtheit*) histórica, tradicional, contra toda tentación de soluciones construidas argumentativamente, contra todo eso se debe volver a poner en jaque el contenido concreto (*Sachgehalt*) de los problemas. «Concreto» (*Sachlich*) en este sentido puede y debe ser también una «construcción», cuando ella trae consigo un verdadero conocimiento filosófico. En segundo lugar, empero, el imperativo «a las cosas» no significa el mero autocompromiso de la investigación fenomenológica con el carácter concreto (*Sachlichkeit*), sino que tiene el sentido de la indicación hacia lo «concreto» posibilitada por primera vez por el método fenomenológico: la concreción analítico-intencional. La forma metódica peculiar, completamente nueva del análisis intencional, introducida por Husserl, la opone radicalmente a la actitud teórica temático-ingenua ante lo dado. En tanto la positividad (*Positivität*) de la experiencia consiste en su dirección hacia su objeto presente, conduce la interpretación intencional de la relación de conocimiento no sólo hacia lo presente, a las vivencias subjetivas presentes etc., sino que significa siempre un ir más allá de la esfera de lo presente y de lo que existe ante (nosotros) (*Vorliegenden*), un penetrar en el horizonte de sentido de la intencionalidad, en el sistema actuante total (*fungierende*) de las intenciones presentativas (*präsentierenden*) y apresentativas (*appräsentierenden*), de

¹² ¡*Sit venia verbo!* (N.d.T.).

anticipaciones, de adquisiciones (*Erwerben*) habituales, etc., relacionados unos con otros. En el más sencillo cumplimiento del conocimiento (*Erkenntnisvollzug*) está (presente) el sistema de rendimiento intencional (*intentionale Leistungssystem*), sobre cuyo fundamento un objeto llega a ser una donación actual, dicho sistema está por cierto en juego pero encubierto, «anónimo». Sólo en el análisis del más simple conocimiento topamos nosotros con la complicada profusión de daciones intencionales de sentido (*Sinngebungen*) que constituyen el «supuesto» de la simple donación del ente conocido. Con otras palabras, la analítica intencional es por lo tanto —considerada muy en general— la mostración (*Aufweisung*) de «las condiciones de posibilidad» del ser dado de un ente al modo de la experiencia. Es claro y seguro que esta mostración no tiene un sentido «criticista». Si ella aparece —desde el punto de vista del criticismo— como «dogmática», es en cuanto interpretación diferenciada de la relación de experiencia actual, que como tal estaría fundada en la capacidad de relacionarse (*Bezogenheit*) de las valideces teóricas con las funciones judicativas de la «apercepción trascendental», aunque ella estaría inserta en la esfera «fundada» (en lugar de «fundante»), es por esto que así como no se la podría confundir con la actitud ingenua cognoscitiva-temática, tampoco se le puede aplicar la caracterización metodológica que le puede convenir a aquélla. La crítica metódica ejercida por el criticismo sobre las *Investigaciones lógicas*, que debería identificar el carácter metódico principal de la fenomenología, que continúa obrando oculto después, dicha crítica pasa por alto el *habitus* teórico decisivo de la misma: la formación de la metódica del cuestionamiento (*Befragung*) intencional. Porque la crítica del método fenomenológico cree poder exponerse dejándose guiar por el concepto de una ciencia descriptiva y eidética, en lugar de dejarse guiar por el concepto de la analítica intencional descriptiva, necesariamente pasa por alto la estructura metódica, en verdad muy opaca y oculta de la fenomenología, que debuta en el volumen II de las *Investigaciones lógicas*. La relevancia de las objeciones de «intuicionismo» y «ontologismo» —haciendo por entero abstracción de que la determinación del método fenomenológico sólo puede alcanzar su autocomprensión fructífera y desarrollada con el período que comienza con las *Ideas* (aunque no ha concluido todavía)- es en todo caso cuestionable, dado que están orientadas por un concepto erróneo: el concepto de la fenomenología como una ciencia descriptiva que se queda detenida en la positividad de la experiencia natural. Es por esto que la crítica puede siempre volver a su objeción más fuerte, la de «dogmatismo». Ciertamente, la fundamental pregunta «trascendental» por la posibilidad del conocimiento objetivo (en el sentido criticista) no se plantea ni se responde en las *Investigaciones lógicas*. Ella no está ni siquiera en su horizonte metodológico. Lo está *tan poco* como en la segunda fase de la filosofía fenomenológica de Husserl, representada en las *Ideas*, interpretada por el criticismo como un acercamiento a su problemática.

Mediante la metódica del cuestionamiento (*Befragung*) y la interpretación *intencionales* se pone en movimiento, ya en *las Investigaciones lógicas*, una problemática que conduce más tarde a la «reducción fenomenológica» y con esto se intenta ir más allá de un «dogmatismo», *dentro del cual* permanecen por principio tanto el ingenuo «realismo empírico» de la actitud de conocimiento cotidiana y positivo-científica como la del (en sentido crítico) «conocimiento trascendental» de la posibilidad del «objeto teórico». Qué signifique en general lo que Husserl plantea con el análisis actual de la relación de conocimiento, con el cuestionamiento intencional de la experiencia óptica, que se plantea por lo tanto en una situación «dogmática», como bien le pudiera parecer al criticismo —solamente podría ser mostrado si se dilucidara la relación fundamental entre la analítica intencional y la «constitutiva». Por otra parte, una tal dilucidación no sería otra cosa sino la mostración de la conexión interna de la primera y la segunda fase de la filosofía husserliana. El giro que entre ambas fases acontece sería así comprensible como la necesidad inmanente del desarrollo de los motivos fenomenológico-trascendentales que ya estaban actuantes en germen en *las Investigaciones lógicas*. Si se deja, sin embargo, de interpretar *las Investigaciones lógicas* en relación a su finalidad interna, que se muestra por primera vez en *las Ideas*, permanece simplemente incomprensible el giro tomado en *las Ideas*. De este modo, parece pues natural explicar este giro mediante una «influencia» venida desde afuera y considerar la filosofía trascendental, esquematizada sintéticamente en *las Ideas* como un «criticismo» desfigurado por los prejuicios metódicos de la primera época.

Ahora bien, si la tesis del carácter metódico dogmático de *las Investigaciones lógicas*, que se expresa en los conceptos controvertidos «intuicionismo» y «ontologismo», constituye un supuesto fundamental para la exactitud (*Stimmen*) de la crítica a la fenomenología, en tanto que deben caracterizarse con esto (el) motivo y (la) dirección de la supuesta desfiguración de la concepción criticista fundamental, es en una más alta medida todavía un supuesto fundamental de la crítica la muy prejuiciosa identificación de la idea criticista y la fenomenológica de la filosofía trascendental. Aunque la «identidad» sólo será encuadrada en el planteamiento común de la problemática y la finalidad propuesta (*Zielstellung*), se manifiesta esto como la *insinuación cardinal* que impide una verdadera discusión entre criticismo y fenomenología: a causa de ella, como prejuicio que funciona como supuesto, la crítica se ha ocultado a sí misma la *extraña realidad* del adversario. La profunda incomprensión de la esencia de la filosofía fenomenológica de Husserl, debido a su equiparación con la tendencia del filosofar criticista, no descansa empero en un malentendido externo, en una distracción en la interpretación, sino que tiene —lo que debe ser admitido sin reservas— una aparente base de derecho en las primeras objetivaciones literarias de las concepciones fenomenológicas fundamentales (en *las Ideas para una fenomenología pura y filosofía feno-*

menológica). En primer lugar, hay tres razones que hacen aparecer la interpretación errónea como comprensiblemente motivada. Por de pronto una amplia homonimia (*Gleichlaut*) terminológica de los conceptos y determinaciones fundamentales, que enmascara y oculta la fundamental diferencia de significación. («Trascendental», «yo trascendental», «constitución», «idealismo trascendental», etc., tienen, por lo que respecta a la filosofía criticista o fenomenológica, un sentido radicalmente diferente). En segundo lugar, se puede comprobar una cierta uniformidad en los elementos componentes en la sistemática criticista y fenomenológica, que puede ser, demasiado fácilmente, comprendido como un testimonio de la interna identidad (*Selbigkeit*) de ambos sistemas (así, por ejemplo, la relación de la filosofía con las ciencias positivas, el idealismo trascendental como justificación del realismo empírico, etc.). La tercera razón, reside en la peculiaridad de las *Ideas para una fenomenología pura y filosofía fenomenológica* que sólo expresan su nueva y revolucionaria (*durchgebrechene*) idea de la filosofía en una forma muy cuidadosa y contenida, dado que Husserl llegó allí, primariamente, a mostrar la subjetividad trascendental que, mediante la reducción, se inaugura como un campo temático de trabajo. Así como, aún hoy, pueden mantenerse las indicaciones objetivas (*sachliche Ausführungen*) de las *Ideas para una fenomenología pura y filosofía fenomenológica*, también es cierto que muchas de las posiciones (en la única primera parte aparecida, debido a la inclemencia de las circunstancias) sostenidas allí son menesterosas de comentario, justamente porque dejan en la sombra la concepción de la filosofía, cuya autoconciencia filosófica le es subyacente y reservan las indicaciones referentes a ella para la tercera parte que estaba en perspectiva. La insatisfactoria formulación (*Ausgesprochenheit*) del concepto de filosofía genuinamente fenomenológico, el parentesco externo-formal de la composición de sistema, como asimismo la homonimia (*Gleichlaut*) terminológica (entre criticismo y fenomenología) —todo esto puede haber contribuido a que la crítica del criticismo se haya construido sobre un supuesto simplemente falso.

Ahora bien, ¿cómo aparece esta crítica? Quisiéramos repetirla brevemente, comprimida a las líneas más esenciales de pensamiento para lo cual debe ser presentada en primer lugar la «comunidad» («*Gemeinsamkeit*») entre criticismo y fenomenología, justamente porque se la deberá suponer aquí. La analogía de dirección del filosofar criticista y fenomenológico se muestra como una identidad (*Selbigkeit*) en el planteamiento de los problemas, por distintas que puedan parecer las respuestas teóricas singulares. Ambos tienen en común filosofemas, el que no permanecen en el dogmatismo de la visión ingenua del mundo (*Weltansicht*) sino que lo superan, lo que se ve en que hacen de tal visión un *problema* explícito. En tanto que las *Investigaciones lógicas* son todavía ingenuas desde el punto de vista cognoscitivo-teórico, en tanto cuanto la autodonación (*Selbstgegebenheit*) de un ente actúa como una instancia de fundamentación (*Begründungsinstanz*), ataca Husserl en las *Ideas para una fenomenología pura y filosofía fenomenológica* el problema criticista fundamental: el plan-

teamiento de la posibilidad del conocimiento. Tal pregunta no puede, sin embargo, responderse mediante un análisis de la relación fáctica entre sujeto y objeto, sino sólo retrotrayendo la relación misma de conocimiento a los supuestos que la posibilitan, lo que aclarará cómo puede en general un conocimiento recibir el carácter de validez objetiva. Si la ingenuidad de la *praxis* cognoscitiva cotidiana, y también la de la investigación científico-positiva, consiste en que ellas vivan sin problemas en el cumplimiento (*Vollzug*) de la experiencia y el conocimiento, que para ellas el darse-a-sí-mismo (*das Sich selbst geben*), el automostrarse del ente en la aprehensión cognoscitiva (intuición, pensamiento, experimento) valen como fuente incuestionable de legitimación de sus juicios; si, más aún, consiste en general, que el ser objetivo del ente en general, el ser en sí del mismo que se muestra en la experiencia (la «realidad empírica» del ser) no significa ningún problema sino más bien una situación originaria (*Urverhalt*), se determina de este modo entonces el problema de la filosofía con la pregunta por la legitimidad de la positividad del conocimiento óntico. Debemos, sin embargo, mantener siempre ante la mirada que la filosofía, que como «teoría del conocimiento» supera el «dogmatismo», no es simplemente una interpretación teórica del conocimiento óntico, sino la teoría de la *posibilidad* del conocimiento óntico. Entender a éste desde su posibilitación (*Ermöglichung*) significa poner a la vista una esfera de «supuestos», que designan el campo temático y la dimensión de problema de la filosofía. Ahora bien, el criticismo determina, en una adhesión (*Anschluss*) modificada a Kant, las funciones del juicio de la «apercepción trascendental», es decir la capacidad de relacionarse (*Bezogenheit*) del yo puro (de la «yoidad» [*Ichheit*] —como forma pura, como principio egológico— [*Ichprinzip*]), con las valideces (*Geltungen*) teóricas, las cuales yacen antes de toda experiencia, como la «esfera fundante» (para utilizar una expresión de Zocher). La fenomenología (la de las *Ideas para una fenomenología pura y filosofía fenomenológica*) cumple también la transición desde la actitud dogmático-natural, al «planteamiento trascendental». El retorno fundamental a la «esfera fundante» que con esto se pone en movimiento se presenta aquí como reducción a la «conciencia trascendental». Si el criticismo determina el yo de la «apercepción trascendental» como *no-empírico*, como yo puro, deslinda Husserl de la misma manera, con acentuado rigor el «yo trascendental», del yo psíquico, empírico. Más aún, Husserl califica, del mismo modo que el criticismo, al «yo trascendental» como *irreal*. Con esto está evidentemente objetivada la tendencia criticista de su principio teórico-cognoscitivo en forma inequívoca: el concepto de Husserl del «yo trascendental» apunta a lo mismo que el concepto criticista fundamental de la «apercepción trascendental». Con esto se hace patente no sólo la identidad del planteamiento del problema, sino también la dirección de principio de la solución del problema: el criticismo y la fenomenología se identifican (*decken sich*) —por lo menos en la intención— en el concepto común de la «filosofía trascendental». Puesto que la característica del criticismo de ser «teoría del conocimiento», significa sólo un aspecto de su problemática, también en otras perspectivas está la fenomenología emparentada con él. Así, por ejemplo, en la determinación fundamental de las relaciones de la filosofía y la ciencia positiva. Todas las ciencias positivas se plantean en una situación dogmática, es decir, se basan en «supuestos», que ellas mismas no pueden conocer. Puesto que la filosofía de por sí (*sich eigens*) se relaciona con todas las esferas de supuestos, hace transparente el fundamento sobre el cual se basan las ciencias positivas; las fundamenta en un sentido, que

ellas mismas no pueden realizar en sus «fundamentaciones» (*Grundlegungen*). La filosofía gana así el aspecto de una doctrina trascendental de la ciencia. El problema filosófico-trascendental del conocimiento se torna en común, tanto para el criticismo como para la fenomenología, en una teoría coincidente respecto del ente, en una tesis ontológica fundamental: el ente (es decir el objeto teórico de conocimiento) es, considerado filosóficamente, por principio resultado de una «constitución». El «idealismo» que se expresa en esta tesis es, tanto por el criticismo como por Husserl, expresa y acentuadamente distinguido como «idealismo trascendental» de un «idealismo subjetivo». Aquí como allá, se muestran en la caracterización del «idealismo trascendental» trazos comunes. De este modo, en primer lugar, tanto desde la posición criticista como desde la fenomenológica, la «idealidad trascendental» del ente no sólo es compatible con la «realidad empírica» del mismo, sino que la última está precisamente fundada en aquélla y sólo retornando a ella es verdaderamente comprensible. En segundo lugar, está evidentemente incluida en la concepción «idealista» de la propiedad de ser constituido (*Konstituiertheit*) del ente, un primado del sentido sobre ser. Antes de la realidad, antes del objeto real del conocimiento yace, según la concepción del criticismo, el sentido, la validez teórica, cuyo reconocimiento en las funciones judicativas puras de la «apercepción trascendental» sólo hace posible la donación objetiva de lo real. (Así caracteriza Zocher por ejemplo, el idealismo crítico como «idealismo del sentido»). La fenomenología formula derechamente el problema de la constitución como el de la «dación de *sentido*» («*Sinngebung*»).

En todas estas concordancias se muestra, y al parecer en forma incuestionable, el íntimo parentesco de la fenomenología con el espíritu del «idealismo crítico». Pero la fenomenología muestra, así opina la crítica, una curiosa doble faz, una discrepancia y una falta de unidad (*Uneinheitlichkeit*), que deben ponerla de nuevo en una extrema oposición con el criticismo. Aunque Husserl en su concepción de la idea de la filosofía avanza hacia auténticos «planteamientos criticistas» (hayan sido definidos o no expresamente por el criticismo), que habrían podido ser extremadamente fructíferos, abandona sus «planteamientos» al ponerlos en obra. Las ideas metódicas concebidas en la época de las *Investigaciones lógicas*, sombras de su pasado dogmático, oscurecen el claro cuadro de las determinaciones criticistas fundamentales que experimentan entonces una errónea interpretación ontológico-intuicionista. El extravío del planteamiento crítico no se cumple en la forma de una recaída masiva en la posición dogmática de las *Investigaciones lógicas*, sino en la forma de una curiosa *sublimación* de la posición metódica desarrollada (*ausgebildeten*) allí. La contradicción de los motivos críticos y dogmáticos produce pues un desequilibrio interno en la construcción de la filosofía fenomenológica la que, de este modo, por sus concepciones fundamentales vacilantes y multifacéticas (*schillernden*) se torna difícil de aprehender y fijar. En verdad sólo es unívocamente delimitable la dirección de su defección de la idea pura del criticismo —condicionada por el dogmatismo oculto del método. Resumamos brevemente las malas interpretaciones más de principio de las posiciones críticas: la determinación fenomenológica del concepto central de toda «filosofía trascendental»: el de «apercepción trascendental» es por completo intuicionista y ontologista, aunque sublimada. El horror por la «construcción», fundado en prejuicios metódicos, hace imposible a la fenomenología mantener la determinación del yo cognoscitivo-teórico libre de todo empirismo y reconocerlo

como *forma pura*. Es por esto que Husserl plantea al «yo trascendental» como un yo individual, *entitativo*. Aún cuando él también mantiene el carácter «no-empírico» del mismo, no alcanza sin embargo el concepto del yo trascendental, el de un «sujeto no-ontológico» (Zocher), sino que lleva a cabo únicamente una discutible distinción «metafísica» entre el yo entitativo en la «apercepción» mundana, según la cual es aquel objeto de la experiencia interna y también de la psicología empírica, y un yo entitativo desprendido justamente de esta apercepción. El contenido del yo empírico y del yo pseudo-«trascendental» es, por lo tanto, en Husserl el mismo. Esto significa: el yo trascendental es *óptico*.

Un motivo especial —además del dogmatismo metódico general— para la errónea comprensión fenomenológica de la «esfera fundante» como óptica, es la traslación ingenua del método *eidético*, forjado teniendo en mira el ente de la experiencia mundana prefilosófica, al campo de los problemas filosóficos. Si ya en la actitud teórico-ingenua, la doctrina fenomenológica del *eidos* es una ontologización (intuicionística) inadmisibles de lo válido (*des Geltenden*), se hará manifiesto de una manera fatal el «ontologismo» en la traslación del mismo método al campo temático del conocimiento trascendental: la aplicación de la eidética al «yo trascendental» es una ontologización del mismo.

La concepción óptica de la «esfera fundante» afecta al sentido más íntimo del criticismo: la preeminencia universal de la forma válida (*der geltenden Form*), que posibilita trascendentalmente los objetos del conocimiento: el ente, vale decir, la forma que los «constituye» como lo teóricamente válido en el lazo correlativo con un «contenido» preobjetivo; todo esto se abandona en favor de la preeminencia de un *ente*. La «esfera fundante» es mal interpretada como el campo de ser de la experiencia interna. Con esto se convierte la «idea crítica de la inmanencia» en una idea ingenua: a partir de la «inmanencia» del ente en general (de los objetos de la experiencia interna y externa), en la forma trascendental del mundo (forma pura del yo —funciones judicativas aprióricas— valideces teóricas: en su relación recíproca de sentido); a causa de los prejuicios intuicionistas, la «inmanencia» del ente se convertirá en una relación del ser trascendente con la «conciencia». Aún cuando Husserl no lo quiera tener por verdadero, su concepto del «idealismo trascendental» muestra trazos que lo colocan en una estrecha vecindad con un «idealismo subjetivista». Aunque se acentúa siempre que la «realidad empírica» del ser debe poder existir sin perjuicio de su «idealidad trascendental», se debe desconfiar profundamente de esta tesis husserliana cuando se penetra en su concepto de «constitución». Aún aquí, sostiene la crítica, se puede comprobar una degeneración del planteamiento crítico originariamente auténtico. El idealismo crítico es un idealismo de la «constitución». Sobrepasa el dogmatismo de la ingenuidad (que se queda justamente en la realidad dada) mediante la retro-relación (*Rückbeziehung*) de la realidad a una «conciencia teórica». Pero esta «conciencia» en modo alguno es un ente, sino la forma pura de la conciencia general y como tal el «supuesto» de todo ente. Ahora bien, puesto que la fenomenología, fascinada por los prejuicios que la impulsan, malentende esta conciencia como un ente, arriba también a una idea totalmente *óptica* de la «constitución». Esto se muestra en que ella traslada la constitución a la relación entre los objetos de la «percepción interna» y los de la «percepción externa» y la determina como una relación de los «actos inmanentes» (de las vivencias) con los objetos «trascendentes», como formaciones de sentido intencionales.

En resumen: el desvío decisivo de la fenomenología con respecto al criticismo, con el cual tiene en común el *problema* y la *dirección* de su solución, debe verse en que ella, como un resultado (*Auswirkung*) sublimado de su carácter metódico intuicionista y ontologista, no permite aclarar, como el criticismo, el ente mediante un retroceso desde el mismo hacia sus «supuestos» trascendentales, sino que aclara el *ente por el ente*.

¿Qué se puede objetar a esta crítica a la fenomenología que ha sido repetida sólo en sus trazos fundamentales de principio? ¿Es correcta? La crítica misma muestra su sentido negativo (*negierenden*) en la exposición de los desvíos de la fenomenología de la concepción criticista fundamental, en la acusación de «aberración intuicionista-ontologista de una concepción de la inmanencia planteada críticamente» (Zocher). La respuesta a la crítica no puede consistir en protestar contra los juicios desfavorables y mostrar que, de hecho, la fenomenología no se aleja de la problemática del criticismo, sino que debe ser, necesariamente, una destrucción de los supuestos sobre los cuales se construye la crítica. La fenomenología no puede alejarse en modo alguno del criticismo porque nunca estuvo cerca de él. Si se la comprende bajo el aspecto crítico de una «aberración» (*Abirrung*) de un planteamiento kantiano o neokantiano, se ha cerrado desde ya el acceso a ella y se la ha encubierto con una insinuación (*Insinuation*). Es así pues una consecuencia forzosa, el que se yerre el íntimo carácter unitario de la fenomenología y que se la deba interpretar como una totalidad contradictoria de tendencias opuestas (por ejemplo, «críticas» y «dogmáticas»). La destrucción del supuesto fundante de la crítica significa la prueba de la positiva singularidad de la fenomenología, la puesta a la luz de la diferencia entre ella y el criticismo. Para tal empresa existen grandes dificultades¹³.

Aquí sólo podemos hacer la tentativa limitada de insinuar la *esencia original* de la filosofía fenomenológica de Husserl desde una perspectiva. Sólo debe ser una señal, una muestra de la dirección, en la cual debe proseguirse la ratificación (*Nachvollzug*) comprensiva. Aunque la fenomenología ha formulado una serie de «introducciones» metódicas al contenido esencial de su filosofar, separándose en variadas y distintas formas de los planteamientos tradicionales de los problemas (sea como teoría del conocimiento, como doctrina universal de la ciencia, como auto-reflexión radical [*Selbstbestimmungen*], como fundamentación de la lógica, etc.), debemos renunciar a seguirla en

¹³ En primer lugar, con una caracterización general no se ha ganado nada para una comprensión de una filosofía que cree que sólo es posible llegar a sus tesis a través del cumplimiento de mostraciones (*Ausweisungen*) analíticas comprensivas. En segundo lugar, las *autointerpretaciones* generales de la fenomenología, en los escritos publicados por Husserl son *provisorias*, es decir, relacionadas con una problemática (*Ausgangsproblematik*) inicial (por ejemplo, «ontología», «teoría del conocimiento»), que será transmutada radicalmente y tiene por lo tanto peligrosas homonimias con filosofemas históricos.

un tal camino de introducción; la interpretación del correspondiente cambio repentino del problema, de su forma tradicional, a la versión fenomenológica, no se deja efectuar brevemente; por decirlo así, debemos procuramos a viva fuerza un vistazo del más íntimo sentido de la fenomenología. Los conceptos masivos y simplificadores que para ello usaremos, deben ser comprendidos como señales provisionarias, como indicaciones que deben ser siempre retomadas en el trabajo analítico.

Si es verdad que toda filosofía pone de manifiesto su esencia más íntima, menos en su ejecución teórica —que permanece siempre trabajo humano fragmentario— que en las cuestiones fundamentales que la acucian, se puede definir la diferencia entre la fenomenología y el criticismo principalmente como una diferencia del problema fundamental. Por diversa que sea siempre la formulación del criticismo de su problema fundamental, sea en la pregunta por la posibilidad del conocimiento objetivamente válido o «¿cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori*?», etc., permanece en todas sus variantes la pregunta por aquella esfera de sentido que es el supuesto de todo ente. Esta «esfera fundante» es el recinto temático de la problemática filosófica. ¿Cómo se la puede caracterizar más rigurosamente? El esbozo de la pregunta filosófica significa la superación del sopor (*Benommenheit*) ingenuo ante el ente, de la orientación hacia lo óntico, y la elevación a la forma apriórica significativa del mundo, que hace recién posible la experiencia del ente en la donación como «objetividad teórica». La forma apriórica del mundo no es por decirlo así, un universo de esencialidades visible en la actitud directa (*Geradehin-Einstellung*) (la del conocimiento relacionado con los objetos), sino más bien la capacidad de relación de valideces teóricas que hay antes de toda experiencia —relación que es accesible sólo mediante la «construcción» y que posibilita la relación cognoscitiva objetiva— con la forma pura de la conciencia: con la «apercepción trascendental». Al caracterizar el ámbito de la problemática crítica mediante el concepto «forma apriórica del mundo» (en el sentido recién aclarado), queremos expresar con ello el *carácter mundano* (*mundanen*) de la filosofía crítica. Con esto surge un concepto que es de significación decisiva para la distinción entre fenomenología y criticismo. Aunque el criticismo se eleva por sobre la positividad de la experiencia y elabora un planteo filosófico del problema que, en oposición a toda metafísica dogmática, «explica» al ente retornando al *sentido* presupuesto (*vorausliegt*) en todo ente y que lo hace ser lo que es, sin embargo, su planteamiento fundamental permanece, por principio, sobre el suelo (*Boden*) del mundo. Su interpretación del problema del mundo permanece *inmanente al mundo* (*Weltinmanent*), (precisamente por su retorno a la «forma apriórica del mundo»). (En verdad el *pathos* «crítico» del criticismo se determina esencialmente por el carácter *inmanente al mundo*, de su explicación del mismo: el rechazo de un conocimiento de «las cosas en sí», etc.).

La cuestión fundamental de la fenomenología, que está a medio camino de muchos planteamientos unidos a problemas tradicionales, y en la cual se manifiesta clara-

mente su radical oposición al criticismo, se puede formular como la pregunta por el *origen del mundo*. La indefinición y apertura (*Offenheit*) de esta formulación, que todavía dejaremos así en un primer momento, muestra, a través de la profusión de significaciones oscilantes y de los ecos de tales significaciones, el carácter elemental de esta pregunta. Es la eterna pregunta humana por el comienzo (*Anbeginn*), a la cual responden a su manera, el mito, la religión, la teología y la especulación filosófica. El mundo, en la problematicidad y enigmaticidad de su ser, es comprendido mediante una retro-relación (*Rückbezug*) a una causa «trascendente al mundo», un fundamento del mundo, Dios, etc. La orientación de los conceptos «metafísicos» fundamentales, que deben expresar la relación entre el mundo y su fundamento, es hacia relaciones intramundanas (*innerweltlichen*) de ente a ente; por ejemplo: de fundamento a consecuencia, de producción a producto, de apariencia a algo oculto, etc., y suministra al escepticismo las armas para la crítica en que por cierto bien está que perezcan (*untergehen*) los sistemas metafísicos, pero no así el problema que los penetra. Al destruir la crítica las formas ingenuas de respuesta al problema del origen, descubre ella cada vez más el carácter problemático del mismo. El primer asunto de una fundamentación de la filosofía es la aniquilación de la metafísica dogmática. La crítica puede, sin embargo, ir tan lejos como para impugnar en general la posibilidad de un conocimiento del mundo en relación a un fundamento «trascendente» de éste y reducir el problema de la filosofía a un conocimiento inmanente del mundo: sea en la forma positivista ingenua de la fijación (*Fixierheit*) al ente, o a la manera de un retorno a los supuestos apriorísticos del ente.

En la cuestión fundamental de la fenomenología de Edmund Husserl han conformado una íntima unidad los motivos que en la historia de la filosofía se contrarrestan mutuamente: el problema que hasta ahora se ha presentado sólo bajo la forma de especulación será asido en su sentido central y, empero, transmutado simultáneamente mediante una radicalización de la crítica. La pregunta por el origen del mundo no puede ser planteada en la ingenuidad, que todavía considera el mundo como la totalidad (*Allheit*) de las cosas que son en sí, que debe conducir necesariamente a una metafísica dogmática, vale decir, a una metafísica que explica el ente mediante el ente. La superioridad de la tendencia crítica de la filosofía sobre toda metafísica dogmática no consiste sólo en que destruye la ingenua situación de planteo de la misma, y señala la inaplicabilidad de conceptos ónticos y relacionales de ser a una dimensión «trascendente al mundo» (por ejemplo ¡«uso inmanente de categorías!»), sino más bien en que desarrolla un problema previo. Antes de que pueda el ente devenir problema en el origen de su ser-tal (*Daâ-Sein*), de su facticidad, debe por cierto comprenderse *qué* es el ente en general. El «criticismo» que, a su manera, responde a este problema mediante el develamiento constructivo de los presupuestos de sentido «trascendentales» de la «esfera de sentido fundante», no va más allá en este punto de plantear la pregunta por

el origen como un problema *teorético*. Mientras que con esto se aquieta por lo tanto su problemática de la interpretación del *sentido* del ente, ve la fenomenología su planteamiento decisivo del problema en la pregunta por el origen del mundo, la que sin embargo mantiene radicalmente libre de toda concepción ingenua (precrítica) del ser. Si la metafísica dogmática plantea su movedizo problema fundamental como pregunta por el origen del *ente*, la fenomenología, en cambio pregunta por el origen del *mundo*. Esto quiere decir: pone en cuestión la unidad del ente y la forma del mundo (*Weltform*), el nexo de lo «fundado» y la «esfera fundante» (en la terminología de Zocher). Si el criticismo objeta con razón a la metafísica dogmática el que aclare el ente mediante el ente sin haber problematizado el ente en general, es decir, sin haber preguntado por las condiciones de posibilidad de su donación, así también se caracteriza la filosofía crítica —en la perspectiva de la fenomenología— por rechazar, junto con la metafísica dogmática, el *problema* que la mueve, como una explicación de lo intramundano (del ente) mediante la forma del mundo (*Weltform*), por lo tanto como una filosofía por principio *mundana*.

La fenomenología, así determinada en vistas de su problema central, formula la pretensión de realizar una comprensión filosófica del mundo que sobrepasa a todas las formas mundanas (*welthaften*) del explicar, del hacer inteligible, del fundamentar, etc.: intenta hacer comprensible el mundo hasta el fundamento último de su ser, en todas sus determinaciones reales o ideales. Aspira a un conocimiento absoluto del mundo. La *hybris* de esta pretensión parece colocar ala fenomenología a la par con los sistemas especulativos de la filosofía tradicional, los que a pesar de la grandeza de los esbozos sistemáticos han fracasado siempre ante la tarea de justificar sus tesis especulativas. Como quiera que deba definirse a partir de la fenomenología la esencia de la especulación filosófica, el hábito teorético de la fenomenología misma no es de manera alguna «especulativo»; antes bien, quiere ella ser conocimiento absoluto del mundo en la forma de la «ciencia rigurosa». Esto no significa ni un hacer de la metafísica especulativa una ciencia positiva (*Verwissenschaftlichung*), un manejo de los problemas con métodos «científicos» (donde el concepto de ciencia permanece orientado hacia las ciencias mundanas), ni una determinación «especulativa» de la cientificidad del conocimiento filosófico, el planteo de una capacidad especial de conocimiento. Esto sólo significa: que la fenomenología, en lugar de plantearlo en la forma doctrinaria de la creencia o de la conjetura especulativa, hace al «fundamento del mundo» *objeto de una experiencia y un conocimiento teoréticos*, que lo hace a él mismo accesible, lo muestra, lo hace ver, lo legitima en una metódica genuina; con otras palabras, la fenomenología sólo vive en el *pathos* de la investigación. Pero, lo que aquí signifique «objeto del conocimiento», «señalar», «legitimar», etc., sólo puede ser comprendido en el recorrer el camino de acceso a la dimensión del origen del mundo. De ningún modo pueden ser simplemente trasladados a la esfera de problemas de la fenomenolo-

gía los métodos de conocimiento y legitimación dirigidos al ente mundano, de modo que la teoría «trascendental», en sentido criticista, de la posibilidad del conocimiento, pudiese jugar un papel de fundamentación de la experiencia específicamente fenomenológica. Si la fenomenología desea ser «ciencia», tiene por cierto esto todavía el sentido formal de un poner como meta una conexión unitaria teórica de su «saber»; pero simultáneamente significa primariamente una transmutación de *la idea de ciencia*: en la medida que ella realiza, en el conocimiento *del mundo a partir de su origen*, un saber que por principio sobrepasa todas las formas del conocimiento mundano (también el conocimiento de la esfera de sentido que le es previa a toda experiencia), concibe la fenomenología un *nuevo concepto* de ciencia. En tanto que el concepto tradicional «universal» de la ciencia está por principio unido al conocimiento «inmanente al mundo», la fenomenología «amplía», por decirlo así, con la realización de un conocimiento «trascendente al mundo», el concepto de ciencia. El conocimiento fenomenológico del «origen» no está, por decirlo así, *al lado* de las ciencias mundanas y no está incluido con ellas en un «concepto superior» común de «ciencia general», sino que, en un sentido definido, es *previo* a todo conocimiento mundano. En tanto que en el conocimiento trascendente al mundo, el «fundamento» absoluto —de todo aquello que se llega a conocer en la ciencia inmanente al mundo mediante la experiencia (ciencias positivas) y «construcción» (v.g. filosofía trascendental crítica)— deviene el campo temático de una experiencia legitimadora e interpretadora, la ciencia rigurosa de la fenomenología «funda» en un sentido radical, no en uno mundano orientado a las relaciones de fundamentación entre las ciencias, a todas las ciencias mundanas en general. Si, por lo tanto, la fenomenología parece tener en común con el criticismo, el que sólo mediante la filosofía pueden ser fundadas, en sentido último, las ciencias positivas, hay sin embargo justamente aquí una diferencia fundamental. Allí se trata de una relación de fundamentación inmanente al mundo, entre la filosofía, entendida como el descubrimiento constructivo de la esfera de sentido fundante de toda realidad (el ente) y las ciencias positivas ingenuamente relacionadas con el ente; aquí se plantea una relación de fundamentación entre una filosofía que conoce *el origen del mundo* y todo el conocimiento mundano en general. La fenomenología formula con esto también la pretensión de ser fundamentadora de todo conocimiento de toda esfera de problemas, con los cuales se relaciona el criticismo a su manera.

¿Cómo puede, empero, legitimar ella esta pretensión? ¿Cómo puede ella con pleno sentido preguntar allende el mundo y responder a la pregunta por el «origen» —no dado, por el legendario tema de la teología y la especulación, con un conocimiento teórico? En una oposición radical a toda metafísica especulativa y fideísta, constituye la fenomenología *un método de conocimiento* que conduce al origen mismo del mundo y lo hace el objeto temático de un saber posible. Este método, esta vía de conocimiento, que caracteriza en lo más hondo el peculiar carácter de la fenomenolo-

gía¹⁴ es el de la reducción fenomenológica». Ella es la totalidad sistemática de conocimientos fundamentales mediante la cual «trascendemos» el mundo, por lo tanto el horizonte abarcante (*umgreifenden*) de la toda problemática del conocimiento somos retro-conducidos hacia el origen trascendente al mundo.

Pero la oposición de la fenomenología a la metafísica dogmática no consiste sólo en la forma *teorética* de su trascender al mundo, sino que ella tiene una *dirección que es distinta* por principio. Mientras que la metafísica dogmática (como creencia o especulación) conviene con la filosofía crítica en el planteamiento de principio de la relación entre el mundo y el fundamento del mundo, con la excepción de que la una sostiene lo que la otra niega: a saber, coinciden, en el planteamiento (*Ansetzung*) de la relación originaria como un lazo «trascendente» entre el mundo por un lado y el fundamento del mundo por otro, la fenomenología sobrepasa, justamente por aprehender el *problema* teoréticamente, el planteamiento «trascendente» (orientado hacia relaciones ópticas) y determina la relación, entre el origen del mundo y el mundo, como «trascendental»; vale decir, el trascender-al-mundo, que acontece en la ejecución de la reducción fenomenológica, no conduce desde el mundo hacia fuera, allende el mundo, hacia un origen separado de él (unido sólo mediante una relación), como un algo otro, sino que el trascender fenomenológico del mundo es como la apertura de la subjetividad trascendental simultáneamente con la *retención del mundo* en el universo descubierto del «ser» absoluto. El mundo permanece «inmanente» a lo «absoluto», más bien es descubierto como yaciendo (*liegende*) en lo absoluto. Por lo tanto, en la reducción fenomenológica no se trasciende sin más el mundo, sino sólo la *limitación* de toda «actitud natural», la que ve simplemente al mundo como el universo del ente, en el cual surgen las filosofías mundanas y al cual están todavía atadas al plantear especulativamente un origen «trascendente» del mundo. El movimiento de conocimiento, que acontece en la reducción, es un paso que trasciende (desde el mundo a la «subjetividad trascendental»), pero por principio dentro de la unidad de lo absoluto, como lo que conocemos, en el tránsito mediante la filosofía fenomenológica, en que lo conocemos como «devenir constitutivo» del mundo a partir de los orígenes de la vida «trascendental». Así como el mundo es lo que es, a partir de su origen, así es este mismo lo que es, por su relación con el mundo. Conocer el mundo en el retroceso a una «trascendencia», que una vez más, justamente, lo *retiene*, significa realizar un conocimiento *trascendental* del mundo. Sólo en este sentido es la fenomenología «filosofía trascendental». En la diversidad de la significación de este concepto se hará notoria la diferencia

¹⁴ No existe fenomenología que no pase por la reducción. Lo que se quiera designar a sí mismo como fenomenología renunciando a la reducción es, por principio, una filosofía mundana, es decir, «dogmática» (en sentido fenomenológico).

radical entre el criticismo y la fenomenología. La problemática del conocimiento del criticismo es determinada esencialmente por el trascender (*Transzensus*) del ente (respecto del conocimiento óntico) hacia el *sentido* del mismo; hacia los lazos (*Bezüge*) aprióricos, entre la «apercepción trascendental» y las valideces teoréticas («trascendentes») que posibilitan la donación del ente, por lo tanto mediante el tránsito del ente intramundano hacia la forma apriórica del mundo. El sentido de la «filosofía trascendental» crítica permanece, pues, completamente determinado como inmanente al mundo. El problema fundamental de la fenomenología, por el contrario, envuelve un trascender (*Transzensus*) de una dirección de sentido completamente distinta: un trascender (*Transzensus*) más allá del mundo, y no sólo más allá del ente intramundano; verdad es que no hacia un «absoluto» allende el mundo, como la metafísica especulativo-dogmática, sino en tanto que retoma (*zurücknimmt*) al mundo, *teorética* y expresamente, en la profundidad del absoluto, en la que yace él en sí oculto *antes* de la reducción fenomenológica.

De intento hemos utilizado hasta ahora conceptos masivos, para exponer la diferencia decisiva entre criticismo y fenomenología en relación al *problema fundamental* de la filosofía respectiva. Debido a que, justamente, esta diferencia fundamental queda oculta por la determinación homonímica de ambas como «filosofía trascendental», es que es necesario, en primerísimo lugar y con conceptos bastos y brutales, dejar de lado este encubrimiento. Estas indicaciones formales no deben pues ser entendidas como determinaciones del sentido de la fenomenología, sino sólo como indicadores de las direcciones en las cuales se conseguirán las verdaderas determinaciones. Ni tampoco éstas se conseguirán mediante consideraciones sobre la fenomenología (sobre su objetivación literaria) sino sólo a partir de ella misma, en un verdadero aventurarse en el problema fundamental que, tras todos los análisis, la impulsa. Por mucho que contradiga al espíritu de la fenomenología el plantear una caracterización general, antes de los comienzos del trabajo analítico, no se puede dejar de lado, por rechazar una imputación, la precedente indicación del sentido fundamental.

Por indefinido y formal-vacío que pueda ser el vistazo a la íntima esencia de la fenomenología, permite conocer que la diferencia entre el criticismo y la fenomenología se da respecto al *problema fundamental* y por lo tanto a la *idea de la filosofía*. En tanto la diferencia alcanza, de este modo, su más extrema agudeza y su profundidad fundamental, y ambos filosofemas son puestos en una oposición extrema, se destruye el supuesto, que constituye el fundamento general de la crítica y que queremos rechazar aquí. La raíz de la mala comprensión de la fenomenología se presenta como la inadmisible identificación de la problemática criticista y la fenomenológica. Esta dudosa equiparación no es tanto una comprobación expresa de la identidad (*Selbigkeit*) del problema fundamental, como una suposición implícita, pero que se documenta en las interpretaciones temáticas de las concepciones fundamentales, centrales, de la fenomenología: la doctrina de la «reducción fenomenológica», así como también la de la «constitución trascendental»; ambas experimentan así una mala comprensión de principio si se establece un parentesco entre ellas y los métodos y teorías criticistas. Y serán mal comprendidas de una doble manera: en primer lugar en tanto son valoradas

positivamente por el criticismo como «planteamientos auténticamente criticistas», y también, sin embargo, en tanto son juzgadas negativamente como «aberraciones». Si preguntamos por la razón del mal entendido, preguntamos por un motivo por el que la crítica criticista, a pesar de un estudio intensivo de los textos fenomenológicos pudiera retro-referir la reducción fenomenológica, como asimismo la doctrina de la constitución trascendental, a la propia problemática (criticista) fundamental. Ahora bien, encontramos un motivo en la evanescencia (*Verdecktheit*) del problema fundamental que mueve a la fenomenología. Si siempre es comprensible una teoría filosófica en vista al problema que desea dominar teóricamente, con tal que el *motivo* de la construcción de la teoría sea patente, la fenomenología conlleva desde la partida una cierta «incomprensibilidad» (*Unverständlichkeit*), justamente porque no puede ser entendida, por principio, en relación a los problemas mundanos, es decir a las cuestiones dudosas que se yerguen en el horizonte de la «actitud natural». Su problema fundamental está oculto de tal modo que, no estaría de alguna manera ahí, como un problema intranquilizante *antes* de la teoría fenomenológica, y su carácter inquietante exigiría el conocimiento filosófico, sino que surge como problema en y mediante la reducción fenomenológica, que es ya el primer paso hacia su dominio. Sólo en el trascender del mundo puede acontecer el esbozo del problema «trascendental» del mundo. Así pues la filosofía fenomenológica no puede ser subordinada a ningún problema mundano como ocasión motivadora. Permanece por esto expuesta al peligro que —en lugar de entregarse al, en un primer momento inmotivado, movimiento de conocimiento de la reducción— desde un principio se la aplique a una problemática mundana, para comprenderla por esto, de una vez por todas, como motivada. Si se ha subordinado la fenomenología a la cuestionabilidad propia (*beheimateten*) del horizonte de la «actitud natural», por ejemplo, a la pregunta por la posibilidad del conocimiento (como pregunta por los supuestos de validez teórica), no sólo se habrá errado así su carácter general de principio, sino también el sentido de todos los métodos especiales de conocimiento de la fenomenología. Pero no sólo la evanescencia (*Verdecktheit*) del problema fundamental de la fenomenología facilita en cierta manera una incomprensión, sino además los correspondientes planteamientos de problemas, de los cuales puede partir la filosofía fenomenológica. En múltiples maneras puede ella ser enlazada con problemas mundanos; sea como teoría del conocimiento, como doctrina de la ciencia, como ontología, como tema de conciencia de sí (*Selbstbesinnung*) universal, etc., para *transmutar*, radical y finalmente todos estos problemas mundanos, mediante un desembocar en la reducción fenomenológica. Pero por principio la fenomenología no reconoce a sus propios inicios (*Ausgängen*) mundanos de los problemas, el carácter de reflexiones filosóficas. La filosofía fenomenológica comienza sólo con la «reducción». La evanescencia del problema fenomenológico fundamental, a una con la donación mundana de los problemas del planteamiento (*Einsatzprobleme*) hace nacer la opinión de que la fenomenología sería determinable en relación a los planteamientos (*Einsätze*) con ocasión de los problemas mundanos más o menos casuales. La crítica de la fenomenología ejercida por el criticismo yerra su «objeto» y es, en el más verdadero de los sentidos, carente de objeto, porque antepone su propia problemática como motivo, porque no soporta la extraña «gratuidad» («*Unmotiviertheit*») de la fenomenología y con esto la rebaja al nivel de una filosofía mundana. El rechazo de esta crítica sólo puede hacerse aquí mediante indicaciones. Debemos intentar, expresamente, liberar de las interpretaciones erróneas, las dos ideas sistemáticas centrales y fundamentales

de la fenomenología: la doctrina de la reducción y la doctrina de la constitución, que en un doble respecto (en un enjuiciamiento elogioso y condenatorio) padecen en la crítica criticista. Puesto que no podemos presentar aquí, ni siquiera a partir de su cumplimiento inmediato las teorías fenomenológicas, sino que forzosamente debemos *hablar sobre* ellas, ganamos, con el vistazo preciso al *problema fundamental* de la fenomenología (como pregunta por el origen del mundo), una cierta, aunque crepuscular, claridad, en la cual se perfilarán los oscuros conceptos fenomenológicos de «reducción» y «constitución». ¿No nos contradecemos con esto? ¿Podemos dar por anticipado un *motivo* para la reducción, a saber el problema del «origen del mundo»? Si ponemos por obra (*vollziehen*) la fenomenología, es decir recorreremos verdaderamente su camino de conocimiento, no tenemos ningún problema mundano predado que nos motive. El problema del origen del mundo, como se presenta en la teología y la filosofía especulativas, no motiva, en esta forma, la pregunta fenomenológica fundamental. Más bien desestima la fenomenología estas formas como formas mundanas del auténtico problema del origen, formas que sólo puede reconocer como «anticipaciones simbólicas». Si por lo tanto *antes* de la ejecución de la reducción el problema fenomenológico fundamental simplemente no existe, sino que más bien en primerísimo lugar se constituye en y por la reducción, así se puede por cierto, en un hablar *sobre* la fenomenología, indicar por adelantado —aunque en forma completamente vaga y provisoria— el problema que la mueve, justamente porque todo hablar *sobre* la fenomenología presupone el camino recorrido. Por sorprendente que pueda parecer, una filosofía cuyo *pathos* se define por el rechazo a todas las osadas, demasiado osadas construcciones de sistemas y por la inexorable exigencia de estricta científicidad; por sorprendente que parezca caracterizar una tal filosofía como el conocimiento del origen del mundo, no significa esto sin embargo, vindicar para la fenomenología un ulterior carácter «metafísico», sólo es una expresión sintética para la totalidad de los conocimientos, que es posibilitada mediante la reducción, de la «filosofía trascendental» fenomenológica.

La interpretación que la «reducción fenomenológica» experimenta en la crítica criticista es falsa en un doble respecto. En primer lugar la reducción es planteada como el método para alcanzar la «esfera fundante», como teniendo, por lo tanto, la misma dirección de los pasos abstractivos que conducen al criticismo a la concepción del «yo teórico-cognoscitivo». Aunque se admite una diferencia de método, por lo menos se determinará como la misma la temática a la que conducen los diferentes métodos; la «apercepción trascendental» (el yo teórico-cognoscitivo) será equiparada con el «yo trascendental». Eso implica identificaciones más amplias: la «actitud natural» se interpretará como la actitud cognoscitiva positiva (la actitud hacia el ente), el tránsito desde ella hacia la «actitud trascendental» —al pasar por alto la diferencia esencial en el concepto de lo «trascendental»— será mal interpretado como tránsito hacia los supuestos «trascendentales», en sentido *criticista*, de la posibilidad de conocimiento positivo (hacia el modelo «lógico-trascendental» del objeto del conocimiento). La «irrealidad» del yo trascendental en Husserl se malinterpretará una vez más en relación con el concepto criticista de lo «irreal», se equipará por lo tanto con la *forma pura*. La *epoché* fenomenológica sería, como desconexión de lo real, una metódica para poner al descubierto los supuestos irreales de lo real mismo. En tales «interpretaciones» se constituye, para el juicio del crítico, «el planteamiento auténticamente crítico de Husserl». En verdad, no existe en absoluto un tal planteamiento en Husserl. E igualmente errónea es la

supuesta «degeneración del planteamiento crítico». En opinión del crítico degenera Husserl la concepción trascendental de la capacidad de relación (*Bezogenheit*) del ente en general con la forma teórica de la capacidad de conciencia (*Bewusstheit*) en general, en una dependencia de los objetos de la «experiencia exterior» de la esfera de la inmanencia¹⁵; desvía, en último extremo, el «idealismo trascendental» hacia un idealismo subjetivo. La *epoché* fenomenológica, que en sí sería muy apropiada para desconectar el ente en general (por lo tanto el ente inmanente y el trascendente) y mediante ello poner en evidencia la esfera de sentido (la «esfera fundante»), la única que posibilita el ente en general, sería en Husserl un método para la desconexión del ente trascendente y alcanzar la «región de la conciencia». El que la reducción fenomenológica no es ni un método para la puesta en descubierto del *a priori* de validez «trascendental» (en sentido criticista), ni un método para la obtención pura de la «inmanencia» humana, que es mundana, el que el *ego*-trascendental accesible en la reducción no es ni la forma pura del yo, que es principio egológico (*Ichprinzip*) ni es idéntico con el yo que es en el mundo (que es el objeto empírico de la autoexperiencia y también de la psicología); que a través de la reducción no se puede poner el fundamento ni de una «filosofía trascendental» criticista ni de una filosofía de la inmanencia subjetivista dogmática — esto queremos intentar mostrar en una concisa aclaración de la reducción. Para eso se debe en primer lugar comprender los malentendidos partiendo de los motivos, que pueden fundarse en la exposición demasiado concisa de la reducción en las *Ideas*.

Toda aclaración de la reducción fenomenológica, aún por esquemática que sea, se ve ante la dificultad casi sin salida, de cómo tener que hablar de ella en la forma de una actividad de conocimiento (*Erkenntnishandlung*) continua y posible, accesible desde un principio en el horizonte de nuestras posibilidades humanas, cuando en verdad ella no presenta de ningún modo una posibilidad de nuestra existencia (*Dasein*) humana. El desconocimiento (*Unbekanntheit*) de la reducción es por lo tanto no sólo fáctico, sino que es un desconocimiento de su posibilidad. Aunque también decimos de una forma de conocimiento difícil, que yace lejos del conocimiento cotidiano (por ejemplo, del conocimiento físico), que todo hablar sobre él presupone su *ejecución* (justamente porque no pertenece a la familiaridad cotidiana de nuestro conocer y experimentar), aún así no significa una aclaración de la reducción sólo una apelación a la ejecución, sino que es la exigencia imperativa de una ejecución, que nos coloca más allá del horizonte de nuestras propias posibilidades, que nos «trasciende» en nuestras posibilidades humanas. La gratuidad (*Unmotiviertheit*) de la reducción fenomenológica (vale

¹⁵ Como motivo especial (junto a la tendencia general intuitivo-ontológica) señala Kreis la fijación (*Festhalten*) de Husserl en conceptos cognoscitivos precríticos: mientras Husserl, para él abiertamente, renuncia al conocimiento de lo trascendente y sostiene una constitución trascendental-criticista, intenta, sin embargo, salvar el concepto de conocimiento precrítico para una esfera del ente y este conduce a una posición absoluta (*Absolutsetzung*) de la esfera de la «inmanencia».

decir, el no tener ningún problema mundano como verdadero motivo) es asimismo expresión del peculiar «desconocimiento» (*Unbekanntheit*) de la reducción. La reducción debe ser ignorada porque no puede, en modo alguno, presentarse dentro de la «actitud natural», por cuanto ella es precisamente la negación de la misma; recién en el trascender del mundo será ella cognoscible en sí misma en su «motivación *trascendental*». Esto quiere decir: la reducción se presupone a sí misma y, por cierto, de modo tal que sólo ella abre la dimensión del problema en relación a la cual funda una posibilidad de conocimiento teórico. Esta extraña paradoja del comienzo de la filosofía se expresa en la confusión de principio en que cae todo intento de exponer la reducción fenomenológica. Ignorada (su posibilidad) e inmotivada, también es *falsa* de una peculiar manera toda exposición de la reducción fenomenológica. Esta falsedad tiene su causa en el *planteamiento mundano* de la exposición, es decir, en el planteamiento en el terreno de la «actitud natural» que, en la realización de la reducción, será, justamente, abolida. De este modo aparece, por de pronto, la reducción fenomenológica como una teoría determinada, como una teoría junto a otras, que, a su manera, responde a la problemática filosófica, en la que, nosotros, como hombres filosofantes, nos encontramos desde siempre en la cuestionabilidad del mundo. En verdad, sin embargo, no estamos de ningún modo desde ya, desde el comienzo, en la problemática de la filosofía (justamente como debe ser entendida desde la fenomenología) sino que más bien estamos, en un sentido completamente radical, *fuera de ella*. En tanto existimos en la actitud natural, el problema de la filosofía no sólo es «desconocido», como no dado fácticamente, sino que es inaccesible: pertenece a la esencia de la actitud natural la *reserva* (*Verschlossenheit*), frente a la dimensión de lo «trascendental», el estar prisionero en el mundo (*das Verfängensein in der Welt*). El problema filosófico de la fenomenología no es un problema que pueda exponerse en el ámbito de la actitud natural, la introducción a la filosofía se presenta como el *exemplum crucis* del *salir* hacia afuera de ella, que se plantea en la actitud natural. Con otras palabras, la «falsedad» de la exposición que se plantea (*einsetzende*) se suprime a sí misma en la ejecución, todas las determinaciones primeras de la reducción deben, por principio, ser dejadas atrás. Y esto, una vez más, significa: la verdadera teoría de la reducción no puede ser planteada de ningún modo desde ya en su comienzo, las primeras determinaciones provisorias, y en un sentido necesario, «falsas» del estadio de planteamiento (*Einsatzstadium*) de la reducción, no deben ser entendidas como la teoría definitiva de la metódica reductiva. Aquí justamente se encuentra el motivo de los malentendidos más extendidos sobre la reducción. En lugar de someterse realmente (*anheimgeben*) al movimiento de conocimiento del método fenomenológico fundamental, que en su ejecución va más allá de las determinaciones ligadas al planteo en la actitud natural, se permanece detenido en las explicaciones de la exposición provisorias y se llega finalmente a interpretaciones que hacen de ella un retroceso a las condiciones de posibili-

dad del conocimiento o a la esfera de la inmanencia psíquica. La presentación de la reducción fenomenológica en las *Ideas*, a la cual se remite generalmente la crítica criticista, es todavía, como la primera objetivación literaria, en el más grave sentido, «limitada» y «ligada a su planteamiento» (*Einsatzgebunden*). No es tan fácil reconocer, en la forma sencilla de la introducción la radical nueva forma del sentido del problema esbozado por vez primera, la presentación es, aquí, en un sentido muy extremo, un llamado a la ejecución. A esto se agrega todavía la especial intención que guió a Husserl en la redacción de las *Ideas*: por mucho que acentúe, que se trata aquí de una ciencia por principio nueva, carga sin embargo el acento en una multitud de análisis intencionales concretos; que aquí de hecho pueden ganarse conocimientos e intelecciones (*Einsichten*) completamente nuevos, que se abre aquí una nueva temática de investigación —mostrar esto era su interés primario. Confiando en que la ejecución posterior (*Nachvollzug*) de los análisis presentados (no la mera lectura) procura la disposición de poner en movimiento la reducción fenomenológica de manera auténtica, pudo darse por satisfecho con la exposición primera y provisoria de la reducción. Esta exposición no es hoy todavía, esto debe acentuarse decididamente, falsa, en el sentido de «errónea», sino que solamente posee la inevitable falsedad que tiene toda primera exposición de la reducción, es decir, apela a la ejecución superadora de ella.

En permanente relación a la exposición hecha en las *Ideas*, queremos ahora destacar algunos momentos esenciales de la reducción, con la intención de mostrar lo desahogado de la interpretación criticista. La toma de conciencia fenomenológica fundamental (*Fundamentalbesinnung*) será por de pronto introducida en las *Ideas* como una modificación universal de la tesis general de la actitud natural. Al hacer esto no se desarrollará, sin embargo, el concepto de actitud natural en su significación completa y más profunda, sino se explicitará sólo, por así decirlo, en el momento más fácilmente comprensible. Lo reducido de la analítica de la actitud natural proporciona, una vez más, motivos para incomprendimientos de la reducción. Y a pesar de ello no puede, en el comienzo, desarrollarse y desplegarse completamente el concepto de «actitud natural», porque justamente este concepto no es en absoluto un concepto mundano de algún modo predado, sino uno «trascendental». Estamos en la actitud natural, en ella estamos sumidos (*verfangen*) y presos (*befangen*), y no podemos libramos (*abheben*) de ningún modo de ella, sino rompiéndola. Pero esta ruptura es justamente la reducción fenomenológica. Una verdadera interpretación de la existencia humana supone, pues, de este modo la limitación (*Befangenheit*) que forma parte en forma esencial de la actitud natural; supone esta interpretación, la huída reductiva de esta limitación. La descripción de la actitud natural, ejecutada antes de la reducción, se lleva a cabo en su mismo terreno y sólo tiene el sentido de preparar el planteamiento fenomenológico del problema. La delimitación (*Abhebung*) de la actitud natural, provisoria e inapropiada, mediante un momento fundado en ella: el carácter tético general de nuestro lazo mun-

dano con el ser (sea teórico o práctico), la hace aparecer (a la actitud natural)¹⁶ como una *actitud temática*. Podría uno sentirse tentado a equipararla con la actitud directa de nuestro vivir-en-el-mundo o con la actitud positiva ante el ser en general (objetos de la experiencia interior y exterior), de modo que un cambio de esta actitud pudiera significar o una temática reflexiva consecuente o un viraje hacia los supuestos aprióricos del ser. Ambas interpretaciones de la actitud trascendental (en el sentido de la fenomenología) defendidas por la crítica criticista, tienen quizás su motivo en una aprehensión errónea de dicha «actitud», contra la cual se dirige, suprimiéndola (*ablöst*), esta (actitud)¹⁷ trascendental. En verdad, sin embargo, no es la actitud natural en absoluto una actitud que pudiera ser canjeada por la tematización psicológica de la inmanencia o por la actitud filosófica de conocimiento del criticismo. Antes bien, permanecen por principio todas las actitudes del hombre *dentro* de ella. La descripción de Husserl, que se plantea en un primer momento dentro de la actitud natural, pone al descubierto, con el primer movimiento, el carácter de creencia de nuestra experiencia humana del mundo; por lo tanto, su planteamiento es aparentemente psicológico. El mundo, del cual sabemos y en el cual nos sabemos, nos es dado como un *universo de valideces*, nos es dado en una creencia universal en el mundo, en el interior de la cual todas las posiciones de ser singulares de la experiencia se unen (para configurar) la «tesis general de la actitud natural», la tesis fideísta de la realidad del mundo. Esta creencia del hombre en el mundo no será objeto, por cierto, de un trabajo explícito, no será tomada como la apercepción del mundo concreta y fluyente, en los componentes (*Bestände*) que se despliegan al modo de esta creencia lo que es por cierto, una imprescindible tarea para que se ejecute la reducción, sino que se determinará como la esencia de la actitud natural. Entender lo que en verdad sucede con esto es *decisivo* para la apropiación del verdadero sentido de la reducción. La aclaración de ella que se plantea en la actitud natural caracteriza su esencia como estar-en-la-fe-del-mundo (*das Im-Weltglauben-Stehen*). La pregunta es ahora, qué encierra verdaderamente esta determinación. Ya dijimos que el problema de la introducción fenomenológica a la filosofía consistiría en la paradoja de plantear salir de la actitud natural desde dentro de ella. ¿Entraña la mostración de su esencia un principio de una posible salida? En primer lugar, el estar-en-la-fe-del-mundo significa el estar del *hombre* en la creencia del mundo, esto quiere decir que el hombre es el sujeto, el cual en su vida intencional (*meinen-de*) en el mundo y encerrado en ella se sostiene válidamente como hombre, y esto en una multiplicidad de formas. Son necesarias extensas investigaciones intencionales para poder comprender, en su estructura interna, el ser-para-nosotros-del-mundo, esta

¹⁶ El paréntesis no está en el original en alemán (N.d.T.).

¹⁷ *Ibid.*

inmensa y complicada estructura comprensible de validez en continua transformación. Debemos analizar no sólo las tesis de ser actuales y potenciales de nuestra experiencia como asimismo las adquisiciones de validez (*Geltungserwerbe*) y las componentes de intención (*Meinungsbestände*), que de allí proceden, sino sobre todo los múltiples *modi* de las aceptaciones de validez de la experiencia ajena, etc. No sólo pues se relaciona nuestra vida intencional en este respecto, con el ente trascendente, sino también con nuestro ser anímico mismo, con el ente inmanente y además no sólo con el ente (objetos) sino también con el horizonte del ente y finalmente con el horizonte universal abarcante de todo horizonte; es decir la tesis general no es una tesis del ser que transcurre junto a las experiencias singulares y se agregaría a ellas, sino la conciencia del mundo (*Weltbewusstsein*), universal, continua que se cambia a sí misma, cuyos contenidos fluyen (*inhaltlich strömend*), la continua apercepción del mundo. Ella es y permanece creencia en el mundo en el cambio de las apercepciones singulares e incluso aún en la ruptura de sus creencias particulares (*Sondernglauben*) (cambio del ser en apariencia), perseverando en sí continuamente mediante correcciones. Ahora bien, ¿es esta creencia en el mundo tomada en una tal amplitud de principio la que constituye la actitud natural?, ¿es este estar-en-la-fe-del-mundo el cumplimiento tético de la universal presunción del mundo (*Weltvermeinung*) del hombre? Sobre el terreno de la actitud natural la determinación de la misma plantea, por lo que toca a la creencia *intramundana* en el ser del mundo (el problema de si)¹⁸ la creencia en el mundo es la manera peculiar cómo un ente, el hombre, está en el mundo. Repetimos la pregunta: ¿es la creencia óptica (intramundana) en el mundo, la esencia de la actitud natural? ¿O es el planteamiento de la creencia intramundana en el mundo un intento de determinación todavía atado a un planteamiento inicialmente limitado («falso»), que sólo hará evidente su verdad cuando es puesta en movimiento? Que la creencia en el mundo, que el hombre cumple, está ella misma en el mundo, esto pertenece aún precisamente al contenido de esta creencia; denominarme a mí o a otro hombre, ello supone (*darin liegt*) ya saberse a sí mismo como siendo hombre entre los hombres y con esto, simultáneamente, saberse como siendo dentro del mundo y relacionado con él conscientemente. Ser-en-el-mundo y ser en la creencia de sí (*Selbstglauben*) como hombre son, inseparablemente, una cosa. Y de tal manera que, así como toda creencia en algo mundano singular, así también la creencia universal, la apercepción universal del mundo, es humana, por lo tanto, en el mundo, como vivenciar psíquico. Evidentemente la creencia en el mundo no se deja exponer siguiendo el hilo conductor de la intencionalidad de los actos singulares del hombre. En ellos encontramos en dirección «objetiva» lo presunto noemáticamente y en dirección «subjetiva» el presumir noético. En la creen-

¹⁸ *Ibid.*

cia en el mundo, sin embargo, el mundo no le es al hombre de este modo objetivo, como si frente a él se encontrase el mundo como una unidad de validez universal, sino que está el hombre mismo, en su presumir del mundo, incluido justamente en esta creencia, está rodeado por ella. Si se ratifica la primera, y necesariamente provisoria determinación de la esencia de la actitud natural, como creencia en el mundo (*Weltgläubigkeit*), como la fluyente apercepción universal del mundo (si se ratifica) también ella en el interior de sí misma, es decir, sobre el *suelo* de esta creencia misma, en ello lo decisivo es el despertar de un enorme asombro ante lo enigmático de esta situación. Tomarla como un hecho evidente, significa permanecer ciego para el primero de todos los enigmas, para el ser del mundo mismo, como el mundo que es, en primer lugar, el receptor del sentido y validez de ser que surge desde esta fluyente apercepción del mundo y esto con todo contenido imaginable, en el cual el mundo es siempre para nosotros. Naturalmente, esto vale para nosotros mismos y nuestro ser humano, que, simultáneamente, implica el ser del mundo —así como ser mundano (implica) ser humano. Porque con esto está ya ganado el conocimiento (*Hinblick*) fundamental, que en el paso de la determinación provisoria de la actitud natural a la auténtica, sólo se *transmuta* en uno más profundo.

Esta *transmutación* acontece, empero, en la ejecución de la *epoché* fenomenológica. Ésta no es, como desconexión de la creencia en el mundo, ningún poner-fuera-de-validez una creencia ya conocida como creencia, sino que es, en verdad, recién el propio *descubrimiento de la fe en el mundo*, el descubrimiento del mundo como un *dogma trascendental*; con otras palabras, la *epoché* hace por primera vez accesible la creencia en el mundo en la profundidad originaria, en la que debe ser ella puesta entre paréntesis, para ser, como «fenómeno» tema de la fenomenología. La intelección (*Einsicht*) de esta conexión principal es de la más grande importancia para la comprensión de la reducción. La *epoché* no es una inhibición mundana de la creencia óptica, intramundana, en el ser del mundo, sino que, como el consecuente y radical poner-fuera-de-ejecución de la creencia en el mundo, es la desconexión de la creencia en el ejecutar humano de esta creencia, es decir, el poner entre paréntesis la autoaprehensión (*Selbstauffassung*) de la creencia en el mundo, mediante la cual él se apercebe a sí mismo como siendo en el mundo. Con esto no desaparece, sin embargo, la creencia en el mundo cuando el «hombre» mismo como una unidad de creencia (*Glaubenseinheit*), como una validez autoperceptiva, (*eine selbsapperzeptive Geltung*), cae bajo la desconexión, sino más bien recién ahora se descubrirá el verdadero «sujeto» de la creencia: el *ego* trascendental para el que el mundo (el sujeto intramundano y la totalidad de sus objetos) es un universo de valideces trascendentales. Desconectar la creencia en el mundo, en la profundidad de su originareidad trascendental, significa ejecutar la reducción fenomenológica. Se trata de guardarse aquí de un malentendido. La *epoché* trascendental no se ejecuta en algo así como dos estadios, el primero mediante la

desconexión de la creencia en el ser del mundo exterior y después a través de la desconexión complementaria de la auto-apercepción del sujeto de la creencia como hombre. Ni mucho menos tampoco en una ordenación inversa de estos estadios. Algo semejante significaría querer dar cuenta del mundo del universo de los objetos espacio-temporales, por medio de una operación de poner entre paréntesis, mediante una captación conjunta total de los actos de poner entre paréntesis, pensados como continuando *in infinitum*. El yo filosofante se mueve con esto en el proceso ideal de actos singulares de posibles vidas humanas en el mundo y lo continúa con la decisión universal de no admitir, para una «fenomenología», por decirlo así, como premisas, ningún resultado de esos actos. Se sigue de ahí, de manera natural el orden: poner entre paréntesis universal todos los actos o bien objetos del mundo exterior y luego poner entre paréntesis su propia existencia, después todos los actos reales (*wirklichen*) y posibles que lo relacionan consigo mismo como hombre. Pero aquí se pasa por alto que todo acto y su relación de validez con su objeto, como asimismo su operación (*Leistung*) supone ya el mundo universal espacio-temporal, como siendo continuamente y de antemano para mí, para el sujeto del acto (*Aktsubjekt*) que yo soy: en tanto que validez de ser al modo de horizonte co-consciente espacio-temporal del mundo, desde el cual el objeto singular correspondiente —al modo de la conciencia— será separado, llevado a la validez del ser, tematizado por un quehacer teórico o de otro tipo. En el sentido más amplio, todo acto de la vida de vigilia, en tanto que vida activa continua (*für alles wache Leben das fortlaufendes Aktleben ist*), es un tematizar y supone el «mundo predado» como suelo a-temático. Esto significa: la vida concreta real es una apercepción universal, continua y fluyente, que fluye como un substrato de motivación continuamente en cambio, de actos siempre nuevos, a partir del cual éstos sacan sus motivos y sólo así ellos son concretos y sus valideces (modificables) están también motivadas en ella.

La radical reflexión comprensiva trae esta vida concreta fluyente ante la mirada perceptiva. A pesar de su continuo cambio es unidad de una apercepción del mundo que restituye y preserva su creencia en el mundo (en auto-corrección continua mediante «tachaduras» de vanas «apariencias» y mediante la revalorización del ser-así [*So-seins*] singular en ser-otro [*Andersein*]). Aparecen a la vista las fundaciones (*Fundierungen*), las motivaciones de la vida de actos como arraigados en el permanente ser predado a modo de horizonte. Todas las afecciones, sin cuyo estímulo ningún cambio, ninguna comprensión, ni quehacer comprometido ni rendimiento (*Leistung*) pueden resultar, brotan de la apercepción predatora en su correspondiente *modus*. Todo lo que afecta tiene (*liegt*), desde siempre, sentido aunque en las *modi* de la determinación e indeterminación, de la familiaridad o de lo no familiar, en el horizonte de validez «mundo». En relación a esta apercepción universal del mundo, esta vida absolutamente concreta, que porta en sí total y concretamente el sentido del ser del mundo y en oposición a la *epoché* universal de la actitud natural (de todos los objetos singulares

aprehensibles), se hará por ende comprensible —una *epoché* que en su «carácter abstracto» («*Abstraktheit*») está todavía llena, en grado sumo, de presupuestos. Se hará pues comprensible la posibilidad de una *epoché* en verdad concreta, absolutamente universal: justamente aquella relativa al mundo siempre ya predado y con esto simultáneamente a todos los actos y rendimientos de actos (*Akteleistungen*) motivados y por motivar en él. En un radicalismo insuperable serán —y de un golpe— puesta entre paréntesis la apercepción del mundo absolutamente concreta, vale decir, la creencia en el mundo que hay en ella. Incluida en este poner entre paréntesis está la auto-apercepción permanente «yo-hombre» según su ser y su ser-así. *Eo ipso* son destruidos todos los actos singulares humano-naturales de la *epoché* —pero también su mundo predado, permanente subsuelo de validez. Mediante esta *reducción trascendental* ganamos también sin embargo, y sólo mediante ella, el fenómeno trascendental del mundo o bien la apercepción trascendental del mundo como fenómeno en sentido correlativo. Es la vida trascendental absolutamente concreta, en la cual el mundo y yo mismo como sujeto humano somos fenómenos ópticos. Entonces se abre ahora la dimensión de la pregunta por la vida absoluta como la última (vida) constituyente, en especial la pregunta por los actos rendidores (*leistenden*) de la vida, cuyos «resultados» pasan del *modus* actualidad a la inactualidad y con esto ingresan como «tradición» en el depósito fluyente: el mundo predado. Toda tradición yace conservada en el cambio de su ser-cada-vez (*Jeweiligkeit*). Por cierto experimenta este concepto, «tradición», al contrastarlo con el concepto natural de tradición, una nueva acuñación y exige nuevas formas de configuración (por ejemplo, trasmisión aperceptiva como *modus* de esta tradición viva).

Lo que ha surgido ante la mirada con la auténtica reducción trascendental es, en tanto que corriente de la vida absolutamente concreta, inaccesible por necesidad esencial, para todo posible experimentar y pensar de la vida humana en el mundo, de la vida en la «actitud natural». Esta vida tiene por principio y exclusivamente su método de acceso en la reducción trascendental. Con ella surge la apercepción trascendental del mundo absolutamente concreta como un fluir continuo en la *experiencia* —la nueva experiencia trascendental de nueva forma. Ahora debe abrirse una explicación experiencial de la infinitud de los rendimientos aperceptivos constitutivos, unidos y sintéticos y sobre este fundamento debe entrar en juego una nueva forma de pensamiento, principalmente eidético —que teoriza trascendentalmente. Todo lo que se manifiesta aquí sobrepasa el universo de todo lo que es familiar y no-familiar, de lo que es consciente e inconsciente en sentido psíquico-natural. Porque todo esto es accesible al método fenomenológico, en sí mismo y en la manera del origen de su sentido de ser mundano, por lo tanto pertenecientes al universo de problemas de la fenomenología.

Después de todo esto, sería erróneo tratar la reducción aquí en cuestión como una técnica espiritual presentable omnicomprendivamente y explicable en sus estructuras

(*Veranstaltungen*) —transcurriendo en la órbita psíquico-natural, que pudiera ejecutar sin más ni más, de acuerdo con la correspondiente instrucción, cualquier persona educada científicamente, como si se tratase meramente del «concepto natural del mundo» que hubiera que poner entre paréntesis, o bien como si se tratase de los actos de la vida teórica y práctica del hombre en el mundo como pudiendo ser puestos fuera de juego. En tanto que la *epoché*, por un lado, descubre al verdadero «sujeto» y la vida subjetiva de la cual surge la creencia en el mundo, esto es, retro-pregunta por una unidad de validez (el hombre) que yace incluso en la creencia del mundo; y en tanto que, por otro lado, con esto reconoce la limitación (*Befangenheit*) como tal del hombre y la rompe, la *epoché* configura el problema trascendental del mundo, el problema fundamental de la fenomenología. En el descubrimiento del mundo como un universo trascendental de validez, mediante la *epoché*, será posible por primera vez una problemática que no está ella misma sobre el *suelo del mundo*, es decir en la limitación mundana (*Weltbefangenheit*) de la actitud natural, sino que tiene el mundo «frente» a sí. La fenomenología pregunta de una manera reflexiva por el *ser del mundo* que está incluso en los planteamientos de problemas de la filosofía «instalada en la actitud natural» (*natürlich eingestellten*). Pero ella no pregunta cautiva (*befangen*) en el ser mismo del mundo, sino que pregunta por dicho ser del mundo en tanto que —reconociendo el ser del mundo como validez trascendental— se retro-relaciona con la «subjetividad trascendental», en cuya vida «vale» el mundo. Si la pregunta dominante de toda filosofía se puede determinar como conocimiento-del-mundo, pues vale esto también para la fenomenología, sólo que ella justamente expone un problema del mundo que pone en cuestión al mundo mediante un *preguntar más allá* del mundo por el mundo mismo. Liberándose, en el avance hacia el conocimiento, de todos los ingenuos conceptos del mundo, que (afirman que)¹⁹ el sentido del ser mundano es «validez» en su profundidad, por lo demás, permanentemente oculta, el planteamiento del problema (en la fenomenología²⁰) trasciende al mundo, en tanto éste será cuestionado en relación a la dimensión de la vida trascendental que por principio yace «fuera» del mundo. La pregunta por el ser del mundo se transmuta en la fenomenología en la pregunta por la esencia de la subjetividad trascendental, para la cual, en último extremo, vale el «mundo», en la cual se constituye en unidad de una apercepción universal la vida configuradora de la creencia en el mundo y en la cual, con su sentido de ser, el mundo acontece permanentemente.

Pero, ¿es el modo de plantear el problema de la fenomenología verdaderamente una transmutación del problema cosmológico fundamental de la filosofía? ¿Proporcio-

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ *Ibid.*

namos nosotros, de hecho, mediante la *epoché* una posibilidad desconocida hasta ahora de responder al problema del ser del mundo?, ¿no desconectamos justamente el ser? Con esto topamos con una importante indicación de la esencia de la *epoché* fenomenológica, que es tanto más necesaria cuanto que no sólo toca a las erróneas interpretaciones de la reducción por parte de los críticos criticistas sino también a los malentendidos generales extendidos que rozan una mala comprensión del *yo que ejecuta la desconexión*. En verdad debe concederse que la concisa presentación de la *epoché* en las *Ideas para una fenomenología pura y filosofía fenomenológica* no ha desarrollado en forma suficientemente diferenciada la estructura formal del mismo. ¿En qué consiste este malentendido? Aún cuando no se considere, como Zocher y Kreis, la *epoché* por una parte como el intento de desconectar el ente (la «realidad»), (que por lo tanto no la interpreta como «un auténtico planteamiento crítico»), o como desconexión de las tesis trascendentes de ser (degeneración del planteamiento crítico en una «filosofía de la inmanencia») —aún cuando se la aprehenda como universal (como desconexión del mundo)— siempre permanece la *epoché* mal interpretada desde la raíz: si se la interpreta como una *mera modificación de abstención* de la temática universal del mundo, de todos los actos de la vida natural en el mundo. De este modo cobra ella la faz de un desprendimiento y alejamiento de la temática existente *antes* de la *epoché*. Así pues, esto significa: en lugar de vivir en la creencia del mundo, la ponemos entre paréntesis, no ponemos ya más el ser, sino que lo dejamos en suspenso. Pero una tal descripción es todavía equívoca, la *epoché* parece ser un método para dejar de lado y desconectar una temática que ya le preexistía, por lo tanto un método de *apartamiento* y renuncia. Esto se expresa con fuerza en las aprehensiones de la interpretación criticista de la *epoché*: la *epoché* (es) erróneamente interpretada como puesta entre paréntesis de la «realidad», para retornar así desde lo real a los supuestos apriorísticos de la donación desde lo real —o como la puesta entre paréntesis de lo «trascendente», para mantener pura la esfera de la inmanencia psíquica. En tanto se identifique simplemente el yo que vive en la creencia del mundo y el yo que ejecuta la *epoché*, a saber, que se plantee que es el mismo yo el que primero practica la creencia en el mundo y luego la inhibe mediante la «puesta entre paréntesis», en tanto esto ocurra, no se comprende la reducción en su sentido fenomenológico-trascendental. La fenomenología no desconecta el mundo para apartarse de él y volverse a otra temática filosófica, sino que ella está situada, como filosofía, en la pregunta de qué sea el mundo; para conocer definitivamente el mundo, desconecta ella la creencia del mundo como apercepción universal de él. ¿Cómo empero se conocerá al mundo mediante la *epoché* como sentido del ser válido, como correlato de la creencia del mundo, dadora y predadora del mundo?, ¿no nos privamos, mediante la desconexión de la creencia en la cual es y «vale» permanentemente el mundo, de la posibilidad de saber lo que él es? Esta aparente aporía desaparece si hacemos problemática la «identidad» misma del yo-creyente-en-el-mun-

do y del yo-que-desconecta-la-fe-del-mundo. Esta identidad no es una mismidad del yo sencillamente actuante, que «hasta ahora» vivía en el ingenuo cumplimiento de sus tesis, y «de ahora en adelante» interrumpe su cumplimiento (ejecución), se mantiene en vilo, sino que es la peculiar *identidad de los tres yos (Iches)* de la reducción fenomenológica. En verdad no es la *epoché* una abstención «directa» de la creencia al modo como se cumple directamente creencia de la vida de la experiencia temática del mundo, sino que es —esto nunca puede ser suficientemente acentuado— un momento estructural de la *reflexión trascendental*. La *epoché* es *epoché* reflexiva, es decir es una abstención de la creencia del «espectador» reflexivo, el que «contempla» la creencia del mundo en la actualidad de su cumplimiento vital, sin *coefectuarlo*. En principio es, sin embargo, la reflexión trascendental distinta de toda actitud reflexiva natural. Toda reflexión *anterior* a la reflexión trascendental, es reflexión del hombre sobre sí mismo, se mantiene en el interior de la auto-apercepción humana, se mueve en la limitación de la actitud natural. La puesta entre paréntesis trascendental del mundo, y esto significa aquí implícitamente la desconexión de las auto-valideces (*Selbstgeltungen*) («yo-hombre») posibilita por primera vez el establecimiento de un sí-reflexivo (*Reflexionsichs*), que no está desde un principio en la auto-percepción del ser-hombre sino que está «fuera» de ella. Este yo se dirige, conociendo, a la apercepción universal del mundo como *tema*. La desconexión del mundo no es sin embargo sólo la posibilitación de la formación de un sí-reflexivo no mundano, sino, como ya se mencionó, el descubrimiento del verdadero «sujeto» de la creencia universal: la «subjetividad trascendental» que mantiene al mundo como válido. Los tres yos (*Iches*) que pertenecen a la estructura de cumplimiento de la reducción fenomenológica, por lo tanto, son: 1. El yo preso en el mundo (yo, el hombre, como unidad de validez, junto con mi vida de experiencia intramundana); 2. El yo trascendental, que tiene al mundo como predado y válido en el flujo de la apercepción universal (*transzendente Welt in strömender Universalaperzeption vorgegeben und in Geltung habende Ich*); y 3. El «contemplador» que lleva a cabo la *epoché*. Mientras, pues, el yo trascendental, para el cual vale el mundo, de ninguna manera suspende su creencia en el mundo, sino que más bien la ejecuta con una creciente intensidad y mediante esto permite la validez del yo preso en el mundo (*Weltbefangene*), la auto-apercepción «hombre»; se niega a sí mismo el «contemplador» teórico trascendental toda concomitancia (*Mitgehen*) con la creencia del mundo, toda *coejecución*, todo consentimiento; no hace uso de ninguna posición mundana singular, ni de una teórica ni de una a-teórica. Se abstiene de toda temática mundana, pero no de toda temática en general. Su campo temático es el asumir trascendental del mundo, la creencia trascendental en el mundo, y por cierto no suprimida, neutralizada, sino en la vida efectiva de su funcionamiento positivo. Justamente, porque él contempla la creencia sin *coefectuarla* (*mitzumachen*), sin enredarse en ella, no vale simplemente el mundo para él, sino como «fenómeno» mundo, como el correlato de la

creencia trascendental sólo tematizada mediante este yo. Esta indicación de la estructura formal de ejecución de la reducción -por vaga e indeterminada que sea— muestra la tensión que pertenece por esencia al cumplimiento de la reducción fenomenológica de los «yos» (*Iches*) que en una unidad *omniabarcante* se distinguen unos de otros, la que determina el *pathos* de la fenomenología. En el problema de la «identidad de los tres yos» (*Iches*) se ocultan disciplinas enteras de la filosofía fenomenológica, las intelecciones más fundamentales en la arquitectónica del sistema fenomenológico, que también sólo podemos insinuar aquí. La ojeada a la triplicidad del yo en la ejecución de la reducción nos sirve ante todo para desestimar la interpretación de la *Epoché* como una *Epoché* «que se lleva a cabo directamente» (*Geradehin-Epoché*), y para determinarla como momento estructural de una reflexión peculiar, y con esto dejar de lado un supuesto de las erróneas interpretaciones criticistas de la *epoché*. Más aún, esta ojeada nos muestra la estructura absolutamente general del problema trascendental del mundo (en sentido fenomenológico): el mundo será en sí mismo problema (no se perderá como temática mediante la desconexión sino que será por primera vez, como tal, en verdad cuestionable); ni la «esfera fundante» de la forma apriórica del mundo plena de sentido ni la región intramundana de la conciencia son el objeto de la fenomenología; por esto ella está desde el comienzo en la cuestión cosmológica que guía a la filosofía, a la que nunca rechaza, sino que la transmuta en una tal forma, que la pregunta filosófica por el mundo cobra el estilo de una mostración (*Ausweisung*), experiencial y *cognoscitiva* del origen del mundo. Y finalmente esta ojeada nos muestra que la reducción fenomenológica es, en lo más hondo, una transmutación del «sí-mismo» (*des Selbst*), que trasciende la sencilla e «indisoluble» unidad del yo humano, la desune y sin embargo la reúne en una unidad más alta²¹.

La insinuación esquemática de la verdadera naturaleza de la *epoché* fenomenológica como una salida fuera (*Herausführung*) de la actitud natural y la configuración (*Bildung*) del problema trascendental del mundo, está gravada por una notable ambigüedad, sobre la cual queremos llamar brevemente la atención. Se trata de la ambigüedad de las expresiones que son al principio inevitables: «fe del mundo», «validez», etc.; las que desde su origen tienen un sentido psicológico, pero que sin embargo aparecen en la teoría de la reducción como conceptos trascendentales. Estos términos no pueden pues de ningún modo ser entendidos en su sentido usual, sino que cobran su sentido filosófico integral sólo con la ejecución misma de la reducción. El fundamento

²¹ Justamente aquí se hace especialmente evidente la oposición de la fenomenología a cualquier forma de kantismo: la «apercepción trascendental» (de Kant) de ningún modo se opone al yo empírico en una unidad más alta que se desune, sino que es justamente el principio de una insoluble unidad del yo. Con otras palabras, es la forma de unidad del yo preso en el mundo (*weltbefangen*).

de esta ambigüedad, con la que está gravada toda autointerpretación de la *epoché* fenomenológica, es la inevitable «falsedad» de su planteamiento en la actitud natural. Incontables malentendidos, que ha debido experimentar la filosofía de Husserl, están condicionados por la confiada soltura con que se aprehenden y manejan estos conceptos, al pronto «psicológicos», en su significación mundana, por lo tanto no se coejecuta (*mitmacht*) la decisiva *transmutación* de los mismos a través de la ejecución de la reducción. Por esto no se realiza el descubrimiento del ser del mundo como «unidad trascendental» de validez. La así mal comprendida fenomenología, cobra el aspecto de una tematización exclusiva de la inmanencia psíquica; con lo cual sin embargo (como se le reprocha) transgrede, como efecto de un planteamiento «criticista» del problema, los límites legítimos de una psicología, quiere ser «más» que mera psicología y arriba finalmente a un confuso concepto del yo en el cual «quedan amalgamados en una peculiar manera la conciencia trascendental pura y el sujeto empírico individual» (Kreis). Sin embargo yerra con esta objeción la crítica criticista, porque pasa por alto la positiva singularidad de la distinción entre fenomenología y psicología: la fenomenología no se diferencia de la psicología porque apunte (*intendiert*), aún cuando sólo en principio, a un concepto de sujeto «trascendental»-crítico. Para mostrar como debe determinarse adecuadamente la diferencia se requerirían comprensivas argumentaciones fenomenológicas. He aquí sólo una indicación. La psicología es una ciencia que descansa sobre el suelo de la actitud natural, enderezada temáticamente a lo «psíquico», es decir, al estrato de la cualidad de animados (*Beseeltheit*) de los seres animales y primariamente del hombre. Su interés teorético, ya se comporte inductiva o apriorísticamente, tiene como objeto general el ser que es al modo de la «conciencia», esto significa que el objeto de la psicología es *regional*. Para asegurarse con pureza su campo propio, debe ejecutar la psicología una cierta «*epoché*», a saber, la consecuente desconexión de todo ente, que aunque consciente en la psique, es *trascendente* a ella. Queda como dominio de la investigación psicológica la inmanencia propia de cada uno como también la inmanencia psíquica de los demás que se muestra en la «empatía». La *epoché* tiene evidentemente aquí el carácter de un dejar de lado los objetos que no pertenecen a la temática. Pero el ente así «desconectado» aparece en la objetividad psicológica de una cierta manera, en la inmanencia, en tanto es experimentado, conocido, valorado, presunto (*vermeint*), en el más amplio sentido creído. Lo no psíquico aparece como «objeto intencional», como sentido presunto (*vermeinen*), como componente (*Bestand*) noemático en el interior del tema de la psicología. Ahora bien, es de una significación de principio, en qué sentido debe ser determinado el aparecer de lo no-psíquico en lo psíquico, vale decir qué carácter tiene la relación de conocimiento como tal. ¿Qué significa el ser-dado de lo trascendente en la inmanencia? El conocer (en el sentido más amplio) es un lazo unilateral de un ente (en el modo de ser de la conciencia) con otro ente. El llegar a ser conocido no constituye al ente conocido, en sí

mismo. Es lo que es, sea o no conocido, presunto, valorado, creído. En otras palabras, el ser dado de un ente en la conciencia de otro ente no toca su realidad, es ópticamente independiente del que conoce. Por cierto que sea que sólo podemos tener el ente en nuestras experiencias, asunciones (*Meinungen*), en una palabra: en nuestra creencia del mundo, no procede él *de* ella. Esto significa: el mundo de la experiencia tematizado por la psicología, el tener-el-mundo-como-válido (*Welt-in-Geltung-Haben*) son en sí *impotentes*. Pertenece a la esencia de la actitud natural la distinción entre el ente en sí y el ente para nosotros, o como decimos imprecisamente, entre la «representación del mundo» y el mundo (con esto se afirma tan poco una «cosa en sí» en algún sentido filosófico, como se determina el ser dado del ente en la conciencia mediante la «teoría de las imágenes»). La psicología, cuando se desarrolla como ciencia positiva, se mueve desde un principio en la autointerpretación (*Selbstausagelegtheit*) de la experiencia humana como una (ciencia)²² sólo receptiva, impotente. Puede entonces también degenerar en «psicologismo» si intenta disolver el ente en su ser dado, cuando desdeña la evidencia de la experiencia externa, concibe lo trascendente como mera formación de validez (*Geltungsbilde*), como mero correlato de una asunción subjetiva, si el concepto de ser orienta todo lo no-inmanente hacia el «mero objeto intencional»; con lo cual convierte en una ilusión la realidad del mundo, para terminar finalmente en una absolutización de la inmanencia. (Se encuentra un motivo para eso en la reflexión constantemente posible, de que también el mundo en sí, como concepto opuesto al de «representación del mundo», es presunto por nosotros justamente como «siendo-en-sí»). En contraste con la psicología y el psicologismo, podemos ahora caracterizar a la fenomenología de la siguiente manera: 1. *No* es una *ciencia regional*, no está referida a un dominio del mundo (mediante un método de apartamiento que delimitaría regionalmente el ente que no se tiene en cuenta) sino que, como *filosofía*, tiene al mundo todo como objeto y por cierto de una manera desconocida a toda filosofía instalada en la actitud natural, en la cual, mediante el trascender del mundo (propio)²³ de la reducción, cuestiona radicalmente (*überfragt*) el mundo y expresamente se instala en el universo del absoluto. La *epoché* fenomenológica no es, frente a la *epoché* psicológica, una metódica de la *limitación* (*Einschränkung*) al interior del mundo, sino de la *delimitación* (*Entschränkung*) más allá del mundo: el todo del ser, que significamos (*meinen*) con el título «mundo» se convertirá en problema como unidad de validez, que yace en la vida de la subjetividad trascendental revelada reductivamente. 2. La fenomenología no puede distinguir por principio, en la, para ella temática, creencia en el mundo entre el ser puramente dado de lo válido y uno independiente de ello; con otras

²² El paréntesis no está en el original alemán (N.d.T.).

²³ *Ibid.*

palabras, la relación *transcendental* de validez no es idéntica a la relación intramundana, relevante sólo psicológicamente; el «valor» (*Gelten*) transcendental es, dicho concretamente: la subjetividad transcendental, en su vida fluyente y que se autoconfigura hacia la unidad de una apercepción, no tiene el carácter interno de la impotencia, de la receptividad. 3. La fenomenología es, empero, fundamentalmente distinta de toda forma de psicologismo. Ella no omite la distinción esencial para la actitud natural entre cosa en sí y cosa para nosotros, no disuelve el mundo en un mero ser-para-nosotros, sino que mediante la abolición (*Aufhebung*) de la actitud natural retro-pregunta ante todo a la creencia transcendental, en la cual esta distinción misma surge —y con ella la oposición entre mundo y representación del mundo. La interpretación fenomenológica, de todo lo que en el mundo es en algún sentido ente como validez, no significa la tesis que el ser del mundo sea «subjetivo» en el sentido de lo *psíquico*, no significa la negación de la existencia de las cosas independientemente del conocer *humano*, sino precisamente el descubrimiento de un sentido del ser de ordinario siempre oculto y el planteamiento de una interpretación transcendental de la «independencia» intramundana. Esta indicación, enunciada meramente en forma de tesis, de la distinción capital entre fenomenología y psicología, debe sólo proporcionarnos los conceptos que necesitaremos para rechazar la interpretación criticista de la fenomenología como una filosofía de la inmanencia. La ambigüedad de los conceptos como creencia en el mundo (*Weltglauben*), validez, que dominan el comienzo de la reducción, expone a la fenomenología necesariamente al peligro de ser comprendida como una psicología e incluso como psicologismo. El comienzo (*Einsatz*) de la reducción fenomenológica en la tesis general del mundo, es opaca en su genuina significación, en tanto no se recorra junto con ella el camino, en tanto se la juzgue desde la comprensión habitual de los conceptos mundanos de la creencia etc., por lo tanto no se aprehende el nuevo sentido de las palabras mundanas que brota de la ejecución de la reducción. Justamente es la gran exigencia de la fenomenología el dejar de una vez de lado *todo* el saber que es válido para nosotros, para ceder completamente (es decir, sin la retención de todo saber de tradición de validez en el sentido más amplio) a la incertidumbre del movimiento de conocimiento de la puesta-entre-paréntesis-del-mundo. La interpretación de la crítica criticista es dependiente de la situación de planteo de la *epoché*. No se debe discutir (que hay)²⁴ una cierta motivación para esta dependencia. Se encuentra en la peculiar inadecuación de la conceptualización con la cual las *Ideas* caracterizan la subjetividad transcendental, inaugurada mediante la *epoché*, a saber como «región de la conciencia pura», como «residuo» (de la aniquilación del mundo). La inadecuación de estas expresiones no sólo se funda en la ineludible ambigüedad de todos los conceptos que

²⁴ *Ibid.*

exponen la *epoché*, sino que consiste sobre todo en que la subjetividad trascendental se determina por una terminología que únicamente es adecuada para la inmanencia psíquica. Y sin embargo no se trata en esta caracterización, que induce demasiado fácilmente al error, de una simple autointerpretación errónea de la fenomenología; más bien deben ser entendidos estos *termini* dudosos a partir del muy especial trazo de pensamiento de las *Ideas*. Estos *termini* son mal entendidos sólo cuando no se los aprehende a partir de la situación, determinada y provisoria de las *Ideas* y se los toma como determinaciones fundamentales de la subjetividad trascendental. ¿Cuál es pues la singular forma del proceder de las *Ideas*? La dificultad radical de la exposición de la reflexión fenomenológica fundamental, que se presenta como la paradoja de un salir de la actitud natural que se plantea desde ella, consiste en la transmutación del planteamiento (*Einsatz*) intramundano de la creencia intramundana, en el descubrimiento de la creencia *trascendental* en el mundo, por lo tanto en el paso del ser-para-nosotros del ente al ser-del-mundo-para-la-subjetividad trascendental. La ejecución de la *epoché* saca la problemática fenomenológica del aparente circuito de problemas de las relaciones de la inmanencia y trascendencia psíquicas, hacia la dimensión de la relación de validez entre el mundo en su totalidad (por lo tanto inmanencia y trascendencia) y la subjetividad trascendental. Un tal sacar supone sin embargo que antes se asegure metódicamente el planteamiento (*Einsatz*) mismo en la correlación mundana de inmanencia subjetiva y trascendencia objetiva. Así pues se vio colocado Husserl en las *Ideas* ante la tarea, de en primer lugar, anticipar este asegurarse metódico, a saber, mediante la caracterización de la distinción entre inmanencia y trascendencia como una distinción de la *intencionalidad*. De ninguna manera se consideran estas determinaciones en las *Ideas* como determinaciones conceptuales, por decirlo así, definitivas, fenomenológicamente definitivas; de ningún modo es el análisis intencional de la donación, de lo inmanente respecto de lo trascendente, una indicación de los «criterios» para sus conceptos definitivos, sino que sólo presentan la transformación de la distinción, que en forma primaria es entendida tradicionalmente como *regional*, en una (distinción)²⁵ *intencional*. Husserl debió por lo tanto volver de nuevo, después de la primera presentación de la *epoché* fenomenológica, a la actitud natural para llevar a cabo por de pronto sobre su suelo una caracterización intencional de la conciencia intramundana, vale decir, de las relaciones entre inmanencia y trascendencia. Pero esto no sucede por unos intereses cognoscitivos predominantemente mundanos. No se trata aquí ni de un problema tradicionalmente cognoscitivo-teórico ni de una fundamentación de la psicología, sino de una interpretación preparatoria de la esencia de la

²⁵ *Ibid.*

conciencia para la ejecución de la *epoché*. En otras palabras, todos los análisis son dispuestos (*angelegt*) con miras a la *epoché* por realizarse. Esta *disposición para...* (*diese Angelegtheit auf...*) es la peculiaridad decisiva, que no podemos dejar de lado. Con el parágrafo 34 se coloca Husserl, expresamente, de nuevo, provisoriamente en el suelo de la actitud natural, sin embargo de una manera determinada, mediante la «interpretación previa de la conciencia pura o trascendental». En esta singular actitud flotante (por así decirlo, entre la actitud natural y la trascendental), destaca Husserl como *región* la conciencia pura apprehendida en su esencia propia, tropieza, a través de la interpretación de la dignidad cognoscitiva de la experiencia interna y externa con la prioridad de lo inmanente, con su indubitabilidad (*Untäuschbarkeit*). La construcción de una discordancia general de toda experiencia trascendente —una hipótesis que permanece sin aclarar en sus supuestos metodológicos— sirve pues para mostrar el «permanecer imperturbable» de la región de la conciencia por la «aniquilación del mundo» y con ello muestra la *separabilidad* de la misma del mundo.

En todas estas disquisiciones no se ha destacado agudamente la diferencia entre la conciencia intramundana y la trascendental, porque éstas son precisamente aclaraciones que serán llevadas a cabo en el fluctuante estadio de tránsito; Husserl mismo las caracteriza como «consideraciones trascendentales previas» (parágrafo 51). Sólo cuando se sitúan los análisis que allí se dan, sobre la precedencia y separabilidad de la región de la conciencia, en la movilidad del tránsito desde el planteamiento intramundano de la reducción hacia el planteamiento, perfeccionado y claro del problema, se puede comprender que Husserl caracteriza la subjetividad trascendental a-regional, como «región» y «residuo». Todos los conceptos que allí aparecen son de una notable²⁶ fluidez. La terminología equívoca de las *Ideas* no es sin embargo una negligencia literaria, sino una especial expresión de la confusión de principio que oscurece el comienzo de la filosofía fenomenológica y que en la primera introducción debía ser extremadamente perceptible.

El que la crítica criticista malentiende la fenomenología como una actitud cognoscitiva que se ha desviado desde un planteamiento originariamente «crítico» hacia la esfera de la experiencia interna; que con esto interpreta la reducción como una desconexión de lo trascendente y un limitarse a la inmanencia psíquica; todo esto no proviene meramente de la objeción, formulada en general, de que la fenomenología, como

²⁶ Así por ejemplo, también el concepto de lo «puro», que sólo mencionamos, porque la crítica criticista incurre ocasionalmente en el equívoco con el concepto del «yo puro». El yo puro no significa el yo trascendental, sino en primer lugar el yo-polo por oposición al yo concreto de la corriente de las vivencias, y sólo con la reducción se transmutará el yo puro en tanto que yo-polo abstracto, también en el yo «puro» en el sentido del yo trascendental.

consecuencia de sus conceptos metódicos intuicionista-ontológicos, que actúan encubiertamente, desnaturalizaría la «apercepción trascendental» considerada (*intendier-te*), transformándola en una (apercepción)²⁷ óptica, obtendría finalmente un concepto de sujeto empírico (sea éste simplemente psicológico o sublimado «metafísicamente»); esto se muestra claramente en la objeción que Zocher plantea como decisiva: la fenomenología se anularía a sí misma en una «dialéctica de conceptos vivenciales» inevitable por sus métodos dogmáticos. No tenemos aquí espacio para contestar en detalle la objeción muy diferenciadamente elaborada. Queremos sólo poner en claro la base sobre la cual descansa. La objeción alcanza su punto crítico en la pregunta por la naturaleza del *noema*. ¿Es el *noema* mismo «inmanente» o «trascendente»? ¿Es el *noema* un tema legítimo de la fenomenología o es una fenomenología noemática una contradicción? En esto parte expresamente Zocher del supuesto de que la fenomenología sería, de una vez por todas, tematización de lo inmanente, de la esfera de las vivencias, aún más, que lo inmanente estaría determinado por el «criterio» de lo que-no-se-da-por-perfiles (*das Sich-nicht-Abschattens*). Si el *noema* se da por perfiles no puede por ello ser inmanente, no puede pertenecer al tema de la fenomenología. Si, sin embargo, no se da por perfiles, entonces el criterio es falso y la fenomenología se extiende a una esfera no legitimada metódicamente. La verdadera razón de esta aporía la ve Zocher en la comprensión ontologista del concepto de *noema*, que él ve como necesitado de superación en beneficio (de una concepción)²⁸ criticista (semasiológica). Aquí también se suponen en Husserl «planteos» «críticos», sólo que desfigurados precisamente por el funesto dogmatismo de sus métodos. Lo que es esencial para nosotros, es que esta objeción manifiesta claramente la equiparación de la fenomenología trascendental con una posición cognoscitiva relacionada con la esfera de las «vivencias»²⁹. La base de la objeción puede, pues, sólo ser destruida en relación a la ejecución de la reducción. Debemos ejecutar la distinción de principio entre el concepto psicológico y el trascendental del *noema*. En la psicología intencional (vale decir lo que está sobre el suelo de la actitud natural) el objeto de la investigación —inductiva o eidética— es la vida de la conciencia actual o potencial de un ente que es en el modo de ser del «sujeto»: por lo tanto sus actos de experiencia, de valorar, de querer, etc., etc., sus convicciones habituales, sus temas de posición, etc. Los actos empero tienen por esencia su sentido intencional. Son lo que son sólo como *intencionales* (*meinenden*). Esto significa empero, que no pueden ser de ningún modo tematizados, sin tomar en

²⁷ El paréntesis no está en el original alemán (N.d.T.).

²⁸ *Ibid.*

²⁹ El que Zocher no identifique sencillamente fenomenología y psicología, se funda en que intenta determinar erróneamente la distinción entre ambas, como la que hay entre una ciencia positiva y una eidética: la fenomenología sería eidética intencional.

cuenta el momento de sentido que hay en ellos. El ser real fáctico de lo inmanente es justamente siempre un «tener-un-sentido». Preguntar aquí, donde está el «sentido», si fuera o dentro, es, por principio sin sentido. (Con esto no se niega, naturalmente, el derecho de un planteamiento ontológico del problema del ser del *noema*). El *noema*, entendido psicológicamente, no es en sí mismo trascendente, no se da en una multiplicidad de perfiles de componentes noemáticos de sentido (*Sinnbestände*). La determinación del *noema* psicológico como la del *sentido* de la vivencia, no tiene nada que ver con el concepto criticista del «sentido» (algo así como la validez lógico-trascendental), sino que debe ser aprehendido retrocediendo a la esencia de la intencionalidad. El concepto trascendental de *noema*, y éste es el concepto propiamente fenomenológico, sólo puede ser empero caracterizado en el horizonte de la reducción fenomenológica. Así como la *epoché* no desconecta la creencia intramundana y no se reduce a la esfera psíquica interior (junto con la «representación del mundo» que hay en ella), sino que en la puesta-entre-paréntesis *del mundo* descubre la creencia en el mundo que hay verdaderamente que poner entre paréntesis (más exactamente: la verdadera apercepción predadora del mundo que pone en juego una nueva temática y la creencia en el mundo constituyéndose continuamente en ella), así ofrece ella también la posibilidad de determinar trascendentalmente el correlato de esta creencia o expresado formalmente: su «*noema*». Con otras palabras, el *noema* trascendental es el mundo mismo como la unidad de validez (*Geltungseinheit*) que yace en la creencia de la fluyente apercepción del mundo de la subjetividad trascendental. Si el *noema* psicológico es el *sentido* de una intencionalidad actual, que distinguimos del ente mismo, con el cual se relaciona, así es, por el contrario, el *noema* trascendental el ente mismo. Así como aquí es fundamentalmente erróneo discutir en general en relación a un «criterio» de la inmanencia, es del mismo modo obvio lo absurdo de una pregunta, de si al *noema* trascendental «corresponde» un ente, o si se relaciona con un objeto. ¿No llegamos con esto a una abierta contradicción con las *Ideas*? Ciertamente se trata allí del problema de una relación del *noema* con el objeto, pero en el sentido de la distinción entre el *noema* como objeto en el *cómo* de las formas de donación y el objeto como lo noemáticamente idéntico de los *noemas* continuamente cambiantes. Las *Ideas* dejan sin una aclaración penetrante la distinción entre el *noema* psicológico y el trascendental. Pero, al llevarse a cabo permanentemente en la actitud de la reducción fenomenológica, toda distinción legítima entre *noema* y objeto es significada *eo ipso* como trascendental. Los comprensivos e importantes análisis sobre *noesis* y *noema* están sin embargo afectados de una peculiar ambigüedad, son, por su contenido, válidos también en la actitud psicológica, son, por así decirlo, indiferentes ante la distinción entre fenomenología y psicología. La relación con el objeto, que corresponde al *noema*, debe ser entonces comentada en forma diferente según se trata del concepto psicológico o trascendental. El *noema* psicológico, en tanto se relaciona con una cosa trascendente a la

psique, no es una imagen refleja (*Spiegelbild*) immanente de la cosa existente afuera, sino el sentido de la experiencia, en la cual en el proceso de la identificación impletiva, el objeto que es en sí, será accesible en sí mismo en una cierta relatividad interminable. El *noema* psicológico se remite a un objeto independiente de él que se manifiesta y muestra en él. El *noema* trascendental no puede remitir, en el identificar interminable, a un ente independiente de él más allá de esta infinitud, él *es* el ente mismo y en una profundidad de su oculto sentido de ser, hasta ahora nunca conocido: en tanto que validez trascendental. Aquí tiene la «relación con el objeto» sólo el sentido de una remisión a un *noema* actual (es decir, de un correlato de un aislado acto trascendental en relación a la multiplicidad de correlatos de actos, la que en conexión sintética de la impleción continua constituye recién la unidad del objeto como la de un polo ideal).

¿Qué significa, empero, que las *Ideas* muestren frente a la distinción entre fenomenología y psicología una cierta indiferencia intranquilizadora? La distinción como tal, era, por supuesto, suficientemente consciente. Sin embargo, el interés primario del primer tomo de las *Ideas*, el único, por desgracia, que llegó a publicarse, debió dirigirse a demostrar reales posibilidades de trabajo de investigación *intencional*; y por esto permanece en el trasfondo, después de la introducción fundamental de la reducción fenomenológica, el interés general de principio de la puesta en relieve de la nueva idea de la filosofía. La analítica fenomenológica de la subjetividad —aunque es instaurada como filosófica mediante la reducción— se mueve a trechos en una ambigüedad entre fenomenología y psicología y analiza, por así decirlo, en un doble poner en relieve las formas fundamentales más elementales de la intencionalidad. La ambigüedad (como fenomenología y psicología) en la que deben ser comprendidos los análisis temáticos de las *Ideas* es inofensiva, en tanto realmente se coejecute los análisis, mantenidos premeditadamente neutrales frente a la distinción, y se mantenga firmemente ante la mirada el sentido integral de la perspectiva fenomenológico-trascendental. Ella (la ambigüedad)³⁰ será empero funesta para la comprensión de las *Ideas* si se ve la interpretación intencional de la vida de los actos de la subjetividad trascendental que allí se da, como algo concluso, que en relación a ella se puede perfectamente determinar, juzgar, criticar, la idea de la filosofía fenomenológica trascendental. Sólo con la penetración en el contenido implícito de la ejecución de la reducción, desde la indicación suministrada (*überantworteten*) por las *Ideas*, se puede obtener, a partir de ese texto, la plena intelección de la esencia de la fenomenología. Mas, porque la crítica criticista ha extraviado, debido al supuesto de una igualdad de los problemas fundamentales (entre fenomenología y criticismo), el acceso al sentido original de la reducción fenomenológica, debe forzosamente errar el carácter metódico de las *Ideas* e interpretar la evidente discrepancia del concepto fenomenológico

³⁰ El paréntesis no está en el original alemán (N.d.T.).

de subjetividad trascendental con el criticista, como un extravío en una ontologización empírica del «yo teórico-cognoscitivo», que por su contenido coincide con la esfera de la inmanencia psíquica, que sin embargo será espiritualizado por la fenomenología a causa de su ambición «crítica».

Si, empero, la reducción fenomenológica no puede ser comprendida ni desde el planteamiento criticista de los problemas ni desde el filosófico-inmanente («subjetivista»), ¿cómo debe determinársela positivamente? En forma de tesis podemos formularlo así: la reducción fenomenológica no es primariamente un método de mera «desconexión», sino la *retro-conducción* (*Zurückleitung*). Ella conduce al sujeto filosofante, en el extremo radicalismo de la auto-reflexión *a través de sí mismo*, a aquella vida de la creencia trascendental, oculta de su autoapercepción como hombre, cuyo correlato de validez «es» el mundo. Dicho de otro modo: es el método del descubrimiento y despeje de una temática cognoscitiva por principio *no-mundana*: la dimensión del origen del mundo. Esto significa: la temática no es ni un dominio del ente en el mundo ni tampoco la forma apriórica misma del mundo. ¿Pero no va a dar con esto la fenomenología en una abstrusa «metafísica»? ¿Plantea ella un «trasmundo» especulativo? De ningún modo. La *epoché* no es ningún «camino real», sino el más extremo esfuerzo de la autosuperación teórica del hombre, la *vía de conocimiento* hacia el «absoluto», que transcurre en el experimentar y pensar trascendental. Este conocimiento es intuitivo, si entendemos por esto *verdadera autodación* (*Selbstgebung*), y no «intuición» (*Anschauung*) como la facultad de conocimiento humana que se opone al pensamiento discursivo. (La «teoría del conocimiento» del conocimiento fenomenológico es un problema especial de la doctrina metódica trascendental). ¿A dónde, empero, conduce este conocimiento, qué muestra? ¿La conciencia trascendental, en la cual vale el mundo? Toda caracterización de la misma como «campo», dominio, dimensión, etc., es *falsa*, aún, si la caracterizamos como un dominio que yace fuera del mundo. Así como es tan importante determinar frente a la crítica criticista la *irrealidad* del sujeto trascendental como no-mundanía, es también verdad que con esto sólo se ha caracterizado una tarea: el mantener alejadas todas las representaciones mundanas de cualquiera temática cognoscitiva. Todo ente en el mundo está en el horizonte de la cognoscibilidad, se hace manifiesto con el carácter regional esencial de su correspondiente dominio del mundo. La reducción no conduce, empero, a un ente con cuya estructura general estemos familiarizados de antemano: la subjetividad trascendental no se descubre en una predación de sus formas de ser «aprióricas» sino que retroconduce, a la obscuridad de una incognoscibilidad cuyo estilo formal de ser nunca (ha sido)³¹ familiar de antemano. Ella (la reducción)³² no es una instalación (*Installation*)

³¹ *Ibid.*

³² *Ibid.*

técnica de una postura cognoscitiva que, una vez establecida, está de una vez por todas lista y conclusa, de modo que sólo se necesita tomarla para recorrer un dominio situado en uno y el mismo plano, sino que es un tema permanente e interminable de la filosofía fenomenológica. El primer estadio de la reducción retro-conduce al *ego* trascendental, el «lugar de irrupción» en lo absoluto. A la autodonación (*Selbstgegebenheit*) fenomenológica adviene, mediante esto, una fluyente *vida de actos*. La explicación intencional de este tema primero y provisorio de la fenomenología, está expuesta al continuo peligro de exceder la autodonación, seducida por el sentido mundano de los conceptos necesarios para la explicación. Ni se puede aprehender la actualidad del fluir presente en el horizonte de la comprensión de la totalidad temporal mundana, por tanto asignarle sin más a este presente un pasado y un futuro, ni se puede preconcebir (*vorentwerfen*), la egoidad (*Egoität*) del *ego* trascendental desde la comprensión del yo humano (su individuación). El yo trascendental no tiene «límites», es decir no es, desde el principio, cognoscible en la amplitud de su ser. Aquí es especialmente llamativa la oposición con la tematización psicológica de la subjetividad. La vida psíquica de actos está en su tiempo subjetivo, en el mundo, incorporada (*eingeordnet*) al tiempo del mundo. En la interpretación psicológica nos movemos en una comprensión de las estructuras de la totalidad del sujeto humano. El objeto de la investigación es siempre lo psíquico en la validez idéntica para todos, no una vida anímica fáctica, solitaria. El conocimiento trascendental de la subjetividad egológica no se ejecuta, por el contrario, en el *medium* de la generalidad, es decir, la validez para toda subjetividad trascendental, sino que está limitado a *una* vida de actos fluyente, fáctica. Pero también los conceptos de la «una», de la «vida fáctica de actos» son, desde su origen, *conceptos mundanos*. Contienen todo lo que es excedente en sentido (*alles in Sinne überschüssiges*), lo que requiere de una reducción expresa (*Reduzierung*). En esa medida la fenomenología se encuentra en una permanente dificultad para expresar lo que pone ante los ojos en evidente autodonación. Pero no sólo la fluyente vida de actos es el objeto de los primeros conocimientos fenomenológicos, sino que a esta vida de actos pertenece su «*noema*» trascendental: el mundo. El «espectador» (*Zuschauer*) teorético pone, como siendo trascendentalmente, la «vida de actos» no preconocida estructuralmente, y también al *mundo como «fenómeno»*. El progreso metódico de la fenomenología, al que sólo podemos aludir muy esquemáticamente, está determinado mediante la interpretación del «*ego*», mediante el hilo conductor del «fenómeno del mundo». Desde las valideces que se unen en su conjunto para constituir la totalidad de validez «mundo» (*Geltungsinbegriff «Welt»*), retro-pregunta el espectador fenomenológico a la vida, de la cual provienen las valideces y alcanza con ello a la motivación que permanece en lo «trascendental» mismo, para impulsar más la reducción en la dirección de un despliegue completo del ser trascendental.

La egología trascendental se despliega en «monadología». El interrogar de la intencionalidad en la cual el otro, que ya está en el «fenómeno del mundo», vale como otro hombre, conduce a la mostración trascendental de una conexión de ser de una peculiar multiplicidad estructurada de yos trascendentales, que sólo debe ser indicada, pero no caracterizada, con el título «metafísico» de mónada. De ningún modo se traslada con esto una pluralidad masiva a la esfera trascendental, como tampoco puede pensarse el *ego* trascendental bajo la idea de la unidad mundana. La *implicación* de las «mónadas» es el gran título del problema que caracteriza al ser no extensivo de la pluralidad monádica, el modo de un uno-en-otro no individualizado, sólo posible en lo trascendental. (En las *Meditaciones Cartesianas* ha presentado Husserl el planteamiento de una interpretación de la *totalidad* monádica trascendental. El análisis de la «experiencia del otro» —*V Meditación Cartesiana*— tiene allí únicamente el sentido de un *despliegue de la reducción* y no el de una interpretación temática de la «endopatía». La totalidad monádica trascendental no es empero, de ningún modo, el concepto suficiente, definitivo de la subjetividad trascendental; más bien indica este título sólo el *primer estadio* de la conquista fenomenológica de la subjetividad absoluta. La indicación de esto es importante en nuestro contexto, porque la crítica criticista a la fenomenología supone la completa determinabilidad de su sentido, sobre la base del único fragmento publicado de las *Ideas*. (Donde se utilizan nuevos escritos de Husserl permanecen éstos situados en su sentido de principio a partir de la comprensión criticista de las *Ideas*). Por lo tanto, puesto que la «crítica» en absoluto se apodera de la idea de la filosofía fenomenológica en la ejecución real de la reducción, sino que por el contrario define el sentido de la misma por relación a los análisis temáticos de los actos subjetivos como método para ganar la inmanencia o por la interpretación errónea de la autointerpretación provisoria de la fenomenología (como vuelta a un sujeto irreal, no empírico), como método de la construcción del «yo cognoscitivo-teorético», queda ella atascada por principio en interpretaciones erróneas de los conceptos más provisorios. No sólo no comprende su «objeto» sino que ni siquiera se le aproxima. ¿Se le puede, empero, reprochar esto? La idea de fenomenología no está completamente constituida en los escritos publicados de Husserl, en el sentido de la posibilidad de formular el concepto de filosofía fenomenológica. Esto tiene su causa en el premeditado rechazo de todos los preconceptos vacíos que apuntan al sistema. Si la reducción es anticipada, y con esto es predada para todos la posibilidad *de aprehender (ergreifende)*, de descubrir a partir de ellos y por sí mismos el sentido de la fenomenología, la investigación fenomenológica puede comenzar con la sencillez de una interpretación de la «conciencia». La fenomenología, realiza, en la metódica del análisis intencional, una forma de conocimiento que no sólo tiene su significación para la reforma radical de la psicología sobre el terreno de la actitud natural, sino que también es adecuada para conducir

los presentimientos (*Ahnungen*) más elevados de la filosofía especulativa en una investigación verdadera, mostrativa.

La reducción como el permanente *desideratum* de la fenomenología no tiene empero sólo sus estadios de develamiento temático de la subjetividad trascendental, sino también aquellos de la determinación metodológica de los conceptos que la explicitan. Debemos indicar algo sobre esto porque la crítica, que nos ocupa aquí será respondida en primer lugar atendiendo a aquello. Se trata de la reducción de la idea de ser y de la reducción de la idea de la eidética. ¿Hasta dónde tiene razón la objeción criticista de que la fenomenología explicaría el ente mediante el ente? Aún cuando tampoco el ser intramundano se explique mediante un tal (procedimiento)³³ (algo así como la trascendencia mediante la inmanencia), ¿no se explicará, por lo tanto, el mundo como la totalidad del ente por un retroceso hacia un ente que yace fuera de él: la subjetividad trascendental? ¡No! Así como es imposible determinar la vida trascendental sin hacerlo primero con el concepto de ser, así tampoco son pues meramente distintos lo mundano y lo trascendental como dos regiones universales del ente, sino que son distintas por el *modo* (*Weise*) de su ser. La idea de ser, originariamente natural (*beheimatete*) del horizonte del mundo (que permanece unida al mundo aún en su formalización del concepto predicativo del «es») debe ser *reducida*. En el concepto del «ser trascendental» debe ser incluido el trascender (*die Transzendierung*) de la idea de ser mundano. Si la fenomenología es «ontológica» en el enjuiciamiento erístico de la crítica neokantiana, debe ser en primerísimo lugar probado si la crítica no atribuye a la fenomenología el concepto *mundano* de ser. Lo mismo vale para la objeción de Zocher, según la cual mediante la eidética se introducen en la determinación del sujeto trascendental tendencias ontologizantes. Por cierto, las *Ideas* no hacen distinción entre eidética mundana y trascendental. Pero en su estadio (estadio caracterizado en su provisoriedad) no pueden todavía las *Ideas* poner ante la vista y ejecutar expresamente la muy difícil distinción. Es fundamentalmente erróneo, en lugar de plantear la pregunta por la naturaleza del *eidós* trascendental como *problema*, desde la ejecución de la reducción, querer comprender por el contrario la naturaleza de la reducción desde la oscura eidética.

Aunque la determinación de la subjetividad trascendental es, en las *Ideas* provisoria, por lo que toca al aspecto temático y metodológico, de todos modos se da allí una presentación de principio de la problemática fenomenológica ulterior, mediante el anuncio expreso del problema trascendental de la *constitución*. Con esto damos con el concepto fundamental de la filosofía fenomenológica. Sólo en relación a él será deter-

³³ El paréntesis con el término «procedimiento» no está en el original alemán (N.d.T.).

minable el verdadero tema de la investigación fenomenológica. Mientras que la ejecución de la reducción, en tanto está justamente expuesta en las *Ideas*, lleva consigo la apariencia de que sostendría para la filosofía, en oposición a su temática tradicional, que está *unida al mundo*, una temática *trascendente* al mundo, justamente mediante la apertura de la esfera no mundana de la subjetividad trascendental la intelección (*Einsicht*) de la doctrina fenomenológica de la constitución echa por los suelos esta apariencia y hace evidente el carácter *trascendental* de la respuesta fenomenológica al problema del mundo, es decir, el retener el mundo en el trascender el mundo. El verdadero tema de la fenomenología no es ni el mundo, por un lado, ni una subjetividad puesta frente a él, sino *el devenir del mundo en la constitución de la subjetividad trascendental*. La «fenómeno-logía» es, en tanto *logos* del mundo que es descubierto mediante la reducción como fenómeno de validez trascendental, la legitimación (*Ausweisung*) teórica de la constitución formadora del mundo; ella es esencialmente «fenomenología *constitutiva*». Aunque la comprensión filosófica del mundo tiene únicamente el sentido de una analítica constitutiva del mundo, ésta no puede sin más ser puesta en marcha después de la ejecución de la reducción. El primer estadio de la fenomenología: la interpretación de la totalidad monádica trascendental y su «correlato noemático» el mundo, en una peculiar indeterminación. Ella habla forzosamente de la «fe trascendental en el mundo», de la «experiencia trascendental del mundo», de la «asunción trascendental del mundo» (*Weltmeinung*), del «tener-el-mundo-como-válido» (*Welt-in-Geltung-Haben*) trascendental, etc., esto significa que interpreta el lazo todavía con conceptos que son, esencialmente, conceptos mundanos. Todos tienen todavía en su sentido el momento de la *receptividad*, que constituye la íntima esencia de la experiencia humana. Sólo mediante el agregado del término «trascendental» indica la diferencia, aunque de una manera puramente negativa y prohibitiva (*prohibitiv*). Qué sentido positivo tengan el «experimentar», el «asumir» (*Meinen*) trascendentales no puede todavía ser determinado en el campo provisorio de problemas. El progreso de la fenomenología acontece mediante la aclaración, como «constitución», del carácter del lazo interno entre la subjetividad trascendental y el mundo. (Sea sólo indicado que dicha relación constitutiva se muestra como no comprensible al hilo conductor de *una relación entre...*). El planteo de la formulación de la pregunta constitutiva debe ser delineado brevemente. La reducción fenomenológica descubre primero una subjetividad, que *tiene* ya al mundo como válido, que no comienza, pues, por construir ésta su validez «trascendental» y por ello que pudiera ser directamente conocida teóricamente, dicha subjetividad, en su construcción. *El-tener-el-mundo* del sujeto (o de la «totalidad monádica»), descubierto reductivamente en la indeterminación de su carácter propio, es el *problema* con el cual pugna la analítica constitutiva. El comienzo del dominio de este problema yace pues en el análisis penetrante de la experiencia trascendental, «experiencia»-del-mundo actualmente fluyente. El acceso metódico a la esen-

cia más íntimamente oculta de los procesos de rendimiento trascendentales se construirá en un cuestionamiento intensivo de la intencionalidad. El examen de la naturaleza secreta de las actuales «valideces» de ser (*Seins-«Geltungen»*) que se constituyen en la fluyente vida trascendental (pero que descansan ya en verdad sobre el fundamento de una universal posesión de validez, de un tener-del-mundo), será el hilo conductor del cuestionamiento del tener trascendental del mundo, en la retropregunta a la constitución. El despertar de los procesos constituyentes sedimentados es unificado mediante el título unitario «Mundo», pero se articula en una multiplicidad de disciplinas constitutivas de acuerdo con la articulación regional del «fenómeno del mundo» (por ejemplo, en una teoría constitutiva de la naturaleza, de los seres animados [*Animalien*], del hombre, etc.). Pero no sólo presenta la unidad universal de todas las regiones: el mundo, un problema constitutivo propio, en el cual todas las «disciplinas» orientadas a regiones especiales deben experimentar una revisión de principio; sino que existen además necesidades múltiples de revisión. La problemática de la constitución no yace en un plano metódico. Así, por ejemplo, la analítica egológica primordial (*primordiale*) de la constitución es esencialmente provisoria y debe ser revisada mediante la incorporación en la problemática constitutiva de la subjetividad trascendental y tampoco ésta significa el fundamento último. La indicación relativa a la necesidad de repetición de los análisis constitutivos iniciales, debe insinuar sólo el interno *carácter estratificado* (*Stufencharakter*) de la fenomenología y con éste, llamar la atención sobre la dificultad de una determinación definitiva de la esencia de la «constitución». En las *Ideas*, y casi todos los escritos publicados por Husserl no ha llegado a una presentación explícita la peculiaridad de la analítica constitutiva³⁴. Esto tiene su causa en la necesidad de que, antes de la iniciación de los análisis constitutivos, debe ser desarrollada en toda su extensión la base de todas las retropreguntas a la constitución. Esto significa primero la subjetividad trascendental, en la *indeterminación* de su lazo con el mundo, debe experimentar una interpretación provisoria de las estructuras más elementales. Una tal interpretación, que renuncia aún a la determinación más precisa de la relación entre yo trascendental (o la totalidad monádica) y mundo, se mueve en la explicación de *las intencionalidades de los actos* «subjetivos» en los cuales vale el «mundo» (como *noema* trascendente actual), luego la de las *habitualidades* en las cuales vale el tener-validez como tal. Porque ella (la interpretación)³⁵ analiza empero en primer lugar la intencionalidad en las formas de la totalidad en las cuales ella es puesta en relieve ya en la psicología intencional (por lo tanto sobre el suelo de la

³⁴ Frente a esto son ya los manuscritos de Husserl una amplia ejecución de la interpretación constitutiva del mundo.

³⁵ El paréntesis no está en el original alemán (N.d.T.).

actitud natural) y todavía el carácter interno de la intencionalidad trascendental (opuesto a la intencionalidad psíquica, por lo tanto intramundana) permanece provisoriamente indeterminado, por ello puede originarse el malentendido, que equipara la analítica trascendental provisoria de los actos y habitualidades con una analítica psicológica. Un motivo especial para una tal equivalencia yace en el uso ocasional del lenguaje de Husserl, que caracteriza la interpretación *activo-intencional* de la subjetividad trascendental ya como una constitutiva. Esto debe empero entenderse sólo como una *indicación previa*, que debe comprenderse desde la relación fundamental entre la interpretación activo-intencional de la subjetividad trascendental y la analítica constitutiva. Esto se puede caracterizar brevemente como la relación entre la intencionalidad *constituida* (*konstituierten*) y la *constituyente* (*konstituierenden*). La intencionalidad *dada* es primero, antes de toda aclaración filosófica, la vida intencional psíquica (como la manera de ser del hombre en el mundo). Ésta transcurre en una distinción (*Abgehobenheit*), en una articulación en actos, tomas de posición, etc. Mediante la reducción será descubierta, empero, la vida trascendental continuamente *oculta* de la vida dada, mundana, la que por cierto será primero visible en una articulación, que coincide con la de la vida psíquica y es cubierta por ella. En esta perspectiva especial cobra la reducción el carácter de una metódica que retropregunta (por lo que está) detrás de la capacidad mundana de objetivar de la corriente de vida intencional (como una psique intramundana). Ella *desobjetiviza*, *desmundaniza* la vida intencional mediante el desprendimiento de las autoapercpciones que la mundanizan y la instalan en el mundo. Con esto llega ella a aquella profundidad de la vida intencional de la creencia, en la cual se construye por primera vez la autoapercpción de la vida psíquica al modo de la validez. La reducción fenomenológica ha retroconducido, desde la confusión de la autocomprensión, a la «vida de la creencia» trascendental, para la cual esta confusión es un componente de validez correlativo. Pero, justamente lo que se puede llamar aquí en general «componente de validez» queda indeterminado. Se trata de mantener esta indeterminación, de ganar en ella por primera vez toda la amplitud de la conexión de vida aperceptiva descubierta reductivamente: la totalidad monádica implícita en el *ego*, el primero y provisorio plano de problemas de la fenomenología. Una vez desarrollado este primer estadio, se puede y debe plantear el ataque al carácter interno del «tener válidamente el mundo»: la puesta en descubierto de los estratos constituyentes profundos de la vida trascendental. Y recién aquí no sólo será completamente cognoscible el sentido del «lazo» entre mundo y subjetividad trascendental, sino también la analítica *activo-intencional* de la vida trascendental como un estadio intermedio necesario, pero que hay que sobrepasar. El tránsito de la interpretación provisoria activo-intencional de la subjetividad (*después* de la reducción) a la aclaración de la esencia constituyente de la intencionalidad, no se cumple sólo como una diferenciación, un develamiento de implicaciones internas, sino sobre todo como una mostración del ca-

rácter *productivo* de la intencionalidad trascendental. Con esto se acentuará la oposición con la intencionalidad dada, intramundana. La intención psíquica es por esencia *receptiva*, se cumple en la capacidad de autoaclaración como un *acceso* a un ente independiente en sí de ella. Mediante la reducción retornamos, como se dijo a una vida intencional, para la cual, la capacidad de autointerpretación de la vida intramundana, como una vida receptiva, es un «correlato de validez». Aunque no comprendamos ya más la vida trascendental como receptiva, permanece todavía indeterminado su verdadero carácter. Únicamente la interpretación constitutiva de la misma la muestra como *creación* (*Kreation*). Por áspera y doctrinaria que pueda sonar una determinación de la esencia de la constitución como creación productiva, se caracteriza así por lo menos la oposición (*Gegensätzlichkeit*) a lo receptivo, un carácter que exige el ser en sí de la vida de la experiencia óptico-mundana (psíquica). (Que «constituir» no significa ni una relación receptiva ni productiva, sino una relación que no puede alcanzarse con conceptos ónticos sino ser indicada por el cumplimiento de investigaciones constitutivas, esto, no lo podemos aclarar aquí). Hemos indicado hasta aquí tres conceptos distintos de intencionalidad: 1. La psíquica (receptiva); 2. La activa intencional-trascendental (indeterminada); 3. La constitutiva-trascendental (creativo productiva).

Sin embargo con estos distintos conceptos no designamos nosotros distintas intencionalidades, sino *una* vida intencional en distintos estadios. Así de hecho la «vida» psíquica intramundana no es otra cosa sino (la vida)³⁶ trascendental-que-precede-al mundo, pero en un *ocultamiento* de sí misma, en una forma de «constituibilidad» (*Konstituiertheit*)³⁷. Esta superposición «constituida», que se documenta en la auto-percepción mundana será rota mediante la *epoché* y se descubrirá la vida pura-trascendental. Pero ésta es también *constituida*, en tanto la interpretación se mueve en el estadio primero y provisorio de la fenomenología que ha sido caracterizado más arriba, incluso aún en la «indeterminación» que le es peculiar. En tanto que, empero, está logrado en principio el acceso a la esencia constituyente de la intencionalidad mediante la reducción, puede ya Husserl, con el derecho que le da la ojeada preliminar a los estratos más altos de la fenomenología, designar la vida trascendental como «constituyente», en la explicación del primer estrato de problemas (que está determinado en esencia mediante la interpretación activo-intencional). Sólo en este sentido restringido se habla en las *Ideas* de constitución. La aclaración de esta restricción es de importancia para nosotros porque las objeciones del criticismo contra la idea fenomenológica de constitución apuntan sin excepción contra los lugares de las *Ideas* que tienen meramente una significación preliminar. Sea concedido que la crítica no podía tener ningún

³⁶ *Ibid.*

³⁷ *Sit venia verbo!* (N.d.T.).

otro flanco de ataque, pero mediante la omisión de la apropiación precedente de la reducción se ha privado de la posibilidad de ver como tal la indeterminación provisoria de la idea de constitución en las *Ideas* y se ha asilado en la «determinabilidad» de una doctrina de la reducción planteada criticísticamente, pero que luego se extravía ontológicamente. Por lo tanto también aquí la crítica criticista permanece fiel a su esquema general de interpretación, también aquí identifica de nuevo desde el principio el problema «crítico» y el fenomenológico de la constitución, para comprobar enseguida una aberración implicada en el dogmatismo metódico de la fenomenología. Correspondiendo a los momentos heterológicos de la idea crítica de constitución —forma válida aprióricamente y contenido dado— se supone en Husserl un planteamiento análogo del problema, el que estaría determinado mediante ambos momentos fundamentales: «sentido» intencional y material hilético. Pero aún en el planteamiento crítico de Husserl, éste se habría quedado rezagado respecto de las formulaciones más exactas del criticismo, en primer lugar en tanto restringe el concepto de contenido dado a los meros contenidos sensibles (sensualismo) y en segundo lugar en tanto el concepto de «sentido» sería planteado en la retro-relación a un yo contemplativo y no a un «yo teórico-cognoscitivo», pensante (juzgante). Por otra parte, este planteamiento crítico correcto pero condicionado habría sido extraviado por el carácter fundamental «ontologista-intuicionista», que es insuperable, de la fenomenología, en una idea de la constitución subjetivista-psicologista. ¿Qué puede oponerse a esta objeción? Queremos en primer lugar intentar formular, en tanto es absolutamente necesario, la diferencia de principio entre la concepción criticista y la fenomenológica de la constitución. En el origen de la postura fundamental teórico-cognoscitiva del criticismo podemos caracterizar su problema como la pregunta por la posibilidad del conocimiento objetivo. Por oposición a la concepción ingenua del conocimiento, que considera simplemente el objeto como siendo en sí, muestra el criticismo las condiciones aprióricas del pensamiento objetivo que sirven de base a todo cumplimiento de conocimiento verdadero-objetivo. Este servir de base previo es (para él) la constitución apriórica del objeto de conocimiento, que podemos tener ante nuestra vista mediante la «construcción» del modelo de objeto teórico en general. Comoquiera que sea el derecho de una tal teoría filosófica, lo importante para nuestro contexto es que la fenomenología en modo alguno llega a su idea, completamente distinta, de la constitución desde el mismo problema teórico-cognoscitivo. Porque en ella no se trata de una constitución de los objetos de conocimiento mediante el esquema (subjetivo-«trascendental») de la objetividad de los objetos (en las funciones judicativas teóricas del yo teórico-cognoscitivo), sino que se trata de la *constitución del mundo*. En otras palabras, la idea criticista de la constitución es todavía *mundana*, en tanto que deja constituirse al ente (como correlato del conocimiento objetivo) mediante la forma apriórica del mundo, mientras que el concepto fenomenológico de constitución apunta a la estructura del mundo en su totali-

dad, que recién es accesible mediante el método de la reducción que-trasciende-el-mundo, reducción que por principio (está)³⁸ *fuera* del mundo pero sin embargo lo *retiene*. Cuan profunda es la errónea comprensión en la crítica criticista de la constitución «trascendental» (en sentido fenomenológico), puede verse, en que no sólo se la equipara con la idea de constitución inmanente al mundo del criticismo (como «planeamiento») sino que se la traslada (como «aberración») a la relación intramundana entre inmanencia y trascendencia. Aún cuando se haya hecho visible (*einsicht*) la absoluta diferencia de dirección (en relación a la reducción fenomenológica) de la idea criticista de constitución y la fenomenológica subsistiría aún, en un respecto —se podría opinar así— una cierta afinidad en las ideas de constitución opuestas ahora expresamente, justamente en que tanto el criticismo como la fenomenología plantean un principio fundamental heterológico en la idea de constitución: «*hylé*» sensual y «*morphé*» intencional, forma subjetiva y contenido dado. Pero ¿se quiere significar verdaderamente con esto una distinción heterológica? En modo alguno. Esta distinción debe entenderse solamente en expresa consideración a la determinada provisoriedad con que está indicado en las *Ideas* el concepto de constitución. Ya la hemos señalado como la *ingenuidad del primer estrato de problemas* de la fenomenología que pone de manifiesto la vida intencional en la articulación activo-intencional y que deja su carácter íntimo en aquella «indeterminación» que no significa ya la autocomprensión de la intencionalidad como receptiva por esencia y no (significa)³⁹ todavía la interpretación trascendental de la misma constitución. En la indicación anticipatoria de la problemática de la constitución se identifican el obrar constituyente con la dación de sentido (*Sinngebung*) intencional del *acto*, de modo que, medida con este concepto de constitución de significación previa, la constitución de la temporalización (*Zeitigung*) trascendental que yace en lo más profundo no pudo llegar a destacarse y así la «*hylé*» debió aparecer como mero material. En verdad no se da en la constitución fenomenológica un dualismo de dos momentos heterológicos, sino sólo estratos relativos al desvelamiento unitario constitutivo del origen del mundo desde la profundidad de la vida de la subjetividad trascendental. También la *hylé*, que al principio se muestra como momento no-intencional del acto, está constituida, como también la forma de la totalidad del acto mismo, en las profundidades de la autoconstitución intencional del tiempo fenomenológico que no se despliega, empero, en actos.

En ambos filosofemas está relacionada con la doctrina de la constitución, de la manera más estrecha, la autocaracterización de principio como «idealismo trascendental». Como, en general, la crítica que aquí nos ocupa pasa por alto la diferencia en

³⁸ El paréntesis no está en el original alemán (N.d.T.).

³⁹ *Ibid.*

el concepto correspondiente de lo «trascendental» (de ambas filosofías) y además deja de lado la especial distinción de la idea correspondiente de constitución, por ello descansa el enjuiciamiento de la fenomenología por la crítica del criticismo, como «idealismo trascendental», sobre una comprensión errónea. Sólo podemos intentar aquí poner esto en evidencia mediante breves indicaciones. No queremos penetrar en la extensa problemática del planteamiento mismo de la cuestión del idealismo. Además de sus «interpretaciones» de las ideas fenomenológicas fundamentales de la reducción y la constitución, la crítica cree poder demostrar la identidad en el planteamiento de la determinación del idealismo trascendental en relación a la actitud frontal, común al criticismo y a la fenomenología, contra un idealismo subjetivista. Pero le queda oculto que la fenomenología se opone a un «idealismo subjetivo» por razones muy distintas. Esto se nos hará claro si mantenemos fija la mirada en las dos oposiciones centrales de conceptos que juegan un papel decisivo en la exposición del idealismo en el criticismo y la fenomenología. En tanto la filosofía crítica está dominada por la oposición entre «empírico» y «trascendental» y asegura por eso justamente, como idealismo trascendental, el realismo empírico, la fenomenología lo está por la oposición de «mundano» y «trascendental». Si el criticismo rechaza el idealismo subjetivo como una absolutización de un ente (empírico), porque explica este ente mediante el ente y con esto se mueve en una problemática prefilosófica, la fenomenología lo evita por ser una forma determinada del idealismo mundano, al cual desecha en general. Por lo tanto no conoce ni una relación necesaria del ente trascendente con la inmanencia intramundana, ni una tal (relación necesaria)⁴⁰ del ente en general con la forma apriórica del mundo. En el idealismo fenomenológico no se trata ni de una precedencia del sujeto humano que existe frente a todos los otros entes, ni de una precedencia de la forma de la subjetividad (del *a priori* trascendental) frente al ente intramundano en general, en tanto objetos teóricos del conocimiento, sino de la precedencia frente al mundo de la subjetividad «trascendental», «trascendental» en un sentido completamente nuevo y que es descubierto por primera vez en general mediante la reducción. El idealismo fenomenológico es *idealismo constitutivo*, que comprende el mundo radicalmente en el retroceso al origen constitutivo. Un idealismo tal no significa, por principio, un «subjetivismo», una subjetivización del todo del ente, una disolución en la forma de ser mundana del sujeto, en tanto entendamos por «sujeto» alguna clase de concepto mundano (sea el ente que nosotros somos, o la forma de la «conciencia»⁴¹ [*Bewußtheit*] o lo que sea). Justamente, la fenomenología no pasa por alto la independencia mundana del ente frente al hombre, su falta de significación y futilidad en el cosmos, la mera receptivi-

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ *Sit venia verbo!* (N.d.T.).

dad de nuestro conocer humano, sino que deja subsistir el realismo irreflexivo de la actitud natural. Pero *ella* no se detiene en eso, sino que lo lleva a una radical comprensión filosófica mediante la apertura reductiva del origen trascendental del mundo, en relación al cual el mundo gana una dimensión completamente nueva de cuestionabilidad o interpretación. Lo que son en la actitud natural —y con derecho dentro de ella— «protofenómenos» incuestionables, esto será accesible como un problema constitutivo de una nueva interpretación filosófica. En la reducción trasciende la fenomenología también las posibilidades de la filosofía mundana. El mundo en su totalidad, en otro tiempo el tema universal de la filosofía en general, será cognoscible mediante la reducción como resultado de una constitución trascendental, será retrotraído expresamente a la vida de la subjetividad absoluta. Este retrotraer no tiene, empero, nada que ver con una subjetivización óptica (filosófico-inmanente) o apriorica-trascendental («crítica») del mundo, no es en modo alguno un lazo retroactivo con un sujeto mundano determinado de algún modo, sino que es una concepción trascendental del mundo como una objetivación constituida de la subjetividad absoluta. Porque la actitud natural, en la cual surge, al comienzo, toda filosofía, está cerrada por esencia para la dimensión de profundidad de lo «trascendental», porque dicha actitud, limitada en el mundo no puede dar con ninguna otra subjetividad sino es la intramundana: la de los hombres, necesita ella primero del esfuerzo de la reducción fenomenológica para avanzar hacia un «subjetivismo» que trasciende todas las formas mundanas (del subjetivismo)⁴². Este «subjetivismo» fenomenológico no se opone a las verdades inmediatas de la actitud natural en algo así como que negaría la independencia del ente en relación al sujeto intramundano, sino que encierra todas estas verdades en sí, sólo que, justamente, reconoce como tal una determinada situación relativa, hasta entonces absolutizada, y que ella hace resaltar en la completa verdad trascendental, que contiene a la mundana como un momento. El mundo es interpretado «idealísticamente» en la fenomenología y esto no significa en modo alguno un subjetivismo lastrado con el concepto de sujeto de la actitud natural, sino la legitimación científica y el desarrollo sistemático de la *constitutiva idealidad del mundo*. ¿Cómo puede señalarse ésta? En primer lugar se trata de mantenerse alejado de todas las representaciones que quieren retro-referir el mundo como un algo a un sujeto trascendental como otro algo. Ya hemos indicado que en la reducción fenomenológica, llegamos, por lo pronto, a un concepto provisorio de la subjetividad trascendental, que será sobrepasado en los estadios más altos de la fenomenología y que debe ser legitimado como un estrato que hay en lo trascendental de la capacidad de autoconstituirse de la vida trascendental. Con esto hemos hecho una indicación previa en relación a la problemática del develamiento de la subjetividad

⁴² El paréntesis no está en el original alemán (N.d.T.).

trascendental en el continuo retroceso a través de estratos de la capacidad de autoobjetivarse hasta el último fundamento originario, ya no objetivado. Después de esto podemos ahora considerar también al mundo mismo como un «estrato» en la vida trascendental, como el plano del término de todos los procesos constitutivos, como la superficie de la vida trascendental que deja surgir al mundo. En la actitud natural no sabemos de la posición del mundo en el universo de la vida absoluta, el mundo vale para nosotros como «universo» autosuficiente en el que nos encontramos nosotros mismos como ente entre los entes. Únicamente la reducción retoma el saber del mundo en el origen y descubre la idealidad trascendental del mundo (como la capacidad última de objetivarse del espíritu absoluto). Por especulativa que pueda sonar una tal caracterización previa en el sentido propio del idealismo fenomenológico, no es ésta sin embargo una «construcción metafísica», una convicción de punto de vista previamente asumida, sino la simple formulación del conocimiento fundamental de la reducción fenomenológica, que como formal-vacío no puede significar nada, pero como hilo conductor de análisis constitutivos concretos puede decir mucho.

En la indicación del idealismo fenomenológico, así como en la aclaración provisoria de las fundamentales ideas fenomenológicas de reducción y constitución, pueden haber sido hechas perceptibles las diferencias entre la imagen que de la fenomenología se ha hecho la crítica criticista y la de ésta misma. Sin embargo, más no podemos desear aquí. Ahora, ¿qué significa para la autocomprensión de la fenomenología el sufrir una tal crítica? Con esta pregunta tomamos una doble dirección. En primer lugar: ¿Es la problemática, en la cual es colocada la fenomenología por la crítica, una tal que se dé aún de algún modo en la totalidad de la filosofía fenomenológica, y cómo está ella caracterizada? En segundo lugar: ¿Tiene un valor positivo una crítica, que si bien errónea, está fundada en un estudio exacto de los textos fenomenológicos? Para terminar queremos todavía intentar responder a ambas preguntas. La crítica criticista se mueve, por lo que toca a la fenomenología en el esquema de interpretación conocido ahora por nosotros, el que, como sostenemos, es falso e inadecuado en ambas direcciones de interpretación. En primer lugar, se propone allí a la fenomenología como una ciencia positiva (tematización de la esfera de la inmanencia), ciencia con aspiraciones filosóficas que aparecen de continuo, y luego también como una teoría «apriórico-trascendental» de la posibilidad del conocimiento objetivo (que concuerda a lo menos con el planteo inicial del criticismo). Es obvio que toda ciencia positiva es por de pronto originaria (*beheimatet*) de la actitud natural, en la que surge y permanece, que la equiparación de la fenomenología con la ciencia positiva de la psicología significa el traslado de la primera a un plano de problemas por principio prefilosófico. Pero, ¿qué quiere decir la caracterización de la fenomenología como una «filosofía trascendental» emparentada con el criticismo? ¿No se da en absoluto en la fenomenología la problemática que aquí presuntamente se plantea? Seguramente nos encontramos con ella, y

sobre el suelo de la actitud natural. Para legitimar esta indicación, desde el criticismo debemos retro-preguntar hasta el problema al cual él presenta una respuesta. Este problema es el del «*a priori*». El criticismo explica la enigmática precedencia de la cognoscibilidad previa, general, del ente antes de la experiencia de los entes determinados, como la forma apriórica del mundo (que se constituye, antes de toda experiencia, en las funciones judicativas del yo teórico-cognoscitivo referidas a las «valideces trascendentes»). ¿En qué forma aparece genuinamente el mismo problema en la fenomenología? Ya en el terreno de la actitud natural, por lo tanto en una posición esencialmente prefilosófica, caracteriza la fenomenología el problema del *a priori* como aquel de la *predonación de mundo*⁴³. La donación del ente, en la experiencia humana, está siempre orientada ya en el horizonte de la precognoscibilidad, a la manera de la familiaridad regional de lo fácticamente dado. Aunque no nos movemos en la determinabilidad de la fijación eidética de lo esencial, sí lo hacemos siempre *a-temáticamente* en el margen de juego de un singular saber esencial. Estamos como hombres siempre abiertos para la naturaleza, para los animales, hombres, para las regiones (*Bezirke*) del ente en general. Así pues este estar abierto del hombre que precede a la experiencia determinada del ente individual, este precedente estar abierto del hombre para el horizonte del ser que constituye el estilo del mundo pertenece a la esencia del hombre, representa por lo tanto una habitualidad apriórica pura, que no puede ser comprendida, como las múltiples habitualidades empíricas, en el retroceso a una fundación originaria en el tiempo. De este modo permanece pues por principio, toda interpretación de la predonación apriórica del mundo, en el terreno de la actitud natural, en tanto el hombre permanezca considerado como la subjetividad en relación a la cual debe responderse a este problema. Se trata pues todavía del hombre, aun si una determinada metódica abstracta deja de lado el componente concreto-empírico del ser del hombre y retrocede a la forma pura, no individualizada, de la conciencia en general. Por lo menos es el hombre todavía el fundamento de la abstracción (que lleva)⁴⁴ al yo teórico-cognoscitivo. La fenomenología no se queda detenida en la interpretación prefilosófica de la predonación del mundo, vale decir en la que transcurre en el horizonte de la actitud natural. Alcanza mediante la reducción no sólo la posibilidad de cuestionar constitutivamente la experiencia trascendentalmente reducida del ente individual sino también el preguntar *constitutivamente* al saber de esencia que pertenece esencialmente al hombre y con esto hacer al estilo apriórico mismo del mundo tema de una analítica consti-

⁴³ A saber, ya en una forma más estricta, como predonación del mundo circundante (*Umwelt*) que se autoda coherentemente en el fluyente progreso de las formas perceptibles de la donación —esta misma unidad del mundo manteniéndose en un cambio continuo infinitamente abierto de mundo circundante a mundo circundante.

⁴⁴ El paréntesis no está en el original alemán (N.d.T.).

tutiva. La interpretación constitutiva del *a priori* mundano, solamente hecha posible por la reducción, transmuta el terreno del problema, sobre el cual quiere situar a la fenomenología la crítica criticista, en uno filosófico. Podemos por lo menos ahora ver, que ambas formas de interpretación de la fenomenología (como planteamiento crítico y como aberración), medidas con la autocomprensión de la fenomenología, deben significar para ésta el ser proyectada hacia una base prefilosófica del problema, vale decir que ambas interpretaciones trasladan a la fenomenología a una *situación dogmática*. Ahora bien, ¿en qué sentido debe tomarse el concepto fenomenológico de dogmatismo y cómo se distingue del concepto crítico de dogmatismo, con el cual lo identifica ocasionalmente la crítica? Si el último (el concepto crítico)⁴⁵ significa, caracterizado formalmente, limitación en la actitud ante el ente (en la actitud positiva de conocimiento) a una con la posición ingenua de los objetos como cosas en sí independientes del sujeto (y con esto la limitación en el concepto ingenuo de verdad como acuerdo, según el cual nuestro conocimiento se rige por las cosas), entonces el dogmatismo, es para la comprensión de la fenomenología, la limitación de la actitud natural; es decir, para el juicio de la fenomenología, toda filosofía que no haya pasado por la reducción, es necesariamente dogmática. Por lo tanto es dogmático (en el uso fenomenológico del término) tanto la actitud de experiencia temática de nuestra vida cotidiana, cuanto también la *praxis* de la experiencia teórica de las ciencias positivas, así como la actitud cognoscitiva frente a procedimientos eidéticos (por ejemplo, la matemática), como también el conocimiento filosófico de la forma apriórica del mundo. Todas éstas son sólo distinciones internas dentro de la actitud natural, dentro del dogmatismo. Desde la determinación del concepto fenomenológico de dogmatismo, aunque vaga, podemos rechazar la crítica del criticismo a la fenomenología, como un intento de rebajar la fenomenología al nivel de una filosofía dogmática.

¿Tiene, empero, la crítica, para la autocomprensión de la fenomenología, sólo la significación de una interpretación errónea que debe ser rechazada? ¿No tiene ella un valor positivo que hay que agradecer? Con la repulsa radical de la crítica criticista llegamos repetidas veces a la situación de deber defender el sentido de la fenomenología contra el tenor literal (*Wortlaut*) de los textos originales. Y en esto se muestra la significación eminente que tiene para el fenomenólogo una crítica, aunque errónea, tan cuidadosa: hace prestar atención a la fuente de los malos entendidos, pero no en un sentido exterior (a la «inexactitud» del texto) sino a las ineludibles confusiones a las que está expuesta toda presentación de la fenomenología. En otras palabras, hace perceptible en modo extremo la «*apariencia trascendental*» que la fenomenología

⁴⁵ *Ibid.*

lleva necesariamente consigo. La gran problemática de la apariencia trascendental, que de distinta manera domina toda la fenomenología constitutiva no puede ni siquiera ser desarrollada aquí en sus líneas principales. Nos contentamos con la indicación de una triple paradoja que continuamente oscurece la problemática fenomenológica. Ésta es, en primer lugar la *paradoja de la situación (Situation) de la enunciación*. La fenomenología se funda a sí misma mediante la ejecución de la reducción. Mediante ello se transmuta el que filosofa en el yo teórico-fenomenológico, en el «contemplador trascendental». Para éste el mundo fuera de validez es, como hemos visto en la consideración de la estructura formal de la ejecución de la reducción, mero «fenómeno» (*Phänomen*). Este yo teórico está, como decimos, en actitud trascendental. En tanto proceda investigando consecuentemente, organice sus conocimientos autodados en la unidad de una conexión teórica, no hay mayormente ningún problema especial. Solamente si va más allá de ésa su actitud, al *comunicar* sus conocimientos, al dirigirse filosofando a los otros, surge una peculiar paradoja. Ahora aparece de una vez la actitud trascendental en el interior de la actitud natural, como una filosofía que se anuncia a sí misma en el mundo. El «fenomenólogo» se dirige al «dogmático». ¿Es posible en general una tal comunicación? ¿No sale fuera (*fällt heraus*) de la actitud trascendental el fenomenólogo cuando se comunica? La enunciación del fenomenólogo presupone, evidentemente, un terreno común entre él y el dogmático. ¿Está dado un terreno tal o debe ser producido? En tanto por principio todos los hombres, por diferente que puedan pensar están en el terreno común de la actitud natural, el fenomenólogo ha roto este terreno mediante la ejecución de la reducción. Pero, considerado con exactitud, al comunicarse con el dogmático no debe en modo alguno salir de su actitud trascendental y volver a la ingenuidad de la actitud natural, sino se sitúa en ella como en una situación trascendental que él hace transparente para sí. El dirigirse al dogmático está gravado con la dificultad de que, para el que comunica, la situación de la expresión fenomenológica es transparente en su sentido trascendental, pero para quién debe comprender no lo es. ¿Pueden, por esto, hablar de las mismas cosas? La comprensión ulterior profunda (*Nachverständnis*) presupone por cierto la propia y personal formación de la «actitud trascendental». La comunicación con el dogmático tiene por lo tanto el sentido de una transmisión provisoria del conocimiento fenomenológico, que se plantea en la actitud natural, que debe conducir a los otros mismos a la ejecución de la reducción. Desde ahí comprendemos cabalmente la necesidad del planteamiento, inicialmente «inmotivado», «falso», de la reducción en la actitud natural, conocemos la nuda (*pure*) imposibilidad de una presentación de la reducción, desde el principio integral.

La segunda paradoja fundamental está fundada en la primera, es la *paradoja de la proposición (Satz) fenomenológica*. Ésta consiste ante todo en que el fenomenólogo que intenta comunicarse no tiene a su disposición sino las palabras (*Wortbegriffe*) y

los conceptos mundanos, y que debe expresarse en el lenguaje de la actitud natural. El sentido mundano de todas las palabras disponibles no puede ser dejado absolutamente de lado, sólo puede ser limitado mediante palabras igualmente mundanas. Es por esto que ningún análisis fenomenológico, en primer lugar el de los estratos profundos constituyentes de la subjetividad trascendental, es presentable adecuadamente. La inadecuación de todos los informes (*Referante*) fenomenológicos, que tiene su fundamento en la expresión mundana de un sentido no mundano, no podría tampoco ser evitada mediante la invención de un lenguaje artificial. Un tal lenguaje no tendría ningún sentido, por cuanto la comunicación fenomenológica es preponderantemente comunicación con el dogmático. La proposición fenomenológica tiene en sí, por necesidad esencial, una contradicción interna entre la significación mundana de las palabras y el sentido indicativo de lo trascendental. Existe el constante peligro de que el dogmático sólo comprenda el sentido mundano de las palabras y que al leer pase de tal modo por alto el sentido de la significación trascendental, que se imagine equivocadamente estar justificado en su interpretación errónea y que puede invocar en su favor al texto.

Finalmente, la tercera paradoja, está estrechamente relacionada con las dos primeras. Es la *paradoja lógica de las determinaciones trascendentales*. Esto no puede querer decir que la esfera de la subjetividad trascendental sea tal que en ella ninguna lógica tenga validez, sino que significa que las aporías lógicas que ocasionalmente aparecen en la determinación de los trazos trascendentales fundamentales, no pueden ser dominadas con los medios de la lógica (cuyos medios aún en su formalización están unidos al mundo). Esto se puede aclarar con un ejemplo: ¿Cómo puede determinarse la identidad del *ego* trascendental y el yo humano?, ¿son simplemente el mismo yo, en dos perspectivas distintas, o son dos yos separados? En primer lugar se está tentado a determinar esta extraña identidad en la diferencia, la mismidad en el ser-otro, al hilo conductor de relaciones de identidad de consistencia de un contenido material (*sachhaltig*) cambiante (algo así como la identidad en el devenir, análoga a la identidad de un organismo, etc.). Pero todas las *formas ópticas de identidad* son por principio incapaces de determinar «lógicamente» la *identidad constitutiva* del *ego* trascendental y el humano. Ambos *no son* en absoluto de una manera semejante o análoga. La «identidad» que impera aquí no es una forma de identidad determinable en el horizonte de la idea mundana de ser, sino una tal entre un ente mundano (que está determinado mediante la idea óptica de identidad y sus formas de transformación materiales [*sachhaltigen*]) y un ente trascendental, (es decir uno que por principio trasciende la idea mundana del ser). ¿Es, por lo tanto, el hombre lo absoluto? En modo alguno. Pero éste no es tampoco una realidad «trascendente» más allá del hombre, que no lo contiene. El separar y el distinguir son tan falsos como la equiparación directa. En lugar de una relación «trascendente» entre el hombre y el fundamento del mundo debe plantearse una relación «trascendental»: que no pasa por alto al hombre en su finitud, caducidad

e impotencia mundanas, sino que lo comprende como sentido constituido y con esto lo recoge en la infinita esencia del espíritu.

La ojeada a la «apariencia trascendental» que acompaña indeleblemente a toda fenomenología proporciona quizás una intelección más profunda de los motivos que apartan a la crítica criticista de su objeto. Hemos hecho frente a crítica no por voluntad de polémica sino para conformar la posibilidad de una verdadera discusión entre la fenomenología y el criticismo. Antes de una discusión deben ser distinguidos los filosofemas entre los cuales debe tener lugar el ajuste de cuentas. Sólo en este sentido debe éste ser un pequeño paso para la preparación de la situación dialógica.

TRADUCIDO DEL ALEMÁN POR RAÚL VELOZO FARIAS.

Por una fenomenología de la vida

Pour une phénoménologie de la vie

MICHEL HENRY

(1922-2002)

Acta fenomenológica latinoamericana. Volumen I.
Círculo Latinoamericano de Fenomenología, pp. 429-436.
Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2003.

Ce qui distingue l'entreprise phénoménologique de l'ensemble des savoirs élaborés par les différentes sciences c'est qu'elle n'a pas pour but de rendre compte de tel ou tel phénomène mais de ce qui permet à chacun d'eux d'être précisément un phénomène : la phénoménalité pure. Non ce qui apparaît mais son apparaître. De ce point de vue la «phénoménologie historique», cette géniale avancée philosophique inaugurée par Husserl, me semble néanmoins répéter un préjugé récurrent tout au long de l'histoire de la pensée occidentale et qui identifie cet apparaître au surgissement d'un Dehors primordial, à l'extériorité transcendante du monde.

Par cette compréhension de la réduction se trouve occulté un mode de révélation pourtant plus essentiel: celui de la vie. La vie n'est ni un phénomène particulier que pourrait, par exemple, étudier la biologie, ni un genre d'être auquel seul nous donnerait accès l'horizon du monde. C'est dans la vie que nous accédons à elle, parce que, d'abord, c'est elle qui accède à elle-même. La phénoménalité première ne consiste pas en la manifestation de quelque chose d'autre, c'est une autorévélation. La vie se révèle, sans aucun écart, sans distanciation, dans l'immanence radicale d'un pur s'éprouver-soi-même. C'est ainsi, par exemple, que nous ne connaissons la souffrance que par l'épreuve qu'elle fait d'abord d'elle-même et pour autant qu'elle le fait, sans intervention d'une quelconque relation intentionnelle nécessaire pour nous y introduire. Et ce qui est vrai de la souffrance l'est tout aussi bien pour chaque modalité de notre subjectivité, qu'elle soit de nature affective, imaginative, sensorielle ou même cognitive...

La vie que je définis comme acosmique, invisible, pathétique, constitue pour moi la réalité phénoménologique ultime au sens où c'est elle-même qui s'apporte dans la phénoménalité. Et c'est pourquoi toutes les pensées herméneutiques, toutes les théories qui s'appuient sur la notion de médiation pour tenter de rendre compte de cette manifestation originaire, se trouvent discréditées faute de pouvoir décrire seulement sa

Lo que distingue a la empresa fenomenológica del conjunto de los saberes elaborados por las diferentes ciencias es que no tiene como objetivo rendir cuentas de tal o cual fenómeno, sino de aquello que permite a cada uno de ellos ser precisamente un fenómeno: la fenomenalidad pura. No lo que aparece, sino su aparecer. Desde ese punto de vista la «fenomenología histórica», esta genial avanzada filosófica inaugurada por Husserl, me parece sin embargo que repite un prejuicio recurrente a todo lo largo de la historia del pensamiento occidental y que identifica este aparecer con el surgimiento de un Afuera primordial, con la exterioridad trascendental del mundo.

Por esta comprensión de la reducción se encuentra oculto un modo de revelación que es sin embargo más esencial: el de la vida. La vida no es ni un fenómeno particular que pudiera, por ejemplo, estudiar la biología, ni un tipo de ser al cual sólo nos daría acceso el horizonte del mundo. Es en la vida donde accedemos a ella, porque, ante todo, es ella la que accede a ella misma. La fenomenalidad primera no consiste en la manifestación de alguna otra cosa: es una autorrevelación. La vida se revela, sin ninguna separación, sin distanciación, en la inmanencia radical de un puro experimentar-se a sí misma. Por eso es que, por ejemplo, no conocemos el sufrimiento más que por la experiencia que éste tiene primero de sí mismo, y en la medida en que lo hace, sin la intervención de cualquier relación intencional necesaria para introducirnos. Y lo que vale para el sufrimiento vale también para cada modalidad de nuestra subjetividad, ya sea de naturaleza afectiva, imaginativa, sensorial o incluso cognitiva...

La vida que yo defino como acósmica, invisible, patética, constituye para mí la realidad fenomenológica última en el sentido en que es ella misma la que se anuncia en la fenomenalidad. Y es por ello por lo que todos los pensamientos hermenéuticos, todas las teorías que se apoyan sobre la noción de mediación para tratar de dar cuenta de esta manifestación originaria, se encuentran desacreditadas por no poder describir

condition de possibilité interne. Le critère qui permettra de juger la pertinence de cette nouvelle phénoménologie de la vie sera donc sa capacité à renouveler l'approche des grandes questions de la tradition philosophique en les reconduisant à leur généalogie véritable qui distingue radicalement deux types d'apparaître. De telle façon qu'il faut dire que toute réalité nous est en quelque sorte donnée deux fois: une première dans l'immédiateté de sa présence pathétique, une seconde en tant que simple représentation de cette révélation originaire dans le milieu de l'extériorité comme telle.

C'est ainsi que notre corps, avant d'être cette réalité située dans l'espace-temps du monde et que je peux voir et toucher comme tout autre objet, doit d'abord être pensé comme une chair impressionnelle et pathétique qui rend possible toute connaissance ultérieure. Habitée par un ensemble de pouvoirs subjectifs c'est elle qui constitue la condition immanente de toute praxis —et notamment du travail «subjectif, individuel et vivant» que Marx évoque constamment. Ainsi définie cette praxis des hommes a son lieu dans l'invisible et demeure irréductible à toute approche quantitative qui prétendrait par exemple la réduire à un ensemble de phénomènes économiques objectifs qui n'en sont en réalité que le double idéal, irréel, arbitraire.

Cette dualité de l'apparaître n'est certes pas une simple curiosité théorique, aussi importante soit-elle. Dès l'instant où la vie se trouve occultée et remplacée par des équivalents objectifs que les sciences vont avoir pour tâche de définir et que la technique mettra en œuvre, se mettent en place des systèmes économiques, sociaux et culturels que j'ai désignés sous la notion de «barbarie» et dont on pourrait indiquer l'origine philosophique dans la réduction galiléenne des qualités sensibles vivantes aux propriétés géométriques, exprimables mathématiquement, des corps de l'univers matériels.

De la même façon c'est la nature de la parole qui se trouve gravement incomprise tant que son statut phénoménologique est identifié à celui de l'être, fondé sur la vérité ek-statique. Tandis qu'en réalité, depuis toujours, nous savons ce que nous sommes par le langage pathétique que la vie inscrit dans notre chair dans le procès de son autorévélation qui devient aussi la nôtre. En quoi je vois le sens philosophique de l'extraordinaire déclaration inaugurale de l'évangile de Jean concernant le «Verbe de Vie».

Pour une phénoménologie radicale libérée des présupposés de l'ontologie grecque n'existe aucun corpus philosophique canonique, aucun système de référence qui nécessiterait d'être indéfiniment commenté ou interprété. L'origine qui lui importe ne se situe dans aucun texte: elle est ce savoir primordial de l'épreuve de soi que nous avons en partage en tant que vivants.

solamente su condición de posibilidad interna. El criterio que permitirá juzgar la pertinencia de esta nueva fenomenología de la vida será, pues, su capacidad de renovar la aproximación a las grandes cuestiones de la tradición fenomenológica regresándolas a su genealogía verdadera que distingue radicalmente dos tipos de aparecer. De tal manera que hay que decir que toda realidad nos es dada en cierta manera dos veces: la primera en la inmediatez de su presencia patética, la segunda en tanto que simple representación de esta revelación originaria en el ámbito de la exterioridad como tal.

Es así como nuestro cuerpo, antes de ser esta realidad situada en el espacio-tiempo del mundo y que puedo ver y tocar como cualquier otro objeto, debe primero ser pensado como una carne impersonal y patética que hace posible todo conocimiento ulterior. Habitada por un conjunto de poderes subjetivos, es ella la que constituye la condición inmanente de todas las praxis —y especialmente del trabajo «subjetivo, individual y viviente» que Marx evoca constantemente. Así definida, esta praxis de los hombres tiene su lugar en lo invisible y permanece irreductible a toda aproximación cuantitativa que pretendería por ejemplo reducirla a un conjunto de fenómenos económicos objetivos que no son en realidad más que el doble ideal, irreal, arbitrario.

Esta dualidad del aparecer no es ciertamente una simple curiosidad teórica, por importante que sea. Desde el instante en que la vida se encuentra ocultada y remplazada por equivalentes objetivos, que las ciencias van a tener como tarea definir y que la técnica pondrá a la obra, aparecen sistemas económicos, sociales y culturales que he designado bajo la noción de «barbarie» y de los que se podría indicar el origen filosófico en la reducción galileana de las cualidades sensibles vivientes a las propiedades geométricas, expresables matemáticamente, de los cuerpos materiales del universo.

De la misma manera la naturaleza de la palabra se encuentra gravemente incomprendida en tanto que su estatus fenomenológico es identificado con el del ser, fundado sobre la verdad ek-stática. Mientras que en realidad, desde siempre, sabemos lo que somos por el lenguaje patético que la vida inscribe en nuestra carne en el proceso de su autorrevelación que se convierte también en la nuestra. En lo cual veo el sentido filosófico de la extraordinaria declaración inaugural del evangelio según San Juan que concierne al «Verbo-de-vida».

Para una fenomenología radical liberada de los presupuestos de la ontología griega no existe ningún corpus filosófico canónico, ningún sistema de referencia que necesitaría ser indefinidamente comentado o interpretado. El origen que le importa no se sitúa en ningún texto: él es ese saber primordial de la prueba de sí que tenemos en común en tanto que vivientes.

Montpellier, le 28 février 2002

Cher ami,

Je me réjouis vivement des liens que Roland Vaschalde a noués avec vous et avec le Cerche qui constitue une magnifique entreprise intellectuelle au service de la phénoménologie. D'autant que plusieurs de mes livres, comme vous le savez, ont été traduits en espagnol et que j'attache une importance toute particulière à cette diffusion de ma pensée dans l'univers linguistique qui est le vôtre.

L'âge et la "gestion" de mon oeuvre ne me permettent malheureusement plus d'accepter des voyages au long cours comme celui qui m'aurait permis d'être parmi vous à l'occasion de votre prochain congrès à Bogota. Je vous demande de trouver ici et de transmettre à vos collègues mon salut et mes vœux, amicaux et philosophiques, pour la réussite de cette manifestation et, au delà, de l'ensemble de vos travaux. Et puis, pour répondre à votre

souhait, je suis heureux de vous faire parvenir
un Texte de présentation de cette "phénoménologie
matérielle" que j'ai essayé de bâtir. Vous
en ferez l'usage qu'il vous conviendra.

Avec l'espoir que vos contacts avec Roland
se poursuivront aussi fructueusement je vous
adresse, cher Antonio Ziriou, les meilleures
et amicales salutations de

Michel Henry

Montpellier, a 28 de febrero por 2002

Querido amigo,

Me complacen mucho los lazos que Roland Vaschalde ha establecido con usted y con el Círculo, el cual constituye una magnífica empresa intelectual al servicio de la fenomenología. Sobre todo porque varios de mis libros, como usted lo sabe, han sido traducidos al español, y porque le concedo una importancia muy particular a esta difusión de mi pensamiento en su universo lingüístico.

La edad y la «gestión» de mi obra desafortunadamente no me permiten aceptar viajes largos como el que me habría permitido estar entre ustedes con ocasión del próximo congreso en Bogotá. Le pido que transmita a sus colegas mis saludos y mis buenos deseos, amistosos y filosóficos, de que el encuentro tenga éxito, así como todos sus trabajos. Por otro lado, respondiendo a sus deseos, me complace hacerle llegar un texto de presentación de esta «fenomenología material» que he tratado de construir. Disponga de él como a usted le convenga.

Con la esperanza de que su contacto con Roland continuará siendo tan fructífero, le envié, querido Antonio Zirión, los mejores y más afectuosos saludos de

Michel Henry.

COLABORADORES

Pedro Juan Aristizábal Hoyos

Diplomado en Filosofía y Letras por la Universidad de Caldas, Manizales, Colombia. Magister en Filosofía por la Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá. Es profesor de tiempo completo en la Universidad Tecnológica de Pereira y director del grupo de investigaciones «Fenomenología y teoría crítica de la sociedad». Ha publicado «La inmanencia y la intimidad en Husserl y Rilke» y «La filosofía, ¿ciencia rigurosa o cosmovisión? Un debate alrededor de Husserl y Lyotard». Es miembro ordinario del Círculo Latinoamericano de Fenomenología.

Luz Gloria Cárdenas Mejía

Profesora del Instituto de Filosofía, Universidad de Antioquia. Maestría en Filosofía, Universidad Católica de Lovaina, con la tesis: *La reconstrucción práctica de la política en la teoría crítica de la sociedad de Jurgen Habermas*. Filósofa por la Universidad Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario (Santafé de Bogotá). Ha sido docente en las siguientes universidades: Cauca, Rosario, Javeriana, La Salle, Pedagógica y Sergio Arboleda. Ha sido Jefe del Departamento de Filosofía y Literatura y Decana de la Facultad de Humanidades en la Universidad del Cauca, Decana de la Facultad de Filosofía de la Universidad Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario y actualmente es Jefe del Departamento de Formación Académica del Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia. Colabora habitualmente con la revista *Estudios de Filosofía* del Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia. En filosofía, ha puesto especial énfasis en el estudio de Aristóteles y de Paul Ricoeur, los que

constituyen los principales temas de sus publicaciones: «El Discurso simbólico de la filosofía»; «La teoría de la argumentación»; «La semejanza en Aristóteles»; «Dialoga Aristóteles con Parménides»; «Significación y refutación»; «La lectura y la escritura desde una perspectiva hermenéutica»; «Retórica, persuasión y vida» y «En dialogo con los griegos» (en coautoría con Luis Alberto Fallas López). Es miembro ordinario del Círculo Latinoamericano de Fenomenología.

Mariana Chu García

Magister en filosofía por la Pontificia Universidad Católica del Perú. Su área de interés es la fenomenología husserliana, en especial el tema de la intersubjetividad. Actualmente, sigue los estudios del doctorado en filosofía en la Universidad Católica de Lovaina, Bélgica. Ha publicado artículos sobre Husserl. Es miembro colaborador del Círculo Latinoamericano de Fenomenología.

Pedro Cortés Rodríguez

Posee una Licenciatura en Filosofía con la tesis *La filosofía nominalista* (México: Universidad Autónoma de Nuevo León, 2000). Ha sido Coordinador de edición en el Centro de Estudios Humanísticos de la UANL de 1999 a 2001. Ha impartido los cursos de «Problemas de la filosofía» y «Metodología científica» en la Facultad de Filosofía y Letras de la misma universidad. En la Universidad Latina de América es titular del curso «Tecnología y futuro humano». Ha participado como ponente y organizador en foros filosóficos realizados en distintas regiones de México. Bajo la dirección de Antonio Zirión, actualmente elabora una tesis sobre la *Fenomenología del ser histórico* en opción al título de maestro en Filosofía de la Cultura por la Facultad de Filosofía «Samuel Ramos» de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo. Es miembro colaborador del Círculo Latinoamericano de Fenomenología.

Juan Manuel Cuartas

Doctor en filosofía por la Universidad Nacional de Educación a Distancia de Madrid, con la tesis *Deconstrucción y autobiografía en Jacques Derrida*. Actualmente, es Director del Departamento de Filosofía de la Universidad del Valle. Es, además, coordinador del Grupo «Mentis», dedicado a la investigación en filosofía de la mente y ciencias cognitivas.

Eugen Fink (1905-1975)

Se doctoró con Husserl y Heidegger en 1929 en la Universidad de Friburgo con la tesis «Presentificación e imagen. Contribuciones a una fenomenología de la irrealidad». Desde dicho momento se dedicó a la investigación fenomenológica, especialmente inspirada en la disciplina metódica y tendencia crítica de la obra de Husserl. Fue asistente privado de éste hasta su muerte en 1938, colaborando en la transcripción y redacción de sus manuscritos en vistas a su edición. Desde 1933, cuando medidas nazis imponen el aislamiento creciente de Husserl por su extracción judía, Fink puede continuar trabajando a su lado con ayuda académica internacional, sacrificando para ello su Habilitación y carrera universitaria. En 1938 fue a la Universidad de Lovaina en Bélgica con Ludwig Landgrebe para continuar trabajando en la transcripción de los manuscritos de Husserl salvados de su destrucción por el franciscano belga Hermann Leo Van Breda. Dicha labor fue interrumpida desde la invasión alemana en Bélgica y durante los difíciles años de la guerra y los inmediatos de la post-guerra. En 1946 finalmente obtuvo su Habilitación en la Universidad de Friburgo presentando un trabajo escrito con Husserl en 1932 titulado *La idea de una teoría trascendental del método*. En 1948 fue nombrado Ordinario de Filosofía y Ciencias Pedagógicas de la Universidad de Friburgo. En 1950 fundó el Archivo Husserl de Friburgo que, en contacto con el Archivo Husserl de Leuven continuó la edición de la obra monumental de Husserl, iniciada en 1939; dirigió dicho archivo hasta 1971. En 1951 fue colaborador de la Comisión Alemana para la Filosofía de la UNESCO. Dirigió los Estudios Generales de la Universidad de Friburgo de 1954 a 1971, promoviendo los estudios interdisciplinarios. Con Heidegger organizó el famoso seminario sobre Heráclito en 1966-1967. Recibió el doctorado Honoris Causa de la Universidad de Leuven en 1971, año en el que también publicó *Epílogo sobre la poesía*.

Michel Henry (1922-2002)

Filósofo y novelista, su inmensa obra se extiende a casi medio siglo. Entre sus publicaciones filosóficas más importantes se cuentan: *L'essence de la manifestation* (1963 y 1990); *Philosophie et phénoménologie du corps: essai sur l'ontologie biranienne* (1965); *Marx: I: une philosophie de la réalité; II: une philosophie de l'économie* (1976); *Généalogie de la psychanalyse: le commencement perdu* (1985); *La barbarie* (1987); *Voir l'invisible: sur Kandinsky* (1988); *Phénoménologie matérielle* (1990); *Du communisme au capitalisme: théorie d'une catastrophe* (1990); *Vie et révélation* (1996); *C'est moi la vérité: pour une philosophie du christianisme* (1996); *Le bonheur de Spinoza* (1997); *Incarnation: une philosophie de la chair* (2000); *Paroles du*

Christ (2002); *Auto-donation* (2002). *Phénoménologie de la vie*. T1: *Sur la phénoménologie*; T2: *Sur la subjectivité* (2003).

También publicó novelas, entre las que se encuentran: *Le jeune officier* (1954); *L'amour les yeux fermés* (1976), (Premio Renaudot); *Le fils du roi* (1981); *Le cadavre indiscret* (1996). En español pueden encontrarse varias obras suyas: *Fenomenología de la vida* (una compilación de artículos de 1991); y las siguientes traducciones: *La barbarie* (1997); *Yo soy la verdad: para una filosofía del cristianismo* (2001); *Encarnación: una filosofía de la carne* (2001); *Genealogía del psicoanálisis: el comienzo perdido* (2002).

Daniel Herrera Restrepo

Doctor en Filosofía. Estudió en Lovaina y Friburgo. Es profesor de la Universidad de Santo Tomás en Colombia. Entre sus principales publicaciones se encuentran *Hombre y filosofía. El dinamismo intencional de la conciencia* (1972); *Los orígenes de la Fenomenología* (1980); *Ensayos sobre fenomenología* (1986); *Fenomenología desde latinoamerica* (1999). Es miembro ordinario del Círculo Latinoamericano de Fenomenología.

Guillermo Hoyos Vásquez

Licenciado en Filosofía y Letras en la Universidad Javeriana (1960). Licenciado en Teología en la Facultad de Teología St. Georgen en Frankfurt, Alemania (1967). Doctor en Filosofía por la Universidad de Colonia, Alemania, por sus estudios en Filosofía, Romanística y Teología (1973). Ha sido Decano de la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Nacional de Colombia, Sede Bogotá, y ha publicado trabajos como *Intentionalität als Verantwortung. Geschichtsteologie und Teleologie der Intentionalität bei Husserl* (*Phaenomenologica* 67, 1976); *Los intereses de Vida Cotidiana y las Ciencias* (1986); *Derechos Humanos, Ética y Moral* (1995) y *La teoría de la acción comunicativa como nuevo paradigma de investigación en ciencias sociales: las ciencias de la discusión* (1997, en coautoría con Germán Vargas Guillén). Es miembro ordinario del Círculo Latinoamericano de Fenomenología y Coordinador del mismo en Colombia.

Julia Valentina 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 for 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.

Mónica Marcela Jaramillo-Mahut

Licenciada en Filosofía por la Universidad de Caldas. Maestría en Historia de la Filosofía Contemporánea desde 1800 (1984-1985). Especialización (D.E.A.) en Historia de la Filosofía (1986) y Doctorado en Filosofía y Letras por la Universidad de La Soborna. Se desempeña como profesora-investigadora de tiempo completo a nivel de postgrado en las áreas de Hermenéutica y Fenomenología de la Universidad Industrial de Santander. Ha publicado *E. Husserl et M. Proust: A la recherche du moi perdu* (1997); «El origen de la obra de arte: Lectura fenomenológica de Proust» (1999) y «La evolución de la idea de inconsciente en la fenomenología de Husserl» (2000.). Es miembro ordinario del Círculo Latinoamericano de Fenomenología.

Cecilia Monteagudo Valdez

Magister en filosofía por la Pontificia Universidad Católica del Perú. Ha publicado diversos ensayos sobre Wilhelm Dilthey, la filosofía hermenéutica y la concepción del «mundo de la vida» en E. Husserl. Actualmente, se desempeña como profesora asociada del Departamento de Humanidades de la Pontificia Universidad Católica del Perú y prepara una tesis doctoral sobre la problemática de la historicidad en la filosofía hermenéutica de Hans-Georg Gadamer. Es miembro ordinario del Círculo Latinoamericano de Fenomenología.

Ana Patricia Noguera de Echeverri

Licenciada, Magister y Doctora en Filosofía. Profesora Titular y Emérita de la Universidad Nacional de Colombia, Sede Manizales. Tesis de maestría: *Identidad y Diferencia en la Fenomenología Trascendental* (1991). Tesis de doctorado: *Educación Estético Ambiental y Fenomenología: Problemas filosóficos de la Educación Estético Ambiental en la Modernidad* (Brasil, 1997). Ambas tesis bajo la dirección de Guillermo Hoyos. Es miembro ordinario del Círculo Latinoamericano de Fenomenología.

Ramón Ramírez Ibarra

Historiador. Ex candidato a Maestro en Ciencias de la Comunicación. Pasante de la Licenciatura en Letras Españolas. Premio a la mejor tesis en el área de Humanidades de la Universidad Autónoma de Nuevo León (2000) por la investigación *Posmodernidad y discurso histórico. Aproximación a un análisis historiográfico en las crónicas de la conquista y colonización de América*. Ponente representando a la U.A.N.L. en las actividades del Primer Congreso Internacional de Retórica en México, titulado «El horizonte interdisciplinario de la Retórica» (1998), organizado por el Instituto de Investigaciones Filológicas, en México, D.F. Es autor del texto *Historia Tecnológica de la Cervecería Cuahtémoc – Moctezuma*, para Editorial Clío, Libros y videos. S.A. de C.V. (En prensa). Ha sido becario del Consejo para la Cultura de Nuevo León dentro de la I Iava. Edición FinanciarTE, con la investigación *Historiografía, cultura y sociedad* (1999). Es miembro colaborador del Círculo Latinoamericano de Fenomenología.

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. Se encuentra preparando una traducción de *Potenz und Akt* de E. Stein (para el Instituto de Estudios Carmelitas en Washington); ha traducido *Erkenntnis und Glaube* de la misma autora y retraducirá su *Endliches und ewiges Sein*. 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 del Virreynato del Perú* (1998), *Lógica simbólica para todos* (1999) y *La lógica del*

Siglo de Oro (2002). Es miembro asociado del Círculo Latinoamericano de Fenomenología.

Rosemary Rizo-Patrón

Doctora en Filosofía por la Université Catholique de Louvain, Institut Supérieur de Philosophie / Faculté des Sciences Philosophiques, con la tesis *First Philosophy and Ultimate Foundations in Edmund Husserl's Cartesian Meditations* (1996). Autora de diversos trabajos sobre filosofía contemporánea, ética, antropología filosófica y fenomenología de Edmund Husserl; traductora de diversos artículos filosóficos del inglés, francés y alemán; editora de *El pensamiento de Husserl en la reflexión filosófica contemporánea* (1993). Actualmente es Profesora principal de la Especialidad de Filosofía del Departamento de Humanidades en la Pontificia Universidad Católica del Perú y Coordinadora del Programa de Maestría en la Escuela de Graduados. Editora responsable de *Estudios de filosofía* y miembro del comité editorial de *Areté*. Es miembro ordinario y Secretaria del Círculo Latinoamericano de Fenomenología, así como Coordinadora del mismo en Perú.

Hugo Mauricio Rodríguez Vergara

Filósofo egresado de la Universidad Nacional de Colombia (2001). Su trabajo monográfico estuvo dedicado a la fenomenología de E. Husserl y su título fue *La descripción fenomenológica del comportamiento humano: sujeto y corporeidad*. En la actualidad se encuentra desarrollando los estudios de maestría en la Universidad Nacional de Colombia. La investigación que adelanta dentro de tal programa gira en torno al proyecto de una *Psicología fenomenológica*. Es miembro colaborador del Círculo Latinoamericano de Fenomenología.

María Lucrecia Rovaletti

Doctora en Filosofía (1977), Licenciada en Psicología (1981) y Docente Autorizada en Medicina. Profesora de «Psicología Fenomenológica y Existencial» y Profesora de Postgrado de «Antropología Médica» (Universidad de Buenos Aires). Investigadora Independiente del Consejo de Investigaciones Científicas y Técnicas de Argentina (CONICET). Ha obtenido becas de OEA para Chile, México, Colombia y Honduras; del Ministerio de Asuntos Exteriores de España (1982), del Instituto de Cooperación Ibe-

roamericana (1965-1966, 1971, 1986) para estudiar el pensamiento de Xavier Zubiri —de quien fue discípula personal—, de la DAAD (Alemania, 1967-1968, 1968-1969), y del CONICET (1969-1970). Invitada oficial por el Ministerio de Asuntos Extranjeros de Italia (1986 y 1988), y por universidades extranjeras (Chile, Colombia, México, Honduras; Uruguay). Directora del proyecto de Investigación sobre «Fenomenología clínica: implementación empírica de sus categorías fundamentales». Miembro de otros dos proyectos de CONICET sobre temas de ética. Coordinadora General de la I, II, III, IV Conferencia de Psicología y Psiquiatría Fenomenológica Existencial, organizadas por la Cátedra de Psicología Fenomenológica de la Facultad de Psicología de la Universidad de Buenos Aires. Invitada a Congresos y simposios nacionales e internacionales, presentando ponencias y como miembro del Comité científico y/o organizador. Visitante en el Departamento de Psiquiatría y Salud Mental, Universidad Javeriana, Colombia, Facultad de Ciencias Médicas de la Universidad de Honduras, Hospital Psiquiátrico «Fray Bernardino Alvarez» (México), Clínica la Timone CHU (Universidad de Marsella), Clínica Universitaria de Psiquiatría y Hospital Salvador (Universidad de Chile) y Hospital Clínico San Carlos (Universidad Complutense de Madrid). Concurrente en el Hospital Clínicas General San Martín (Universidad de Buenos Aires, 1983-1986). Entre sus principales ediciones como compiladora se encuentran: *Temporalidad. La problemática del tiempo en el pensamiento actual* (1998), *Corporalidad* (1998), *La problemática del cuerpo en el pensamiento actual* (1996), *Ética y psicoterapia* (1995), *Psicología y Psiquiatría Fenomenológica* (1994), *Matrimonio y Familia en la Argentina Actual* (1985), *Hombre y Realidad* (1985). Es miembro ordinario del Círculo Latinoamericano de Fenomenología.

Esther Juliana Vargas Arbeláez

Licenciada en Filosofía de la Universidad de San Buenaventura. Es Investigadora Titular del Instituto Caro y Cuervo en Bogotá. Entre sus publicaciones principales se encuentran: «Introducción, transcripción y notas de Mecánica Social de José Eusebio Caro» (2002); «Semántica y sintaxis en Inteligencia Artificial. Un problema lógico-fenomenológico» (2002); «Inteligencia artificial. Sintaxis y semántica en lógica» (2002); «José Eusebio Caro y el positivismo en Colombia» (2003). Cursa la especialización en «Teorías, métodos y técnicas de investigación en ciencias sociales» (2003). Es miembro colaborador del Círculo Latinoamericano de Fenomenología.

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 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 Quijano). Es miembro ordinario del Círculo Latinoamericano de Fenomenología.

Raúl Velozo Farías

Licenciado en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica de Chile (1964); Licenciado en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid, con la tesis *Intersubjetividad en Husserl* dirigida por Sergio Rábade Romeo (1978); Doctor en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid, con la tesis *Reducción fenomenológico-transcendental en Husserl* dirigida por Sergio Rábade Romeo (1980). Ha sido becario del Deutscher Akademischer Austauschdienst (Freiburg im Brisgau) y del British Council (University of Oxford). Fue Profesor titular de la Pontificia Universidad Católica de Chile hasta 1997 y desde entonces lo es de la Universidad de Santiago de Chile. Es miembro ordinario del Círculo Latinoamericano de Fenomenología y Coordinador del mismo en Chile.

Leonardo Verano Gamboa

Licenciado en Filosofía y Letras de la Universidad Santo Tomás con la tesis *Influencia de la Fenomenología de Scheler y Heidegger en Rafael Carrillo* (1990). Magister en Filosofía por la Pontificia Universidad Javeriana, tesis dirigida por el profesor Guillermo Hoyos Vásquez, titulada *La concepción fenomenológica del cuerpo y el lenguaje en Merleau-Ponty* (1998). Profesor del Departamento de Humanidades de la Universidad Central, Coordinador del Programa de Licenciatura en Filosofía de la Universidad Nacional Abierta y a Distancia-UNAD. Entre sus publicaciones se encuentran: *Marco teórico de las ciencias sociales y la filosofía* (1999); *Cuerpo y lenguaje* (1999); «Cuerpo y

lenguaje. Una aproximación fenomenológica» (2000); «La palabra como gesto o la crítica al lenguaje como representación» (2002); *La Filosofía y su Historia* (2002); «Filosofía y cultura: el problema de la diversidad» (2002) y «Fenomenología y Ciencia o cómo hablar del problema del sentido» (en prensa).

Roberto Walton

Doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Profesor titular de Gnoseología en esta universidad, Miembro del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, y Director del Centro de Estudios Filosóficos de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires. Autor de *Mundo, conciencia, temporalidad* (1993) y *El fenómeno y sus configuraciones* (1993). Sus últimos artículos se ocupan del análisis husserliano de la historia, los horizontes de la memoria y la identidad, y los múltiples sentidos de la horizontalidad. Director de *Escritos de Filosofía*, miembro del Editorial Board de *Husserl Studies* y del Beirat de *Orbis Phaenomenologicus*. Es miembro ordinario del Círculo Latinoamericano de Fenomenología y coordinador del mismo en Argentina.

Antonio Zirión Quijano

Doctor en Filosofía por la UNAM. Cursos de «Estética», «Ética», «Introducción a la filosofía», «Metafísica», «Filosofía alemana», «Filosofía de Husserl» y «Antropología Filosófica» en UNAM desde 1980, y en la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo desde 1997. Técnico Académico en el Instituto de Investigaciones Filosóficas (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.

Acta fenomenológica latinoamericana
Volumen I

fue impresa en diciembre de 2003
en los talleres gráficos de

Tarea Asociación Gráfica Educativa

Pasaje María Auxiliadora 156 - Breña

Correo e.: tareagrafica@terra.com.pe

Teléf. 424-8104 / 332-3229 Fax: 424-1582

Lima - Perú

CÍRCULO LATINOAMERICANO DE FENOMENOLOGÍA

Secretaría

Pontificia Universidad Católica del Perú

Departamento de Humanidades

e-mail: clafen@pucp.edu.pe

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

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 primer volumen está constituida por las «Actas del II Coloquio Latinoamericano de Fenomenología». Una segunda sección está dedicada a «Artículos» llegados a la edición fuera del marco del coloquio. Una tercera sección, de «Documentos», presentan dos contribuciones importantes: la traducción realizada por el Dr. Raúl Velozo F. del texto clásico de 1933 firmado por Eugen Fink y avalado por Husserl, «La filosofía fenomenológica de Edmund Husserl ante la crítica contemporánea»; y, un texto de Michel Henry, «Por una fenomenología de la vida», especialmente enviado al «II Coloquio Latinoamericano de Fenomenología», traducido por el Dr. Antonio Ziri3n Q.

El comité editorial hace suya la motivaci3n 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 filosofa mediante la ejecuci3n pura y estricta del m3todo fenomenol3gico». Los editores tienen la esperanza de que este esfuerzo sea un «paso decisivo en direcci3n a las cosas mismas».

ISBN 9972-42-620-3



9 789972 426209 >