

Colección Fenomenología y Hermenéutica

Rosemary Rizo-Patrón de Lerner

EL EXILIO DEL SUJETO

Mitos modernos y posmodernos

EDITORIAL
aula
DE HUMANIDADES



FONDO
EDITORIAL

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

ROSEMARY RIZO-PATRÓN DE LERNER

EL EXILIO DEL SUJETO
MITOS MODERNOS Y POSMODERNOS

EDITORIAL
aula 
DE HUMANIDADES



**FONDO
EDITORIAL**

PONTIFICIA **UNIVERSIDAD CATÓLICA** DEL PERÚ

Rizo-Patrón de Lerner, Rosemary

El exilio del sujeto: mitos modernos y posmodernos. / Rosemary Rizo-Patrón de Lerner. - Lima: Editorial Aula de Humanidades; Pontificia Universidad Católica del Perú,

2015, 508 p., incluye notas bibliográficas.

ISBN: 9786123170714

1. Fenomenología. 2. Husserl, Edmund, 1859-1938 - Pensamiento Filosófico 3. Sujeto - (Filosofía).
I. Rizo - Patrón de Lerner, Rosemary. II. Tit.

190 cd. 21 ed.

ISBN 978-612-317-071-4

© Editorial Aula de Humanidades, S.A.S

© Pontificia Universidad Católica del Perú

© Rosemary Rizo-Patrón de Lerner

Editorial Aula de Humanidades

Dr. Germán Vargas Guillén. *Director*

director@editorialhumanidades.com

Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2015

Av. Universitaria 1801, Lima 32, Perú

Teléfono: (51 1) 626-2650

Fax: (51 1) 626-2913

feditor@pucp.edu.pe

www.fondoeditorial.pucp.edu.pe

Víctor Eligio Espinosa Galán. *Editor*

www.editorialhumanidades.com

Comité Académico Nacional

Dr. Germán Vargas Guillén. Director de la Colección

Dr. Luz Gloria Cárdenas. *Universidad de Antioquia*.

Dr. Maximiliano Prada Dusan. *Universidad Pedagógica Nacional - UPN*

Dr. Juan Manuel Cuartas Restrepo. *Universidad Eafit*.

Dr. Pedro Juan Aristizábal Hoyos. *Universidad Tecnológica de Pereira*

Dr. Sonia Cristina Gamboa. *Universidad Industrial de Santander - UIS*

Dr. Guillermo Bustamante Zamudio. *Universidad Pedagógica Nacional - UPN*

Comité Académico Internacional

Dr. Antonio Zirión Quijano. *Universidad Nacional Autónoma Metropolitana*. México

Dr. Miguel García-Baró. *Universidad de Comillas*. España

Dr. Harry Reeder. *University of Texas at Arlington*, Estados Unidos

PhD. Thomas Nenon. *University of Memphis*

Este libro fue evaluado y aprobado para publicación mediante un proceso de arbitraje “doble ciego”

Corrección de estilo: Camilo Cuellar

Diseño y diagramación: Mauricio Salamanca

Primera edición: febrero de 2015

Tiraje: 500 ejemplares

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2015-

Registro del Proyecto Editorial:

*A la memoria de mi padre, Alfonso Rizo-Patrón Remy,
de quien primero aprendí el valor racional del “ver intuitivo” (Anschauung)*

ÍNDICE

PRÓLOGO.....	15
.....
DE MITOS MODERNOS Y POSMODERNOS.....	21
.....
CAPÍTULO I.	
CIENCIA, PROGRESO Y EXILIO DEL SUJETO	23
1. El mito moderno del “objetivismo” y el progreso	25
2. El mito posmoderno del lenguaje descentrado.....	36
3. “El mundo de la vida como olvidado fundamento de sentido..”.....	48
4. Lo trascendental y sus paradojas.....	57
.....
CAPÍTULO II.	
EL OBJETIVISMO FISCALISTA Y EL FUNDAMENTO DE LA CIENCIA MODERNA	61
1. Ciencia y meditación	61
2. El presupuesto metodológico del paradigma fiscalista	67
3. De los presupuestos epistemológicos a los presupuestos trascendentales..	77
4. Descubriendo los secretos de la evidencia.....	85
5. ¿Es pertinente para la ciencia una indagación filosófica subjetiva?.....	100
.....

CAPÍTULO III.

LA VUELTA AL SUJETO DESDE LA SITUACIÓN DEL FILÓSOFO PRINCIPIANTE	101
1. El comienzo de la meditación: ¿paradojas insolubles?	101
2. La inspiración ética de la “primera de todas las filosofías”	104
3. “Apodicticidad” como “adecuación”: un principio cartesiano	106
4. La “crítica trascendental de la experiencia”: una exigencia kantiana	111
5. La motivación del filósofo principiante y la “idea de la filosofía”	116
6. La naturaleza de la “primera evidencia”	123
7. Descubriendo la raigambre irracional de la razón.	130

DEL FORMALISMO OBJETIVO AL INTUICIONISMO SUBJETIVO	133
--	-----

CAPÍTULO IV.

“EL HOMBRE –Y NO DIOS– ‘ARITMETIZA”	135
1. Una ambigüedad inicial.	135
2. Del mundo finito al universo infinito	136
3. Comprensión filosófica y dominio de técnicas	140
4. Fundación intuitiva y fundación simbólica	145
5. Técnicos, lógicos y filósofos	155
6. La finita infinitud de los <i>eide</i> y las formas	160

CAPÍTULO V.

LÓGICA FORMAL Y LÓGICA TRASCENDENTAL	169
1. ¿Lógicas incompatibles?	169
2. Apuntes en torno a lo “trascendental” en la historia	171
3. Lo formal y lo trascendental en Kant	178
3.1 Lógica general pura y el acuerdo con las leyes del pensamiento.	179
3.2 Lógica trascendental y el acuerdo del conocimiento con el objeto.	181
4. Husserl y la lógica formal	182
4.1 Apofántica formal, ontología formal y “teoría de la ciencia”	184
4.2 De la ontología formal a las ontologías “materiales”	191
5. Tránsito a la dimensión trascendental.	194
6. Husserl y la lógica trascendental	196

CAPÍTULO VI.

MATHESIS UNIVERSALIS Y MUNDO DE LA VIDA 201

1. “El ser se dice de múltiples maneras...” 201
2. La filosofía científica en su doble sentido 204
3. Objetividades matemáticas y objetividades empíricas 206
4. “El nivel más elevado de racionalización” 212
5. Reconsiderando la lógica puramente formal..... 215
6. La raigambre mundano-vital y finita de todo “formalismo” 217
7. La “actualización” del mundo ideal..... 220
8. La genealogía de la lógica..... 224
9. Generatividad e historicidad..... 227
10. La relatividad mundano-vital de la evidencia 236

.....

MUNDO DE LA VIDA, INTERSUBJETIVIDAD Y CULTURA..... 239

.....

CAPÍTULO VII.

GÉNESIS DE LA FENOMENOLOGÍA DE LA PERCEPCIÓN 241

1. El retorno al sujeto y el papel de la percepción 241
2. Relaciones físicas o “internas” y psíquicas o “externas” 246
3. La primera ruptura con el “inmanentismo” 252
4. La evolución del concepto husserliano de intuición..... 257
 - 4.1 El “fenomenalismo” inicial 257
 - 4.2 El descubrimiento del trascender intencional intuitivo 259
5. La forma básica de la intuición: la percepción sensible 264
 - 5.1 Los componentes de la percepción 266
 - 5.2 El “trascenderse” de la percepción 269
 - 5.3 Las síntesis temporales perceptivas..... 273
6. La superación del representacionalismo
y el concepto de intencionalidad 276

.....

CAPÍTULO VIII.

LA RACIONALIDAD OCCIDENTAL Y LA ELISIÓN DE LO SENSIBLE.....	279
1. La cultura occidental y la disociación de lo sensible	279
2. El lenguaje fonético y el “mundo de las ideas”	281
3. El desvanecimiento de un mundo de la vida “más-que-humano”	284
4. El nacimiento del “mundo objetivo”	287
5. La occidentalización de las culturas orales	289
6. La vulnerabilidad de la naturaleza y el principio de responsabilidad	291
7. La crisis del “racionalismo fisicalista” y el mundo circundante vital.....	293
8. La raigambre subjetivo-relativa del “objetivismo occidental”	297

CAPÍTULO IX.

UNA FILOSOFÍA DEL SUJETO COMO DIFERENCIA Y ALTERIDAD	299
1. Pluralismo e intersubjetividad.....	299
2. Una “monadología” de nuevo cuño	301
2.1 El yo concreto o mónada	301
2.2 Articulación trascendental de los estratos intersubjetivos.....	303
3. Instinto y sociedad	306
3.1 Intersubjetividad instintiva	306
3.2. Intersubjetividad social.....	309
4. Entre el mundo familiar y el mundo extraño, la idea del mundo “único” 313	
4.1 Del mundo familiar al mundo extraño.....	314
4.2 De la pluralidad de mundos al mundo uno	317
5. Conclusión. La dialéctica del <i>inter-esse</i>	321

CAPÍTULO X.

MULTINATURALISMO E INTERCULTURALIDAD

EN EL HORIZONTE DEL MUNDO DE LA VIDA	323
1. El antagonismo cósmico del multiculturalismo y el multinaturalismo	324
2. Identidad epistemológica y pluralidad ontológica:	
el multinaturalismo amerindio.....	325
3. ¿Cosmovisiones “incompatibles”?	329

4. Desvelando fenomenológicamente el mundo de la vida.....	333
5. La perspectiva trascendental y la mítica como búsqueda de orígenes....	338

.....

CAPÍTULO XI.

REINTERPRETANDO AL SUJETO COMO FUNDAMENTO Y RESPONSABILIDAD . 341

1. El “fundacionalismo” y la “autorresponsabilidad última”	342
2. La filosofía como ciencia rigurosa y el sujeto como fundamento último .	346
3. La triple naturaleza de la razón y la responsabilidad.....	349
4. La dimensión ética del método fenomenológico	352
5. “Nunca encontrarás los límites del alma, tan profundo es su fondo”	355
6. “Hacia una verdadera y auténtica humanidad”	361

.....	
APÉNDICES.....	365

APÉNDICE 1

LA VIDA DEL SUJETO EN DEBATE: MITOS POSMODERNOS	367
---	-----

APÉNDICE 2

EL CIENTISTA Y EL FENOMENÓLOGO: MITOS MODERNOS.....	387
---	-----

APÉNDICE 3

ENTRE DOS POSMODERNOS: “UN DIÁLOGO QUE NO TUVO LUGAR...”	397
--	-----

APÉNDICE 4

LA CUESTIÓN DEL FUNDAMENTO: RESPUESTA A UN NEO-KANTIANO	407
---	-----

APÉNDICE 5

DESCENTRAMIENTO Y EXCEDENCIA:

DE LA EGOLOGÍA A LA GENERATIVIDAD	425
1. Tiempo inmemorial, alteridad radical, y fenomenalidad histórica.....	428
2. Paradojas de la inmanencia y la trascendencia	432
3. Horizontes de “descentramiento” y “excedencia” en Husserl	437

APÉNDICE 6	
EL TESTAMENTO DE HUSSERL: “UN LIBRO PARA TERMINAR...”	445
NOTA BIBLIOGRÁFICA.....	459
NOTA SOBRE LOS TEXTOS	473
ÍNDICE AUTORES	479
ÍNDICE TEMÁTICO.....	487

“No hay teoría concebible capaz de hacernos errar en punto al *principio de todos los principios*: que *toda intuición en que se da algo originariamente es un fundamento de derecho del conocimiento*; que *todo lo que se nos brinda originariamente* (por decirlo así, en su realidad corpórea) *en la ‘intuición’, hay que tomarlo simplemente como se da*, pero también *sólo dentro de los límites en que se da.*”

Husserl, *Ideas I*, 1913

“Con *Galileo* comienza inmediatamente la sustitución de la naturaleza intuida, precientífica, por la naturaleza idealizada. (...) En la matematización geométrica y en la de la ciencia de la naturaleza medimos así el mundo de la vida (...); el *revestimiento de los símbolos* de las teorías simbólico-matemáticas (...) hace que tomemos por *verdadero ser* lo que es un *método*, (...) hace que el *sentido propio del método, de las fórmulas, de las teorías permanezca incomprensible y nunca haya sido comprendido*”

Husserl, *Crisis*, 1936

“Para cada científico de la naturaleza (...) <lo> ‘subjetivo-relativo’ debe ser ‘superado’; se le puede y debe agregar un hipotético ser-en-sí, un sustrato para las ‘verdades en sí’ lógico-matemáticas, (...). Pero (...) lo subjetivo-relativo funciona para él tal vez no como una vía irrelevante, sino como lo que fundamenta en última instancia la validez de ser lógico-teorética para toda verificación objetiva, (...) como fuente de evidencia, como fuente de verificación.”

Husserl, *Crisis*, 1936

“La suprema tarea del físico es llegar a estas leyes de las cuales el cosmos pueda ser construido por pura deducción. No hay camino lógico para estas leyes; sólo la intuición, apoyada en un *comprensión amplia de la experiencia*, puede alcanzarlas.”

Albert Einstein, *Ideas and Opinions*, 1934

PRÓLOGO

En su libro *La vida del sujeto*, Rudolf Bernet nos recordaba hace ya veinte años los reproches que frecuentemente se le han dirigido a la fenomenología por haber permanecido demasiado atada al concepto de sujeto, *a pesar* de las enseñanzas que nos han dejado el estructuralismo, el deconstruccionismo y el posmodernismo.¹ Yo añadiría a ello también, *a pesar* de las enseñanzas del existencialismo, la filosofía reflexiva no trascendental, la hermenéutica y el psicoanálisis, desde las interpretaciones clásicas de Sartre y Merleau-Ponty reanudadas en 1950 por Ricoeur con ocasión de su traducción de *Ideas I*, a la que adjuntó una penetrante y ya consagrada interpretación en su memorable “Introducción”. La crítica desde la hermenéutica a las “filosofías del *cogito*” luego se consolidó con la obra de Gadamer y sus seguidores. Sin pretender criticar a dichas escuelas desde la fenomenología, Bernet considera sin embargo que es necesario regresar sobre el concepto de sujeto y examinar su trasfondo y sentido, pues, opina, que “si la fenomenología no ha permanecido incólume ante la crisis de la subjetividad moderna, ella sin embargo ha buscado darle respuestas en lugar de precipitarse en declaraciones perentorias sobre la muerte del sujeto”.²

¹ Bernet, Rudolf, *La vie du sujet, recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie*, Paris: Presses universitaires de France (Epiméthée), 1994, p. 1.

² *Ibid.*, p. 2.

Ahora bien, un lugar común de la filosofía contemporánea desde la mitad del siglo xx en adelante consiste en asimilar la fenomenología trascendental husserliana a las concepciones cartesiana y kantiana de la subjetividad “(o por lo menos a lo que un lector apresurado había retenido de ellas)” cuando –como también advierte Bernet– Husserl precisamente intentó superar dichas concepciones criticando a la filosofía moderna.³ Pero este “distanciamiento” y lectura crítica que Husserl realiza de los modernos –no obstante les reconoce, fundamentalmente a Descartes y a Kant, aportes esenciales en dirección de lo que él propone como “fenomenología trascendental”– no son propiamente apreciados ni comprendidos por sus críticos en su sentido más profundo, por lo que frecuentemente, sobre todo “los representantes más ilustres” de la fenomenología, acentúan exclusivamente los rasgos cartesianos de la conciencia.

Este es el caso no solamente de Heidegger, Sartre y Derrida –este último no siempre habiendo evitado “simplificaciones abusivas” respecto de la obra de Husserl, como indica Bernet–, sino también el de Merleau-Ponty o Michel Henry, quienes no vieron la profunda originalidad del pensamiento de Husserl y su esfuerzo por interpretar al sujeto como una “trascendencia en la inmanencia” (que es así como hay que entender el sentido de lo “trascendental”). Estos últimos más bien optaron por acentuar unilateralmente ya sea la trascendencia o la inmanencia.⁴ Así, aproximándose a dicho concepto en toda su complejidad, Husserl se habría alejado de la concepción del sujeto como una “sustancia pensante”, como un “creador todopoderoso del mundo” o como un “principio formal” de una vida puramente espiritual,⁵ características especialmente criticadas por los fenomenólogos y hermeneutas post-heideggerianos.

Ahora bien, se justifica el retorno a las reflexiones de Husserl sobre el sujeto veinte años después del libro de Bernet en primer lugar porque este tema no está todavía agotado, incluso ahora que nos hallamos bien entrados en la segunda década del siglo XXI. En segundo lugar, porque Husserl reflexionó sobre

³ *Ibid.*, pp. 1-2.

⁴ *Ibid.*, p. 2.

⁵ *Loc. cit.*

este tema con una profundidad y amplitud inigualables que lo llevaron a transformar y radicalizar su sentido. En efecto, habiendo empezado Husserl con el tema de la “intencionalidad”, su profundización lo llevó gradualmente a percibir que su estructura rompía con los andamiajes brentanianos y a incorporar en ella: “la intimidad de los afectos impresionales”, la “exterioridad de los sistemas simbólicos”, la “heredad cultural”, el “orden pre-dado de la naturaleza” y, finalmente, el papel decisivo que en todo esto juegan tanto la temporalidad de la vida del sujeto como su génesis desde la pasividad pre-consciente.⁶ Husserl descubrió la “individuación” del sujeto, que no excluye ni la “pérdida de sí”, ni el “deseo del infinito”, ni el “descentramiento”, a la vez que se encuentra marcado por la finitud, la división y la diferencia, por los cuales el “sí mismo” no es captable mediante una percepción objetivante directa:

Si la subjetividad es en efecto el fenómeno por excelencia puesto a la luz por la reducción fenomenológica, esta revela pues tanto su duplicidad como unidad, tanto su entorno simbólico como su unicidad, tanto su facticidad como su atracción por lo supra-temporal.⁷

Pues bien, la frecuentemente declarada “muerte”, “elisión” o “exilio del sujeto” no es algo que caracteriza solamente a la fenomenología contemporánea post-heideggeriana y posmoderna. La crítica que Husserl dirigió al modo como los modernos –racionalistas y empiristas por igual– interpretaron el concepto del sujeto, consistió precisamente en reprocharles también una suerte de “muerte” o “exilio del sujeto”, mediante su interpretación “objetivista, tecnicista y naturalista”. En efecto, al dejarse obnubilar por el “objetivismo fiscalista” interpretaron al sujeto bajo el modelo de una *res*, una *substantia cogitans*, un “pequeño pedazo de mundo” en tanto parte de la *natura naturata*, escapándoseles el sentido más profundo –y más inasible desde el paradigma fiscalista– de la auténtica “vida del sujeto” y el “mundo de la vida”. El que,

⁶ Cf. *Ibid.*, pp. 2-3.

⁷ *Ibid.*, p. 3.

según Husserl, se aproximó más a poner en tela de juicio ese paradigma fue precisamente Hume con su escepticismo pirrónico, quien lamentablemente a sus ojos se quedó en el umbral del descubrimiento de un nuevo dominio de la experiencia, debido a que permaneció todavía preso del naturalismo empiricista. De haber vivido Husserl durante la segunda mitad del siglo xx, y haber constatado la profunda incompreensión del sentido de su obra en la que cayeron los propios fenomenólogos post-heideggerianos, no habría quizás dudado en preguntarse si –de alguna manera– ellos no compartían con los modernos por lo menos *un* prejuicio del que precisamente querían distanciarse, puesto que ambos –posmodernos y modernos– ignoran y malinterpretan el sentido de aquella esquiva dimensión espiritual que Husserl caracterizó como “trascendental”.

Quiero además señalar y destacar que un aspecto central del “exilio del sujeto”, y un requisito indispensable a la “vuelta” de este, es un punto escasamente discutido en la doxografía contemporánea en vinculación con él: el del mundo-de-la-vida subjetivo-relativo como mundo del *ver intuitivo* como una aprehensión, no solamente empírica y sensible, sino sobre todo intelectual. Si bien los racionalistas modernos concibieron desde Descartes alguna forma de intuición intelectual –aunque adosada a una visión divina *sub specie aeternitatis*– como fuente última de su validación, tanto los empiristas ingleses, así como también Kant, Hegel y sus sucesores, la interpretaron como puramente sensible. De ese modo, el “proceder racional” se atribuyó fundamentalmente a las formas argumentativas, inferenciales o especulativas, mientras que a la intuición se la redujo a un mero punto de partida encargado de proporcionar un contenido empírico al conocimiento. El mundo-de-la-vida en Husserl implica por el contrario la restitución en todo su esplendor de ese *aprehender intuitivo*, fundamentalmente intelectual, en íntima relación con las distintas modalizaciones sensibles del mismo –por lo que es concebida *sub specie temporis* y de modo finito– como fuente de sentido y validez última racional, y punto de partida evidente de toda argumentación racional. Intentaré mostrar cómo, si Husserl usó el adjetivo “absoluto” en el contexto del “ver intuitivo” sin matizar suficientemente el sentido de su expresión, este se refería no a un supuesto *fundamentum absolutum et inconcussum* trasmundano o auto-transparente

sino a la última instancia *responsable* más atrás de la cual no se encuentra otro apoyo: *el sujeto* activo, que se hace cargo de su vida y sus tomas de posición teórico-prácticas y axiológicas, que se auto-constituye –siempre precariamente– sobre el trasfondo de su vida pasiva, impulsiva e instintiva.

En suma, en esta obra quiero resaltar esa extraña –e involuntaria– connivencia entre modernos y posmodernos, y lo que llamo sus “mitos” según los cuales es supuestamente no sólo preciso, sino inevitable, el “exilio del sujeto”. Mi interés es mostrar cómo, en todos los esfuerzos al interior de las ciencias positivas, las empírico-deductivas o las formales, no hay modo de hacer desaparecer la presencia (anónima, oculta, pero efectiva) del sujeto y su mundo de la vida, subjetivo-relativo. Asimismo, me interesa destacar que las críticas de los posmodernos a la vida del sujeto en el pensamiento de Husserl, se arriesgan a “hacerle el juego” a aquellas posturas modernas de las que intentaron distanciarse, porque su lectura de la modernidad quedó probablemente en una interpretación algo superficial que asimiló –sin reflexionar suficientemente sobre su sentido– la crítica a la “metafísica de la representación”, a la “metafísica de la presencia” y la “metafísica de la subjetividad” de las que habló Heidegger.

El libro está dividido en tres partes que reúnen la reelaboración de una serie de trabajos que he venido realizando desde 1994 hasta 2011. En la primera parte desarrollo en general lo que me parece pueden denominarse ciertos “mitos” modernos y posmodernos, señalando cómo –sublevándose contra dichos mitos– la “vuelta al sujeto” tiene una dimensión no solamente ética, sino reveladora de las raíces dóxicas e irracionales de la vida epistémica y racional. La segunda parte reúne capítulos en los que trato de mostrar cómo las ciencias más duras y exactas, las “formales”, hunden sus raíces en el mundo de la vida –sin claudicar por ello de su carácter eminentemente “objetivo”. En la tercera parte reúno capítulos en los que desarrollo las ricas dimensiones de este mundo de la vida, sensible e intersubjetivo, en el que reina la diferencia y la alteridad, y desde donde el sujeto se auto-concibe como esencialmente responsable. Concluyo con una serie de apéndices que vuelven sobre los temas anteriores, ilustrándolos de modo concreto. Advierto que, aunque hay una secuencia y consistencia temática en la articulación de todo el libro, los capítulos y anexos se pueden leer individualmente y en el orden que prefiera

el lector. Teniendo esto en vista, las referencias bibliográficas se vuelven a consignar completas en cada ocasión. Asimismo, por ello también frecuentemente los temas son recurrentes, a los que regresamos desde distintos ángulos o perspectivas.

Agradezco especialmente al Vicerrectorado de Investigación de la Pontificia Universidad Católica del Perú y a la Dirección Académica de los Profesores por haberme permitido acceder a la posición de Docente-Investigador, que me ha dado la oportunidad de ofrecer este trabajo.

Lima, noviembre de 2014

DE MITOS MODERNOS Y POSMODERNOS

CAPÍTULO I

CIENCIA, PROGRESO Y EXILIO DEL SUJETO

Los debates filosóficos iniciados a comienzos de la década del ochenta del siglo xx en torno a la problemática de la “modernidad” o “postmodernidad”¹ comenzaron a poner en cuestión la idea, canónica hasta entonces, de que la filosofía contemporánea se caracterizaba (o debía hacerlo) por una simple contraposición con la filosofía moderna. Según esta idea, si la filosofía moderna desde Descartes se entiende como una “filosofía de la subjetividad” que pone en marcha un proyecto “fundacional”, esencialmente “racionalista”, totalizante y *sub specie aeternitatis*, la filosofía contemporánea se caracteriza por la crisis del proyecto fundacional y el llamado “paradigma del sujeto”.

En efecto, por un lado, la filosofía continental europea –esto es, la filosofía alemana y francesa del siglo xx, fundamentalmente fenomenológica, fenomenológico-existencial, neo-marxista, estructuralista, hermenéutica y post-estructuralista o “des-construccionista”, etc.– desde aproximadamente fines de la década del veinte se caracteriza por: criticar al “logocentrismo”; favorecer una creciente “descentralización del sujeto”; manifestar una tendencia a desplegarse en el espacio terrenal de la historia, la corporeidad, la intersubjetividad y la

¹ Cf. Lyotard, Jean-François, *La condition postmoderne*, Paris: Minuit, 1979, y *La postmodernidad (explicada a los niños)*, Barcelona: Gedisa, 1987. También cf. Habermas, Jürgen, “La modernidad, un proyecto incompleto”, 1980, y *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985.

temporalidad; y, finalmente, por hacer suyo el llamado “giro lingüístico”. Por su lado, la filosofía “analítica”, mayoritariamente anglosajona, declara mucho más tempranamente el carácter no interesante de la vuelta al sujeto y de la tarea fundacional, siendo la verdadera pionera del mencionado “giro lingüístico”.

Decía, pues, que esta idea de la simple y clara contraposición entre filosofía moderna y posmoderna ha comenzado a ponerse en cuestión a partir del debate mencionado, en la medida en que se ha empezado a discutir la posibilidad de un discurso filosófico racional que mantenga las ventajas –y evite las dificultades– de los discursos tanto modernos cuanto posmodernos, desplegándose fundamentalmente en el ámbito de la filosofía práctica o de la acción y el lenguaje. En efecto, la propuesta general de pensar la razón desde la acción (ética, política, comunicativa) ha sido la línea de trabajo de numerosos filósofos contemporáneos que, reviviendo la filosofía práctica de Aristóteles, Kant o Hegel, proponen un proyecto racional bajo la forma de una teoría de la acción comunicativa o una metapragmática trascendental, como en el caso de Jürgen Habermas y Karl-Otto Apel, entre otros.

Siguiendo una interpretación algo distinta inspirada en la lectura *sui generis* que Edmund Husserl lleva a cabo de la historia moderna,² en este capítulo me abocaré primero a examinar la tesis según la cual el “*objetivismo fiscalista*” de las ciencias naturales modernas constituye el verdadero paradigma de la filosofía moderna, de las ciencias humanas o sociales y de la misma filosofía contemporánea, en sus versiones tanto analítica cuanto continental. Enseguida indicaré en qué sentido, según mi opinión, tanto la convicción de que el progreso de las ciencias y (supuestamente) de la filosofía se debe a dicho “exilio del sujeto” y descansa en él, cuanto la sospecha muy difundida en la filosofía

² *Hua VI* (Husserl, Edmund, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, traducción de Julia V. Iribarne, Buenos Aires: Prometeo Libros, 2008; en adelante, *Crisis*. Los anexos de *Hua VI* los citaré de Husserl, Edmund, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental. Una introducción a la filosofía fenomenológica*, Barcelona: Editorial Crítica, 1991, traducción de Jacobo Muñoz y Salvador Mas; en adelante, *Crisis-Anexos*. El sexto apéndice de *Hua VI*, pp. 365-386, lo citaré de Husserl, Edmund, “El origen de la geometría”, en: *Estudios de filosofía 4*, Lima: Instituto Riva-Agüero, 2000, traducción de Jorge Arce y Rosemary Rizo-Patrón, pp. 33-54; en adelante, *Crisis-OG*. Citaré esta traducción, corregida a su vez por Antonio Ziriñ Quijano, consignando sólo la paginación original, incluida en el margen de la edición castellana).

contemporánea en contra de las “filosofías de la subjetividad” por ser supuestamente “solipsistas” e “incomunicables”, pueden ambas interpretarse como mitos surgidos en la modernidad y reactivados en nuestra era posmoderna. Luego, examinaré la plausibilidad del ambicioso programa fundacional de la fenomenología trascendental husserliana, y concretamente de su pretensión de ofrecer un fundamento racional unitario a la totalidad de la experiencia humana dotada de sentido y de validez –así como, *eo ipso*, de fundamentar a todas las ciencias en general, indistintamente de si son exactas, empírico-deductivas o “del espíritu”. Finalmente, y a modo de conclusión de este capítulo, indicaré algunas aporías o paradojas que surgen en torno a este discurso filosófico y que han sido objeto de mucha discusión contemporánea. Señalaré las razones por las cuales creo que ninguna de ellas clausura definitivamente la viabilidad del proyecto fenomenológico.

1. El mito moderno del “objetivismo” y el progreso

Desde la antigüedad griega los filósofos intentan explicar la distinción entre el mundo *tal* como es, y el modo como lo percibimos o lo pensamos, es decir, cómo se nos *aparece*. La conclusión de muchos de ellos es que si bien las apariencias no son parte del mundo y difieren de él, sin embargo, constituyen *algo*, es decir, no son “nada”. Platón, en su diálogo sobre la ciencia, *Teetetos*, concluye que las apariencias poseen un *status* ontológico “ambiguo”, flotando entre el ser y el no-ser, entre nosotros y el mundo. Los modernos, en cambio, ofrecen una mejor respuesta a este problema. Galileo Galilei (1564-1642) sostiene en el § 48 de *Il Saggiatore*:

Yo no creo que se requiera algo más que magnitud, figura, cantidad y movimientos lentos o rápidos para que los cuerpos externos susciten en nosotros los sabores, olores y sonidos. Estimo que, eliminados los oídos, lenguas y narices, siguen existiendo las figuras, números y movimientos, pero no los

olores, sabores y sonidos que fuera del animal viviente no considero que sean otra cosa que nombres.³

A esta distinción Robert Boyle (1627-1691) da el nombre de cualidades “primarias” y “secundarias”, denominación retomada por John Locke (1632-1704) en su *Ensayo sobre el entendimiento humano*.⁴ Las cualidades “primarias” son pues determinaciones objetivas, racionales y cuantitativas adheridas a los cuerpos físicos y mensurables en términos matemáticos (como la figura, el espacio, el movimiento), mientras que las secundarias son subjetivas y meramente relativas a la efímera sensibilidad humana (como los olores, colores y sabores). El *status* o mejor, el *locus* de estas últimas es pues “mental”, reside en el sujeto pensante y percipiente.

En esto consiste fundamentalmente la llamada “matematización de la naturaleza” en los albores de la modernidad, que según Albert Einstein (1879-1955) somete a los fenómenos dados a una hipótesis previa, y en la que según Werner Heisenberg (1901-1976) se quiebra el privilegio de la intuición sensible.

Husserl describe dicha matematización que se da en la modernidad en el largo § 9 de su obra testamentaria, *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Se trata en su concepción de un complejo proceso que se origina en la antigüedad egipcia y griega donde, como en el caso de la agrimensura, se parte de evidencias intuitivas concretas para posteriormente llevar a cabo una “abstracción idealizante” que conduce a figuras geométricas “puras”, en el sentido de “ideas-límite”, esto es, a un mundo geométrico absolutamente perfecto, exacto, que no es concebible ni realizable en el mundo sensible. A esta idea ya alcanzada en la antigüedad, se añade en la modernidad la idea de que dicho mundo geométrico idealizado tiene una naturaleza *infinita*,⁵ esto es, una naturaleza tal perteneciente a un dominio tal que posibilita la indefinida

³ Cita extraída del prólogo de Carlos Solís, en: Galileo Galilei, *Consideraciones y demostraciones matemáticas sobre dos nuevas ciencias*, Madrid: Editora Nacional, 1976, p. 24.

⁴ Locke, John, *An Essay Concerning Human Understanding* (1690), Nueva York: Meridian Printing/The New American Library, Inc., 1974.

⁵ Cf. *Hua VI*, § 9, pp. 20-60 (*Crisis*, pp. 65-102).

construcción intersubjetiva y unívoca de todas las figuras concebibles. En otras palabras, Galileo recibe a la geometría antigua ya en un grado de desarrollo avanzado, aplicada a la Tierra y a la astronomía, así como también recibe el arte de la mensura. Sin embargo, la primera ya había alcanzado un grado de idealización meramente “finito” y la realidad física sólo “participaba”, como en Platón, de modo más o menos perfecto en aquel ideal; la práctica de la segunda, asimismo, había alcanzado una perfección aproximada y relativa en la medida en que satisfacía intereses prácticos. Sin embargo, Husserl atribuye a la *agrimensura* el mérito de finalmente conducir a la geometría pura.

En añadidura, el proceso de matematización de la naturaleza consiste, a la inversa, en una “aplicación” del mundo geométrico idealizado a la naturaleza, esto es, en la interpretación y lectura de la naturaleza como si ella estuviera escrita en un “lenguaje matemático” o “geométrico”. Por cierto, dicha aplicación resulta validada porque eventualmente redundante en una mayor exactitud en el mismo ámbito tecnológico, esto es, el de la agrimensura, etc. Pues bien, en esto último consiste propiamente la mencionada “matematización”: el mismo Galileo, como observa Husserl, no sólo sostiene que las matemáticas, esto es, la idealización geométrica, es el único canal de acceso o *herramienta* para descifrar el *mundo objetivo en sentido verdadero*, sino que concibe a la naturaleza sensible misma –en tanto *objetiva* y “en sí”– como *siendo* de naturaleza matemática, consistiendo de figuras, pesos, movimientos y masas sin colores, olores y sabores. En efecto, Galileo ya señala, en el parágrafo 6 del ya citado *Il Saggiatore*, su célebre frase:

La filosofía está escrita en ese (...) libro continuamente abierto ante nuestros ojos (lo llamo universo). Pero no se puede descifrar si antes no se comprende el lenguaje y se conocen los caracteres en que está escrito. Está escrito en lenguaje matemático, siendo sus caracteres triángulos, círculos y figuras geométricas. Sin estos medios es humanamente imposible entender una palabra; sin ellos deambulamos vanamente en un oscuro laberinto.⁶

⁶ Cf. prólogo de Carlos Solís, en: Galileo Galilei, *op. cit.*, p. 29.

Así, el mundo, caracterizado como *res extensa* y determinado por las cualidades “primarias”, se ve poblado de cuerpos y acontecimientos medibles, calculables, de los que se derivan predictivamente nuevos conocimientos, medición que indirecta y progresivamente alcanza igualmente a las cualidades “secundarias” en virtud de su adherencia a las “primarias”.⁷

La matematización de la naturaleza se completa en la modernidad, según Husserl, cuando a la abstracción idealizante mencionada, se añade la *aritmización, formalización o algebraización técnica y simbólica* de la misma geometría, dando lugar a la geometría analítica con René Descartes (1596-1650) y Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716), por un lado, y a la “tecnificación” de la naturaleza, por el otro. Por cierto, contribuye a la introducción del álgebra desde el mundo árabe a la modernidad, antes que Galileo, el matemático francés François Viète (1540-1603), quien asimismo da importantes pasos hacia una “nueva álgebra” o “análisis simbólico”, formalizando al mismo álgebra.⁸ Al respecto, Husserl observa que si bien la transformación del primer nivel –todavía intuitivo– de idealización matemática (el de la geometría euclidiana) al ámbito ya simbólico de la lógica formal, de la algebraización y de la “tecnificación”, es legítima y “eficiente”, concomitantemente ella arrastra la eliminación imperceptible del lindero entre “ciencia” y “τέχνη”, ocasionando que se oscurezca la procedencia de esta última, esto es, que se borre el cordón umbilical que une el mundo formal con los procesos abstractivos de donde él es extraído a partir de evidencias intuitivas.

Asimismo, el modelo fiscalista invade todo el campo de las ciencias naturales, alcanzando a las ciencias morfológicas o descriptivas (las ciencias biológicas u otras). El resultado es una “substrucción” (*Substruktion*)⁹ del mundo circundante vivido –reducido a una mera apariencia– por el mundo matemática y técnicamente construido –“verdadero” mundo “en sí”–. Husserl debe haber tenido noticia de la obra que el filósofo y científico alemán Hugo Dingler

⁷ *Hua VI*, pp. 32-36 (*Crisis*, pp. 76-80).

⁸ Cf. *Ibid.*, pp. 42-45 (*ibid.*, pp. 86-88).

⁹ *Ibid.*, p. 37 *passim* (*ibid.*, p. 81 *passim*).

(1881-1954) publica en 1921,¹⁰ en la que usa dicho término distinguiéndolo de “*Adstruktion*” y de “*Konstruktion*” sobre la base del ejemplo de la teoría de la electricidad. El término “*Substruktion*” es definido por Dingler como un modelo conceptual mecánico, no perceptible por los sentidos y que toma el lugar de un grupo de hechos, coincidiendo exactamente con la determinación de Husserl. Son dos sentidos, entonces, en los que se considera que se puede hablar de substrucción: (a) cuando la naturaleza idealizada no es tomada ni como “modelo” ni instrumento de prognosis, sino que *ocupa el lugar* de la misma naturaleza intuitiva pre-científica, como cuando decimos que los objetos coloreados que percibimos “en verdad” o “en sí” no son sino ondas electromagnéticas reflejadas en los cuerpos materiales; o (b) cuando interpretamos lo que percibimos como “apariencias” que “indican” o “anuncian” la causa real física o “en sí” que se halla detrás de estas. No percibimos, en este caso, “en realidad” las ondas electromagnéticas, sino las huellas que estas dejan en nuestra mente.

La filosofía moderna y las nacientes “ciencias del espíritu” acusan según esta interpretación el impacto del “objetivismo fisicalista” en la medida en que la teorización galileana introduce *de facto* un dualismo metafísico entre dos órdenes naturales, cerrados en sí mismos: la naturaleza física en la cual sólo caben los cuerpos geométricos sometidos a rígidas leyes causales, naturaleza determinada *a priori*, por un lado; y las mentes o espíritus, el ámbito de la $\psi\upsilon\chi\eta$ (*eo ipso* de las personas, las propiedades culturales), por el otro. Como se puede observar, la usual denominación de las corrientes filosóficas modernas como “racionalista” *versus* “empirista” cede en este contexto ante la oposición entre el “objetivismo” matematizante –desarrollado fundamentalmente mas no exclusivamente por los filósofos racionalistas– y el “subjetivismo”, que Husserl caracteriza como siendo tanto escéptico cuanto trascendental, desarrollado

¹⁰ Dingler, Hugo, *Physik und Hypothese. Versuch einer induktiven Wissenschaftslehre nebst einer kritischen Analyse der Fundamente der Relativitätstheorie*; Berlin-Leipzig: 1921, p. 52; citado por Rang, Bernhard, “Die bodenlose Wissenschaft. Husserls Kritik vom Objektivismus und Technizismus in der Mathematik und Naturwissenschaft”, en: *Profile der Phänomenologie, Zum 50. Todestag Husserls*, München: Karl Alber, 1989, pp. 88-136.

por el empirismo inglés y por Immanuel Kant (1728-1804), pudiendo señalarse a Descartes como padre de ambas direcciones.

El dualismo y el paradigma *objetivista* son asumidos e introducidos por Descartes con su distinción entre *res cogitans* y *res extensa*. Es cierto que el motivo *subjetivista* “trascendental” se halla también en Descartes, según Husserl, en la medida en que él intenta retroceder por medio de su “duda metódica” al ámbito subjetivo como aquel dominio que, siendo radicalmente distinto de la *res extensa*, detenta las condiciones de posibilidad del conocimiento matemático objetivo del mundo. Descartes también piensa germinalmente la esencia de la vida egológica como *intencionalidad*, en la medida en que toda *cogitatio* implica tener una conciencia de algo (cuando pienso, experimento, siento, deseo, etc.), siendo este “algo” el *cogitatum* de la respectiva *cogitatio*.¹¹

Pero Husserl piensa que se puede afirmar que en Descartes prima el modelo fisicalista en dos momentos: cuando intenta abordar la sustancia pensante con los mismos criterios de sustrato-atributos y de evidencia clara y distinta que él toma prestados del ámbito de la extensión matemática, y cuando pretende introducir un modelo deductivo que le permite reconstruir el orden del mundo *extenso* a partir de los atributos de la *sustancia pensante*. En ambos casos, Descartes cae en la paradoja de querer extraer *del ámbito que se quiere fundar*, del ámbito objetivo, los elementos para describir el ámbito del fundamento, el ámbito subjetivo. Husserl sostiene que esta orientación es seguida por los racionalistas como G.W. Leibniz y Christian Wolff (1679-1754) por un lado, que radicalizan la idea de que el mundo “en sí” es una unidad racional sistemática en donde cada particularidad se halla perfectamente determinada en una estructura anticipada y disponible, introduciendo en la naturaleza objetiva el orden de la *aeterna veritas*. También sostiene que el punto de partida de la *Ética* de Baruch Spinoza (1632-1677) y su construcción del mundo *ordine geometrico* es por igual fácilmente adjudicable al objetivismo cartesiano.¹²

¹¹ *Hua VI (Crisis)*, § 20.

¹² *Ibid. (ibid.)*, § 11.

Es indudable, como ya indiqué, que la orientación subjetivista también tiene su origen en la modernidad, y concretamente con Descartes, sólo que ella se ve viciada por el escepticismo, por un lado, y por el objetivismo, por el otro. En efecto, cuando los empiristas ingleses toman conciencia de que las mismas actividades racionales de conocimiento que despliegan los matemáticos, físicos y filósofos con sus teorías *no son sino formaciones del espíritu*, y que, por ende, dichas actividades –que caen dentro de la *psicología*– son las auténticas portadoras del último sentido del mundo, surge una grave paradoja: por un lado, los descubrimientos admirables de la ciencia presentan evidencias incontestables y objetivas; pero por el otro, vistos estos logros desde la psicología y desde el ámbito de las actividades subjetivo-relativas de donde surgen, las evidencias de la ciencia objetiva y de la experiencia cotidiana se disuelven en “meras apariencias” por igual. En esto consiste el *escepticismo* o la crisis pirrónica de David Hume (1711-1776), quien radicaliza las inconsecuencias de las investigaciones de John Locke (1632-1704) y de George Berkeley (1685-1753). La vía moderna, por lo visto, nos separa de la realidad pues pareciera que sólo tenemos acceso al “aparecer” de la realidad en nuestra mente, que es su *locus*, mas no a los objetos reales, “en sí”.

Kant, por su lado, intenta conciliar el descubrimiento humeano del carácter enigmático de las verdades puramente racionales (científicas y metafísicas) por ser relativas a la subjetividad, con las exigencias del “objetivismo” fisiclista newtoniano. Para ello interpreta trascendentalmente las representaciones (o fenómenos) mentales, en el sentido de que están necesariamente referidas a objetos racionales (matemáticos y físicos) como sus condiciones de posibilidad. El problema kantiano a ojos de Husserl, empero, consiste en las siguientes inconsecuencias: 1. Kant reintroduce de un modo *sui generis* el motivo escéptico humeano reduciendo el ámbito de nuestro saber al mero mundo de las apariencias, por cuanto la relación entre nuestras representaciones y los objetos en los juicios científicos que él propone se da íntegramente en el ámbito de la inmanencia subjetiva de las meras apariencias o mundo fenomenal, pues dichas representaciones y juicios no tocan el ámbito noumenal, que es el de la realidad “en sí”; y, 2. Kant interpreta las condiciones de posibilidad subjetivas trascendentales de la ciencia con nociones que toma prestadas de aquel ámbito

científico-objetivo, que estas condiciones están llamadas precisamente a explicar. De ese modo el subjetivismo trascendental kantiano se ve viciado por el paradigma del “objetivismo fiscalista”. Podría añadirse que esta última consecuencia consiste en caer en una suerte de círculo vicioso. Frente a este panorama, la importancia de Georg Friedrich Wilhelm Hegel (1770-1831) –que Husserl no menciona– consiste en haber subrayado, desde un punto de vista subjetivista, que toda distinción entre la apariencia fenomenal y la realidad es una distinción que *nosotros* realizamos en nuestra experiencia actual, aún cuando finalmente la “realidad” alcanzada en cada etapa de la historia de la conciencia natural se descubre como mera “apariciencia” respecto de la siguiente, hacia la cual trasciende. Así se ve continuamente “diferido” el mundo real aún cuando al mismo tiempo se halla cada vez más cercano (en la auto-parusía del espíritu absoluto), siendo este camino “de la duda y de la desesperación” un combate y derrota permanentes del mundo de las apariencias.¹³

Ahora bien, retrocediendo un poco, para Husserl es importante destacar que la psicología es un caso paradigmático de ciencia del espíritu, *in statu nascenti* en la modernidad, una ciencia que se empieza a desarrollar en el ámbito de la filosofía empirista inglesa con el objeto de *servir* a una teoría del conocimiento que sea distinta a la cartesiana. Dicha disciplina, de acuerdo con Husserl, va asumiendo el modelo racional que impone el método de la ciencia natural, pues el peso del dualismo metafísico cartesiano se deja sentir en ella y, paradójicamente, el paradigma del “objetivismo fiscalista”. Ella ya se da de forma germinal con Locke en su *Ensayo sobre el entendimiento humano*, obra en la cual el motivo cartesiano de regresar a las prestaciones primitivas de la subjetividad que están al origen de los conocimientos racionales científicos, o incluso el motivo posterior humeano que conduce al escepticismo respecto del alcance de esas mismas prestaciones, simplemente *desaparece*.¹⁴ Es más, Locke plantea un conjunto de estudios intrapsíquicos que abordan la mente como cercenada del cuerpo y como un objeto paralelo a este, con las características

¹³ Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Phänomenologie des Geistes* (1807), Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1975, pp. 68-81.

¹⁴ *Hua VI (Crisis)*, § 22.

de una suerte de recipiente, contenedor o armario, en el que se “introducen”, “inscriben” y relacionan los “estados interiores” o facultades mentales, los cuales son abordados y tratados como meros “datos”. Nuevamente aquí, subraya Husserl, su investigación psicológica y fisiológica *es objetiva*, utilizando para su fundamentación criterios de validez que implican el poner fuera de juego las prestaciones subjetivas y sus contextos que precisamente son los que está llamada a explicar.¹⁵ De acuerdo a Husserl, la psicología naciente ni siquiera sospecha de los problemas racionales que involucran a una subjetividad operante detrás de toda teoría racional, problemas que son sólo tímidamente planteados en las incipientes “críticas a la razón”.

El progreso visible en la ciencia moderna y contemporánea, entendida como “objetiva”, técnica y natural exige así como la *conditio sine qua non* de su éxito metodológico la expulsión de toda descripción de las capacidades humanas y elementos contextuales (“de horizonte”, espacio-temporales, históricos, valorativos, prácticos, culturales u otros, en suma humano-vitales) involucrados en la producción de su discurso. El método científico experimental moderno iniciado por Galileo y perfeccionado después ha sido identificado con la capacidad de producir conocimientos que gozan de estabilidad, manipulabilidad y confiabilidad y con la capacidad de construir modelos que posibilitan la predicción. La desaparición del sujeto y de sus condiciones históricas se hace total con el triunfo de la formalización.

Las ciencias humanas se desarrollan en el siglo XIX bajo el marco de la especialización creciente de las ciencias naturales, cercenándose cada vez más de estas pero intentando seguir el paso de su paradigma objetivista, técnico y naturalista. Estos rasgos se ven acentuados con la definición de ciencia positiva que propone Auguste Comte (1798-1857) en 1830 como “la única en poder ofrecer una base racional a la *acción* del hombre sobre la naturaleza”.¹⁶ El progreso se ve asegurado por una simplificación creciente en la explicación del cosmos y por una reducción de todas las disciplinas a un mismo rasero

¹⁵ Cf. *Ibid. (ibid.)*, §§ 20-21.

¹⁶ Comte, Auguste, *Cours de philosophie positive* (1830-1842), Paris: Hermann, 1975 (6 volúmenes, 60 lecciones).

metodológico: el técnico-natural. Aunque el “progreso” se ve igualmente asegurado en el ámbito de lo humano. Es el caso de John Stuart Mill (1806-1873), quien introduce con su utilitarismo el concepto de causalidad en la historia y la sociedad, concepto que se supone permitirá ver el futuro y planificar de modo certero el destino de los hombres. Él mismo también introduce la “naturalización” de las ciencias exactas o formales cuando, en el marco de su teoría empírica del conocimiento y su inducción nominalista sostiene que la “lógica es una generalización de la experiencia”, a la sazón, de la experiencia “psicológica” (entendida como un ámbito causal de experiencias naturales interiores). La lógica se convierte para Mill en una “rama de la psicología”, dedicada prácticamente a describir procesos empíricos psíquicos “generalizados”. De este modo funda el llamado “psicologismo lógico”.¹⁷

Ahora bien, si la filosofía en este contexto no desaparece, ella se ve conservada –sombra fantasmal de su pasado regio– como una mera “teoría” de las ciencias, teoría del conocimiento, lógica, análisis del lenguaje lógico, análisis del lenguaje ordinario, filosofías de la mente, etc. Las ciencias del espíritu en el clima del positivismo naturalista, tecnicista y objetivista, a pesar de excepciones notables en los ámbitos neo-kantianos y neo-criticistas, como el caso de Wilhelm Dilthey (1833-1911) y otros, tienden a dejar fuera, como cuestiones metafísicas, todos los *problemas de la razón* involucrados en las actividades científicas, axiológicas, éticas, antropológicas e históricas, además de quedar prohibidas las cuestiones auténticamente humanas como el sentido de la vida, el puesto del hombre en el cosmos, el sentido de los valores, la distinción entre bien y mal. Este es el malestar en la cultura, sentido como malestar ético, producto del concepto positivista de ciencia que expresan los intelectuales y escritores entre las dos grandes guerras del siglo xx y que Husserl denuncia en su *Crisis*.¹⁸

Mi intención aquí no es la de cuestionar –no fue en absoluto la de Husserl, hombre de formación científica, matemática y lógica– las pretensiones de la

¹⁷ Mill, John Stuart, *A System of Logic, Ratiocinative and Inductive* (1843), Honolulu: University Press of the Pacific, 2002.

¹⁸ *Hua VI (Crisis)*, §§ 3-6.

nueva ciencia empírico-deductiva en el terreno metodológico, puesto que, por las razones esenciales que he esbozado, la descripción de prácticas y habilidades científicas *no debe entrar como una parte componente* de la ciencia natural. Al respecto, podría en efecto decirse que los científicos naturales operan en dos momentos: *a)* produciendo datos descontextualizados, usando instrumentos que registran sólo variables independientes de contextos (colores, peso, cambio eléctrico, etc.), pues sólo sobre ellas es que gobiernan las leyes científicas; y *b)* *eliminando* toda referencia –en la producción final de su trabajo– a las actividades que precisamente consisten en producir datos descontextualizados.¹⁹ Pero por otro lado, aquí tampoco voy a argumentar en torno a las razones por las cuales las ciencias humanas y sociales no logran desde su separación de la filosofía el camino “seguro” que todos atribuyen a las ciencias naturales, y a qué debe atribuirse esa “anormalidad”. Pues en efecto, las características de las ciencias empírico-deductivas que las ciencias humanas parecen incapaces de imitar en su totalidad son por ejemplo: 1. Su carácter explícito, su mención a una totalidad dada; 2. Su pretendida universalidad para todo tiempo y lugar; 3. Su carácter abstracto (una teoría científica no requiere de ejemplos particulares); 4. Su discreción: su exposición en términos de elementos descontextualizados, sin referencia a intereses humanos, metas, tradiciones, instituciones; 5. Su sistematicidad: pues la ciencia empírico-deductiva construye una nueva totalidad a partir de elementos descontextualizados mediante reglas, principios o leyes que los relacionan; y, 6. Su predicción y carácter completo, es decir, su especificación de todos los tipos de cambios que afectan a los elementos de su dominio y de sus efectos.²⁰ Volveré a tocar tagencialmente ese problema.

En cuanto al estatuto del discurso filosófico, sí me interesa señalar la vigilancia que él debe ejercer frente a lo que quiero llamar aquí *tres mitos* derivados del modelo paradigmático de las ciencias modernas. En *primer lugar*, frente al mito que tiende a confundir o a desplazar subrepticamente los sentidos entre

¹⁹ Cf. Dreyfus, Hubert L., “Why Studies of Human Capacities Modeled on Ideal Natural Science can never Achieve their Goal”, en: *Rationality, Relativism and the Human Sciences*, Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers, 1986, pp. 3-22.

²⁰ Cf. *Ibid.*, pp. 11-12.

los niveles metodológicos, epistemológicos y ontológicos en el discurso científico. En efecto, una cosa es una hipótesis metodológica fructífera, otra cosa es una interpretación epistemológica sobre la verdad (o falsedad) *últimas* de los entes en cuestión, y otra muy distinta son los pronunciamientos ontológicos sobre el ser o no ser de determinadas entidades (como en la metafísica del positivismo). La diferencia debe mantenerse presente, máxime si en la determinación de lo “real” dichas ciencias han operado abstracciones, formalizaciones y descontextualizaciones. En *segundo lugar*, frente al mito que caracteriza lo “científico” según el único paradigma de la ciencia empírico-deductiva moderna y lo “racional” según los criterios de la psicología naturalista. En *tercer lugar*, frente al mito implícito en el progreso de la ciencia moderna según el cual este se debe a una *supresión efectiva del ámbito de la subjetividad y de su historicidad mundano-vital primordial*.

2. El mito posmoderno del lenguaje descentrado

Cabe observar que probablemente el mismo gesto que conduce a poner entre paréntesis toda referencia al sujeto en los albores de la llamada filosofía analítica a fines del siglo XIX e inicios del XX, es aquél que conduce a concebir la construcción de la filosofía como un trabajo teórico-sistemático indiferente respecto del contexto histórico y de la historia de la filosofía. Estos hechos quizás se deban a la orientación “platónica” del neokantismo que se halla en los orígenes de dicha tradición, primero con Bernhard Bolzano (1781-1848) y Hermann Lotze (1817-1881), y luego con Gottlob Frege (1848-1925), discípulo de este último. Bernhard Bolzano, filósofo y matemático austriaco cuyo trabajo en lógica anticipó muchos aspectos de la lógica simbólica y matemática contemporáneas, introdujo en su *Wissenschaftslehre* (1837) un plan completo de “lógica pura” en contraposición con las interpretaciones naturalistas reinantes. Hermann Lotze, maestro de Frege, con su *Logik* (1862), fue considerado por algunos como un “platónico” o “neokantiano”. El concepto de

“enunciado” o “proposición en sí” y “verdad en sí” es reivindicado por estos autores, como reconoce Edmund Husserl en 1900.²¹

En cuanto a la puesta entre paréntesis de toda referencia a una subjetividad actuante, esta parece iniciarse con la crítica al psicologismo lógico por parte de Frege, quien con el objeto de aislar los elementos fijos del lenguaje, que son aquellos de los que dependerá la construcción de proposiciones científicas válidas, separándolos de sus elementos fluctuantes –fuente de imperfecciones y equívocos–, distingue varios niveles en este. Así, el lenguaje exhibe primero un nivel puramente expresivo o *semiótico*, variable de idioma a idioma o dentro de un mismo idioma sujeto a fluctuaciones regionales e incluso individuales, nivel que por ello carece de interés para el lógico. En segundo lugar, también tiene un nivel *conceptual*, o de “sentido”, que si bien comporta una cierta fluctuación conlleva una cierta objetividad en la medida en que es comunicable. Consiste en el “modo de presentación” del objeto o de la referencia (como cuando distinguimos “el punto de intersección entre a y b” y “el punto de intersección entre b y a”), y funciona como *predicado* (complejo y definible) de la proposición. Aunque carece en tanto tal de valor de verdad, proporciona al lenguaje su “colorido” y es importante en la determinación del “valor cognitivo”. Al respecto, puesto que todas las proposiciones verdaderas tienen el mismo valor de verdad, la distinción entre ellas proviene del concepto o “sentido”. Finalmente, el lenguaje también exhibe un nivel propiamente *objetivo*, que es el de la referencia o el significado, de carácter fijo, simple e indefinible y que funciona como *objeto* de la proposición. Este es propiamente el elemento que interesa al lógico, pues es el único portador de valores de verdad. Pues bien, todos estos niveles vienen acompañados, según Frege, de una *vivencia psíquica*, una idea o una representación asociada de carácter puramente personal y privado y por principio incomunicable. Si se da la eventualidad de que una proposición se dirija a una de estas ideas como su objeto o referencia,

²¹ *Hua XVIII*, §§ 59, 61 ss. (Husserl, Edmund, *Investigaciones lógicas*, Madrid: Revista de Occidente, 1967, vol. I; en adelante, *IL I*). Cf. también, Elisabeth Rigal, “Husserl et Wittgenstein: La re-ouverture des questions platoniciennes”, en: *Areté, revista de filosofía, Volumen extraordinario (Actas del primer coloquio franco-peruano de filosofía)*, Lima: PUCP, 1989; pp. 269-305.

en dicho caso funciona precisamente en calidad de referencia o significado objetivo, mas no en su función de idea asociada subjetiva,²² la cual es por su naturaleza incomunicable.

Frege, por tanto, critica al psicologismo lógico –popular desde John Stuart Mill– que borra indebidamente las fronteras entre lo subjetivo (las imágenes mentales o “ideas”) y lo objetivo (los pensamientos que pueden ser compartidos por muchos), puesto que “todo se ve transformado en algo subjetivo” y “lo subjetivo adquiere a su vez apariencia de objetividad”.²³ Pero si Frege tiene razón en argumentar en contra del naturalismo psicologista que deriva la *validad* de los conceptos, principios y teorías lógicas de la *psique* en tanto realidad natural, y aún si no niega que las verdades lógicas deban ser aplicables al pensamiento corriente y a hechos particulares, su posición es incapaz de sortear las dificultades que precisamente conlleva la *descripción* de la *correlación* entre la subjetividad del conocer y la objetividad del conocimiento, debido a su concepción puramente empirista de la subjetividad.

Por su lado, la crítica wittgensteiniana a los “lenguajes privados”²⁴ parece ser heredera de este *dictum* de Frege, una discusión que se retoma ulteriormente en el curso del desarrollo de la filosofía analítica. En efecto, Wittgenstein utiliza un argumento parecido al de Frege respecto de las ideas asociadas:

²² Su crítica efectiva al psicologismo lógico aparece en diversas obras suyas, como *Los fundamentos de la aritmética* (1884), *Las leyes fundamentales de la aritmética* (1892), y en sus artículos: “Concepto y objeto” (1892), y “Sentido y significado” (1892) (cf. Frege, Gottlob, *Escritos filosóficos*, Barcelona: Crítica/Grijalbo Mondadori, 1996; edición e introducción de Jesús Mosterín, pp. 31-146; 172-197; 207-252); así como también en la reseña crítica de *Filosofía de la aritmética* de E. Husserl (1894) y en “El pensamiento. Una investigación lógica” (1918) (cf. Frege, Gottlob, *Ensayos de semántica y filosofía de la lógica*, Madrid: Editorial Tecnos, 1998, introducción edición y traducción de Luis M. Valdés V., pp. 80-83, 140-159, 188-225; en adelante, *Ensayos*).

²³ Cf. “Recensión de E.G. Husserl, *Philosophie der Arithmetik* I [1894]”, en: *Ensayos*, pp. 140-159 (originalmente publicada como “Rezension von E. Husserl, *Philosophie der Arithmetik*”, en: *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, 103 [1894], pp. 313-332).

²⁴ Cf. Wittgenstein, Ludwig, *Philosophical Investigations*, Oxford: Basil Blackwell, 1968, traducción de G.E.M. Anscombe; en adelante, *IF*), y Samuel Kripke, *On Rules and Private Languages*, Harvard: 1982.

Ahora bien, ¿que hay del lenguaje que describe mis experiencias internas y que solamente yo puedo comprender? ¿Cómo es que uso palabras para referirme a mis sensaciones?— ¿Como normalmente lo hacemos? ¿Acaso entonces están mis palabras referidas a sensaciones atadas con mis expresiones naturales de la sensación? En este caso mi lenguaje no es uno ‘privado.’ Cualquier otro podrá también comprenderlo tan bien como yo. —¿Pero supongamos que yo carezco de una expresión natural para mi sensación, y que solamente tengo la sensación? Y ahora yo simplemente *asocio* nombres con sensaciones y utilizo estos nombres en descripciones.²⁵

Por cierto, el segundo Wittgenstein, el de las *Investigaciones filosóficas*, toma distancia del presupuesto fisicalista del *Tractatus*, y su concepto de lógica como una “suerte de ultra física”.²⁶ Allí él critica acremente los procedimientos constructivistas de la ciencia en oposición a la actividad dilucidadora de la filosofía. También, en oposición a los análisis terminales (fundacionales) de contextos, él propone que estas clarificaciones filosóficas sean meramente relativas, apoyadas en gramáticas (o en conjuntos de “reglas” operantes) de contextos. Y por último opina que la dilucidación filosófica de la gramática de los distintos juegos de lenguaje nos introduce a distintos mundos intersubjetivos donde el juego de lenguaje, entre otras acepciones, consiste en una “forma de actividad” vinculada a la “*vida de los agentes lingüísticos*”. De ese modo, la orientación objetivista que prima en la filosofía analítica en general se ve aquí remecida en sus fundamentos en la medida en que Wittgenstein no concibe dichos conjuntos de reglas o gramáticas como “ya dadas de antemano”, u “objetivas”, sino como “construyéndose a medida que avanzamos” (“*as we go along*”). Sin embargo, debido al prejuicio del concepto naturalista de subjetividad que hereda de Frege, Wittgenstein veda el camino a una interrogación retrospectiva que indague por el origen y el *proceso mismo de constitución* intersubjetiva de dichas reglas, a pesar de que alrededor de 1930 explora la

²⁵ IF, af. 256, p. 91. Cf. también aforismos 244-275 *passim*.

²⁶ Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus logico-philosophicus*, New York: Harcourt, Brace and Co., 1922; traducción al inglés de Frank P. Ramsay y Charles K. Ogden, introducción de Bertrand Russell, 6.13.

posibilidad de hallar la clave de la isomorfía entre las estructuras del lenguaje y el mundo en indagaciones de carácter psicológico-fenomenológico.²⁷

Siguiendo este orden de argumentación, Karl Popper, en una conferencia pronunciada en Amsterdam en 1967, titulada “Epistemología sin sujeto cognoscente”, así como en diversos otros escritos,²⁸ distingue, apoyándose en Frege, tres mundos: aquel de los objetos físicos, aquel de la conciencia y sus estados mentales (“o quizás disposiciones behaviorales para actuar”),²⁹ cuya relación es el problema mente-cuerpo y cuerpo-mente, y finalmente “el mundo de los contenidos objetivos de los pensamientos, especialmente de los (...) científicos y poéticos y de obras de arte”.³⁰ Afirma que en el tratamiento de este tercer mundo y de sus “habitantes” –que son productos de la mente, fundamentalmente sistemas teóricos, problemas y situaciones de problemas, argumentos críticos y estados de una argumentación crítica, etc.–, se debe prescindir absolutamente de toda relación con la subjetividad cognoscente. Ataca en este sentido a las filosofías de John Locke, George Berkeley, David Hume y Bertrand Russell, así como a la lógica epistémica moderna. En suma, el conocimiento en un sentido puramente objetivo:

es totalmente independiente de la pretensión que cualquiera tenga de saber; él es igualmente independiente de la creencia de no importa quién, o de su disposición de sentir, o de afirmarse o actuar. El conocimiento en el sentido

²⁷ Wittgenstein, Ludwig, *Philosophische Bemerkungen*, Oxford: Basil Blackwell, 1964, editado del legado por Rush Rhees.

²⁸ Cf. *Proceedings of the Third International Congress for Logic, Methodology and Philosophy of Science*, ed. B. Van Rootselaar and J.F. Staal, Amsterdam: North-Holland Publishing Company, 1968, pp. 333-373. Cf. también, entre otros, “Knowledge: Subjective versus Objective (1967)”, en: Miller, David (ed.), *Popper Selections*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1985, pp. 58-77; “Knowledge: Objective and Subjective”, en: Notturmo, M.A. (editor), *Karl Popper, Knowledge and the Body-Mind Problem, in Defence of Interaction*, London: Routledge, 1994, pp. 1-23.

²⁹ Popper, Karl, “Knowledge: Subjective versus Objective (1967)”, en: *op. cit.*, p. 58.

³⁰ *Loc. cit.*

objetivo es un conocimiento sin cognoscente; es un conocimiento sin sujeto cognoscente.³¹

Igualmente, en su famoso debate con Thomas Kuhn, Popper opone tajantemente la lógica de la investigación científica a la psicología y a la sociología de la investigación, criticando a esta última, pues interpreta toda referencia a la psicología y a la subjetividad, como fue el caso de Frege, desde una óptica meramente empírica o fáctica. Argumenta –y con razón– que no existe “un método lógico de tener nuevas ideas, ni una reconstrucción lógica de ese proceso”, señalando que eventualmente tendría que tratarse de la descripción de una “intuición creadora”.³² La oposición, empero entre “objetividad científica” y convicción “subjetiva” radica según su opinión en que los enunciados del primer tipo son “contrastables intersubjetivamente”, mientras que los segundos son, nuevamente, producto de las “leyes de la asociación” y mero asunto de la psicología.

La crítica al psicologismo y a los lenguajes privados y la insistencia en la primacía del lenguaje nos enfrentan en general a engranajes comunicativos que parecen remplazar al sujeto moderno en su carácter autárquico y en su estatuto último, y al mismo tiempo nos prohíben hablar de sentidos “pre-lingüísticos”, de origen mucho más claramente subjetivo-relativo. Estos, empero, están siendo actualmente retomados por la llamada “ciencia cognitiva”, que trata sin rubor de las representaciones mentales. Pero al que sorprende ver haciendo lo mismo es nada menos que a John Searle, “uno de los practicantes más importantes del análisis lingüístico”.³³ En efecto sus “actos de habla” (*speech acts*) son nada menos que “estados mentales” cuya “característica esencial es la

³¹ *Ibid.*, p. 60.

³² Cf. Popper, Karl, *La lógica de la investigación científica*, Madrid: Tecnos, 1977, traducción de Víctor Sánchez de Zavala. Cf. también Thomas Kuhn, “Lógica del descubrimiento o psicología de la investigación”, en: *Crítica y desarrollo del conocimiento*, Barcelona/Buenos Aires/México: Grijalbo, 1975, traducción de Francisco Hernán, pp. 81-114; y Karl Popper, “La ciencia normal y sus peligros”, en: *ibid.*, pp. 149-158.

³³ Carr, David, *Interpreting Husserl*, Dordrecht/Boston/Lancaster: Martinus Nijhoff Publishers, 1987, p. 16.

intencionalidad”. Sin duda Searle ha estado leyendo a Husserl y le debe mucho en cuanto a su interpretación de los estados intencionales como parte de una red holística de creencias, que implica una especie de trasfondo (si no horizonte) de experiencia (*know-how*) y de capacidades mentales que son incluso pre-condiciones de lo propiamente intencional. Sin embargo, no me parece que Searle sale del “paradigma del objetivismo” por cuanto interpreta naturalistamente, mas no trascendentalmente, la intencionalidad, como la propiedad del cerebro y del sistema nervioso. Más bien en otros predios analíticos, como en *Palabras y objetos* de Quine,³⁴ la intencionalidad es descartada sin mayores argumentos, aduciendo que constituye una mera apariencia, y no un proceso real. Otros filósofos analíticos que aceptan dicha doctrina, interpretan la correlación esencial entre el sujeto y el objeto en términos causales, vale decir, en términos naturalistas o fisicalistas, planteándose más bien cuestiones en torno al estatuto ontológico de los objetos intencionales.

De otro lado, la filosofía continental europea, que en un inicio se orientó en dirección de las ciencias del espíritu y la comprensión hermenéutica, y que no fue ajena a las tareas fundacionales ni a una orientación inicial hacia el sujeto, se aúna a la crítica que la filosofía analítica emprende contra los “fundacionalismos” y “el paradigma de la conciencia” desde el momento en que Heidegger hace precisamente de ambos temas un objeto de reflexión. No puedo entrar, en el contexto de este capítulo, a exponer en detalle cómo los desarrollos de la fenomenología postheideggeriana, el estructuralismo, la hermenéutica, el psicoanálisis, el deconstruccionismo, etc., de la tradición “continental” europea, se han caracterizado por una proclama de la “crisis del sujeto” o del “paradigma de la conciencia”, y han insistido en la necesidad de una “descentralización” de este a través de diversas estrategias de perfil estructural (entre las que se han privilegiado las textual-lingüísticas), en versiones *sui generis* del “giro lingüístico”. Baste quizás decir en general que, en estas tendencias, el alejamiento del paradigma de la conciencia autárquica se da bajo la forma de una crítica sin cuartel a toda forma que pretende resucitar la “metafísica de la subjetividad

³⁴ Quine, Willard van Orman, *Word and Object*, Cambridge/Ma.: The Massachusetts Institute of Technology, 1960.

moderna” y su “neo-cartesianismo”, caracterizándola como un apriorismo idealista e intuicionista esclavo de la primacía del método y de una noción de evidencia insostenible, entre otras cosas. Hans-Georg Gadamer subraya como instancia primera la *Sprachlichkeit* o “lingüisticidad”; Paul Ricoeur coloca al frente el “modelo del texto”; y los post-estructuralistas, como Derrida, la “pan-textualidad”. Para varios representantes del “giro lingüístico” continental, el lenguaje, como sistema de significados posibles, es una condición que precede a cualquier prestación subjetiva dadora de sentido, pues, evidentemente, sólo el lenguaje es “portador” de sentido, no pudiendo este último *darse* sin aquél. Ante esto, cabe preguntarse si la *dación* de sentido, no el “*portar* sentido”, es un acto que puede realizar el lenguaje, *independientemente* de los sujetos. En todo caso, se considera que el lenguaje, e incluso el texto escrito, *precede* a todo sistema de sentido y a toda experiencia humana.

A las críticas al sujeto y a la noción de fundamento se suman, de parte de post-estructuralistas o deconstruccionistas, representantes de un relativismo cultural e histórico radical, los ataques a toda forma de racionalidad, que socavan desde dentro, lo más posible, todo tipo de discurso racional mediante múltiples argumentos y apuntando a algún supuesto “más allá” en el que surgirán formas alternativas de vida. Sostienen en general que el concepto mismo de racionalidad surge de un mundo de la vida particular que es Grecia antigua –un fenómeno social que expresa la voluntad de poder de Europa occidental, manifiesta en la tecnología, como instrumento de control político y social–. De ese modo, la pretensión de los racionalistas a la universalidad de lo racional, manifestaría según ellos su oculta pretensión de dominar, conceptual y políticamente, al resto del mundo.³⁵ El resultado de estas críticas es, así, una fragmentación del mundo de la vida y de las racionalidades, de todo criterio de validez y de todo criterio de demarcación entre el “sentido” y el “sin sentido”.

La cuestión que aquí me planteo es si ha de interpretarse este relativismo histórico como consecuencia de una postura subjetivista (escéptica) o si aquí es detectable una sombra del objetivismo moderno. Podría quizás argumentarse

³⁵ Cf. en el Capítulo IX, *infra*, la distinta interpretación que Husserl propone respecto del papel de la Grecia antigua y el “logocentrismo” occidental.

que la insistencia en la precedencia del lenguaje respecto de toda posibilidad de comprensión y de auto-comprensión humana, se asemeja al gesto de la supuesta “autonomía” del mundo matematizado, *more geometrico*, de los modernos, autonomía que olvidó su génesis en una serie de procesos constitutivos de la matematización como tal. Si aquí no hay implícita una orientación “objetivista”, por lo menos faltaría esclarecer en qué sentido se afirma que los sistemas lingüísticos *preceden* a las experiencias humanas. Quizás aquí haga falta conservar tanto el núcleo de verdad de esa visión lingüística como el núcleo de verdad de la creencia de que existe un ámbito del sentido en experiencias humanas pre-lingüísticas que preceden la génesis del lenguaje.

Finalmente, aunque algunos miembros de la Escuela de Frankfurt parecerían alejarse más del modelo objetivista puesto que rechazan, como Husserl lo hace, la identificación de la racionalidad con la captación matematizante de la realidad física, orientada a las predicciones y al control –en el sentido de una razón instrumental– y porque se plantean la cuestión primordial de “cómo se *usan* dichas capacidades racionales”, las que *pueden* usarse instrumentalmente, el motivo subjetivista es igualmente descartado por ellos. Habermas, por ejemplo, propone el mundo de la vida como precediendo a la matematización científica de la naturaleza y como escenario (constituído por convicciones de trasfondo) de nuestra comunicación en un intercambio sin coerción entre iguales que someten sus pretensiones a la consideración de los demás. A pesar de ello, como sus predecesores, Habermas rechaza el llamado “paradigma de la conciencia”, que según él se basa en una relación “sujeto-objeto”, para remplazarlo por una relación comunicativa sujeto-sujeto. Yo estoy de acuerdo en que una relación de tal naturaleza sirve para una teoría de la sociedad o una teoría política, pero no veo cómo se podría explicar la constitución del discurso científico (empírico-deductivo o formal, o incluso algunos casos del discurso práctico) a partir de una mera relación comunicativa “sujeto-sujeto”. Incluso existen ciertos correlatos de nuestra acción ética que no están en situación de comunicarse con nosotros en una relación de “igual a igual” (de sujeto a sujeto), esto es, en una situación de comunicación. Este es el caso de nuestra relación ética con los desvalidos –no natos, neonatos y niños, ancianos, enfermos o impedidos físicos y mentales–, e incluso es el caso de nuestra relación

con la misma naturaleza orgánica e inorgánica, como el abordado por la ética ecológica. En todos estos casos nos hallamos frente a correlatos que no están respecto de nosotros en una relación de simetría, y más bien nos plantean demandas de una acción responsable. Se trata, pues, de casos concretos en que la filosofía práctica demanda una relación esencialmente desigual o asimétrica entre el sujeto, por un lado, y el objeto de nuestra acción responsable, por el otro. Una posición análoga a la de Habermas se halla en Karl-Otto Apel, quien si bien otorga a su metapragmática trascendental el valor de una “fundación última de la razón”, se mantiene bajo la exigencia de “no recurrir a la filosofía cartesiano-husserliana de la subjetividad, que no proporciona a modo de fundamento sino evidencias ellas mismas sospechosas puesto que finalmente solipsistas, comunicables”.³⁶

Sugería al inicio que esta “descentralización” del sujeto e insistencia en la “diferencia” se ven acompañadas en ciertos círculos filosóficos por una indiferencia respecto del papel de la historia en el trabajo filosófico y por una reivindicación de la filosofía como sistemática. Esta es la opinión de Lorenz B. Puntel, en una discusión que introdujo hace un par de décadas en Alemania,³⁷ según la cual las filosofías orientadas históricamente están todas sostenidas por prejuicios sistemáticos, no reconocidos o no desarrollados como tales. El prejuicio “moderno” de la filosofía a-histórica, *sub-specie aeternitatis*, parece colarse aquí en la posición de Puntel cuando afirma que la filosofía sistemática sería la filosofía “en cuanto tal”, y cuando parece ignorar que toda filosofía sistemática puede igualmente presuponer un prejuicio histórico no reconocido. Las respuestas a Puntel, que no tardaron en llegar,³⁸ argumentan repetidamente que una definición de la filosofía “sistemática” como esencialmente a-histórica es una caracterización inadecuada, pues, “aparte de compendios y

³⁶ Citado por Lyotard, Jean-François, en: “Argumentation et présentation: La crise des fondements”, en: *Encyclopédie Philosophique Universelle, L'Univers Philosophique*, volumen dirigido por André Jacob, Paris: Presses Universitaires de France, 1989, p. 739.

³⁷ Cf. “Zur Situation der deutschen Philosophie der Gegenwart. Eine kritische Betrachtung von Lorenz B. Puntel”, en: *Informationsphilosophie*, 1994, vol. 1, pp. 20-30.

³⁸ Baumgartner, Hans Michael, Harald Holz & Hermann Krings, “Antworten an Lorenz B. Puntel”, en: *ibid.* 1994, vol. 3, pp. 38-44.

cuasi-catecismos” no existe *de facto* una filosofía “auténticamente sistemática” sin vinculaciones histórico-filosóficas. La noción de “filosofía sistemática” no sería, a su vez, sino una “idea regulativa” que plantea más bien una exigencia por cumplir.

Como se ha podido observar, el “modelo objetivista” que introdujo la metodología de la ciencia natural moderna ha ejercido un impacto de tal magnitud en los desarrollos de las ciencias humano-sociales y en los de la filosofía, que parece haber finalmente empujado a los motivos subjetivistas a un trasfondo irrelevante. Sin embargo, hay muchos indicios de puertas entreabiertas –aparte de los señalados– en todo tipo de trabajos dentro y fuera de la filosofía, y notablemente en el mismo campo de las ciencias sociales³⁹ o de las ciencias empírico-deductivas, que permiten vislumbrar el replanteamiento del debate en torno a los problemas de la racionalidad y por ende al papel que le cabe a las prácticas subjetivas, históricamente contextualizadas, en la determinación del sentido y de la validez en distintos ámbitos de la actividad humana. Hubert Dreyfus, en su artículo “Por qué los estudios de las capacidades humanas modeladas según el ideal de la ciencia natural no pueden jamás lograr su meta”,⁴⁰ luego de presentar una discusión sobre el tema en el que él se vio involucrado con Charles Taylor⁴¹ y Richard Rorty⁴², y de confrontar sus puntos de vista con los de Michel Foucault⁴³, concluye afirmando que las ciencias humanas y sociales deben incorporar en sus teorías las prácticas de trasfondo, relativas e

³⁹ Cf. Nugent, Guillermo, “Las perspectivas del mundo de la vida en las investigaciones de las ciencias sociales”, en: *Debates de Sociología*, no. 16, setiembre de 1991; Cortázar Velarde, Juan Carlos, “El paradigma de la intersubjetividad en las ciencias sociales peruanas: un primer balance”; Rochabrún, Guillermo, “De paradigmas y ‘paradogmas’”; y Nugent, Guillermo, “Acusaciones en sociología”, en: *ibid.*, no. 17, 1992, pp. 163-206; 207-219; 221-239.

⁴⁰ Dreyfus, Hubert L., *op. cit.* (cf. nota 19, *supra*).

⁴¹ Taylor, Charles, “Interpretation and the Sciences of Man”, en: Rabinow, Paul & Sullivan, William M. (ed.), *Interpretive Social Sciences*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1979/1988.

⁴² Rorty, Richard, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1979/2009.

⁴³ Foucault, Michel, *The Order of Things*, New York: Vintage, 1970.

inestables, involucradas en su construcción. Sostiene que ese hecho ocasiona una inevitable inestabilidad en dichas ciencias pero que es indispensable abandonar el ideal de teoría modelado por las ciencias naturales modernas. En otras palabras, mi argumento apunta a reconocer que la noción de “cientificidad” tiene una extensión connotativa mayor que la noción de ciencia moderna.

De otro lado, Lorenz Krüger⁴⁴ retoma la discusión señalada en torno a la historicidad *versus* la sistematicidad en filosofía, poniendo sobre el tapete el problema central de “¿en qué medida se autovalora como histórica la práctica de la investigación filosófica?”, argumentando, oponiéndose a la tradición diltheyana y gadameriana, que no sólo las ciencias humanas o sociales –y la misma filosofía– sino que *también las ciencias naturales y la tecnología basada en ellas* tienen una irreductible dimensión histórica, y que precisamente la mejor manera de mostrar la historicidad de la filosofía (es decir, su naturaleza *esencialmente histórica*) es relacionarla primeramente con las ciencias naturales. Esta misma argumentación será esgrimida por Husserl precisando a Dilthey. En efecto, en el “Origen de la geometría”⁴⁵ Husserl señala que las ciencias deductivas, modelos de exactitud y objetividad configuradas *sub specie aeternitatis* en la modernidad, no dejan de tener un carácter histórico y temporal. Ahora bien, la pregunta por la validez de dichas ciencias –que es una pregunta filosófica– refiriéndolas a su origen en las primeras formaciones de sentido y en el mundo pre-científico cultural no implica caer en un tipo de explicación psicológica e histórica en el sentido fáctico que envuelve al sujeto, sino que se trata de una elucidación epistemológica, que concierne a la teoría del conocimiento, y cuyas oportunidades de tener éxito dependen de no interpretar el sentido de la historia, el regreso al sujeto, la génesis del sentido, de un modo naturalista, causal-fisicalista o inductivo.

Este tema nos vuelve a traer al debate entre Popper y Kuhn, y a la dicotomía o conjunción entre la “lógica de la investigación” y/o la “psicología de la

⁴⁴ Krüger, Lorenz, “Por qué estudiamos la historia de la filosofía”, en: Rorty, Richard, J.B. Schneewind, Quentin Skinner (comp.), *La filosofía en la historia, Ensayos de historiografía de la filosofía*, Barcelona:Paidós, 1990, pp. 99-126.

⁴⁵ Cf. *Hua VI*, pp. 365-386 (*Crisis-OG*).

investigación” científica. Kuhn señala, a diferencia de Popper, que la explicación del *progreso de las ciencias* debe tomar en cuenta tanto a la psicología cuanto a la sociología, conjuntamente con los sistemas de valores, la ideología, las instituciones que favorecen la investigación científica, las elecciones personales; en suma, todo un conjunto de prácticas de trasfondo y elementos histórico-contextuales del mundo de la vida previamente dado. Kuhn resalta, pues, el valor de la *intención subjetiva* en el desarrollo de las ciencias, aún cuando no sabe bien cómo integrarla y articularla en su descripción del devenir de las ciencias. Esta última cuestión, así como la respuesta de Popper en el sentido de que la posición de Kuhn implica un “relativismo histórico”, nos permitirá abordar la propuesta de la fenomenología trascendental husserliana.

3. “El mundo de la vida como olvidado fundamento de sentido...”

El proyecto de Husserl es sin lugar a dudas un racionalismo que pretende exhibir, a través de un método novedoso, la raíz *subjetiva* –anónima, oculta para la actitud natural– de toda experiencia, actividad o discurso humanos dotados de sentido, incluyendo el discurso y las estrategias de las ciencias naturales y exactas, de las ciencias humanas y sociales y de la filosofía. Se trata por ende de un proyecto racionalista *radicalmente fundacional*, puesto que él concibe su propia inserción dentro de la historia de la filosofía como debiendo heredar “la genuina idea de filosofía que, desde el tiempo en que Platón primero la fijó y formuló, yace en la base de nuestra filosofía y ciencia europeas”.⁴⁶ Su puesta en marcha como obra suprema de la razón significa una suerte de reconstrucción gigantesca de la experiencia humana bajo todas sus formas; esto implica que no se halla restringida a la sola vida teórica. La razón, que ha de someterse

⁴⁶ *Hua V*, p. 139 (Husserl, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y filosofía fenomenológica*, México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2013, traducido por Antonio Zirión Quijano; en adelante, *Ideas I*). Cf. también *Hua VI*, p. 321 (*Crisis-Anexos*, pp. 330-331); *Hua VII*, p. 203; *Hua VIII*, p. 3.

a un análisis y a una crítica, debe ser abordada en sus dimensiones “lógica, práctica y valorativa en general”.⁴⁷ Husserl se defiende de los que lo acusan de racionalista ilustrado, imbuido de un cientismo utópico capaz de alumbrar una humanidad que controla su destino. Sostiene que esto último consiste en una “aberración y enajenamiento del racionalismo” al haber sucumbido bajo el “naturalismo” y el “objetivismo”.⁴⁸ Mas si para Husserl la filosofía ha de ser una “ciencia rigurosa”, no es porque siga el paradigma de alguna ciencia formal o exacta sino por su carácter fundacional radical. Esto significa que ella pretende asegurarse conocimientos *absolutamente válidos*, legitimados sobre *fundamentos últimos* y definitivos, y que pretende erigirse en “conocimiento *universal*” de lo que es, es decir, abarcar el universo entero de lo cognoscible. Empero, no han de malentenderse la universalidad, la absolutez y el carácter último que Husserl exige de la filosofía, pues ellos constituyen, más que un suelo que está *detrás* de nosotros, sosteniéndonos, una *idea directriz*, un *télos* abierto al infinito, que determina la orientación de la humanidad responsable *hacia adelante*. Husserl sostiene expresamente que se trata de una “idea” a realizarse en un proceso histórico infinito o interminable y que sus valideces “absolutas” han de realizarse igualmente en “conquistas parciales, relativas y provisionales en un proceso también interminable”. Asimismo, este *télos* surgido de una exigencia teórica, afirma Husserl, “al devenir consciente, (...) se torna también práctico como fin de la voluntad (...) bajo ideas normativas”, es decir, también se torna en meta práctica de una vida absolutamente ética, capaz de revolucionar las costumbres de una nueva humanidad espiritual.⁴⁹ En este contexto se torna clara la equivalencia que Husserl establece entre “fundación última” de todo saber y “responsabilidad última por sí mismo”.⁵⁰

⁴⁷ Biemel, Walter (ed.), “Edmund Husserl, Persönliche Aufzeichnungen”, en: *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. XVI, no. 3, marzo 1956, p. 297.

⁴⁸ *Hua VI*, pp. 337 y 347 (*Crisis-Anexos*, pp. 347 y 357-358).

⁴⁹ *Ibid.*, p. 329 (*ibid.*, p. 339), y *Hua IX*, p. 299 (Husserl, Edmund, *El artículo de la Encyclopaedia Britannica* [1929], México D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, 1990, traducción de Antonio Zirión Quijano, pp. 79-80; en adelante, *AEB*).

⁵⁰ *Hua V*, p. 139 (*Ideas I*, p. 466).

Ahora bien, si *de facto* Husserl no desarrolló la fenomenología satisfactoriamente de acuerdo con sus propias exigencias ni logró la sistematización deseada y siguió autocalificándose hasta el final como un “eterno principiante” no es sólo porque la tarea propuesta superaba las posibilidades de cualquier empresa individual, sino precisamente por la naturaleza abierta e infinita de la misma, una tarea infinita planteada por un sujeto fundamentalmente finito que se asume como tal. En añadidura, se trata de una tarea infinita incluso para la “comunidad de filósofos” que según Husserl debe asumirla.

No es pues un “cientismo” conforme al racionalismo moderno el que anima el proyecto husserliano. La actitud objetivista, habiendo ahuyentado fuera del supuesto universo de todo lo existente a la subjetividad productora de sentido y validez que opera en ella, se ve incapacitada para servir de paradigma metodológico de su propio esclarecimiento. Al haber introducido un dualismo radical entre naturaleza y espíritu, lo subjetivo eliminado por el físico ha sido adjudicado a una psicología o psicofísica. Pero la psicología misma, interpretada bajo el paradigma objetivista, si bien podrá quizás tratar inductivamente las distintas vivencias repartidas en la vida corporal –las volitivas, valorativas, cognitivas–, es incapaz de esclarecer la naturaleza de los fines, valores, normas que anidan en la razón y mucho menos esclarecer el sentido de la *razón misma como disposición*. “Se pasa completamente por alto que el objetivismo en su carácter de creación auténtica del investigador en búsqueda de normas verdaderas, presupone ya estas normas (...)”.⁵¹ Frente a las ciencias de la naturaleza o del espíritu, lejos de imitarlas, ella es pues la llamada a poner en claro las experiencias humanas originarias que serían la fuente última de su sentido y su validez. Para Husserl la noción misma de “cientificidad” ha sido viciada por el paradigma “objetivista” y no se pone más en cuestión. Lo que ha sido olvidado es que el *sentido* de la objetividad sólo puede nacer de un cierto proyecto, de ciertas experiencias pertenecientes a *sujetos*, de allí que se necesite un comienzo radicalmente renovado en filosofía que regrese a estas fuentes últimas y sea

⁵¹ *Hua VI*, pp. 343-344 (*Crisis-Anexos*, p. 354).

capaz de restablecer su unidad original perdida y la idea de su inserción en una cultura total.

Según Husserl, por consiguiente, la fenomenología trascendental es la realización de la filosofía como ciencia rigurosa. Ella está llamada a poner en claro la correlación entre el ser verdadero y el conocer. Ese modo de investigar que se vuelca sobre las correlaciones entre las distintas actividades o prestaciones de la vida de la conciencia, los sentidos o significados con los cuales interpretamos las cosas, y por último las cosas mismas, es el objeto de la fenomenología trascendental. Pero, ¿por qué se le denomina *fenomenología* a esta indagación?⁵² Y, ¿cómo es que hay que entender su referencia a fenómenos o apariciones, y qué se entiende por esto último? Es preciso aclarar que para Husserl, a diferencia de los representacionistas modernos, el mundo no es un contenido de la conciencia. Pero si se habla de “fenomenología” y de “fenómenos” es porque la *trascendencia* del mundo no puede ser sino una trascendencia *mentada* por la conciencia, o *dada* a ella. La conciencia misma es *trascendental* porque ella manifiesta o revela las cosas como trascendentes a ella. El mismo término *trascendental*, aplicable aquí tanto a la fenomenología como a la conciencia y a la reflexión, alude en consecuencia a ciertas condiciones de posibilidad, o formas y modos de nuestra experiencia de los objetos que los revela *como trascendentes*, es decir, como sus correlatos. En consecuencia, el *método fenomenológico* consiste fundamentalmente en una *reflexión trascendental* por medio de la cual la conciencia se vuelve sobre ella misma para aprehender el movimiento por medio del cual ella se relaciona con el mundo. De igual modo, la *subjetividad trascendental*, en lugar de ser una entidad sustancial, es sinónima de *experiencia trascendental*, en el sentido de una “función” trascendental. Ahora bien, la reflexión tiene para Husserl el nombre de “reducción trascendental”, destinada a volver temática esta dimensión anónima pero continuamente operante de la vida de la conciencia. Pero para que ella pueda llevarse a cabo debe verse precedida por una suspensión temporal (una *epojé* o “desconexión”) de la actitud natural y de la actitud objetivante implícita en ella, pues sólo así es

⁵² Walton, Roberto, *Husserl: mundo, conciencia y temporalidad*, Buenos Aires: Almagesto, 1993, pp. 129-133.

posible realizar la reflexión *sin trasladar* dicha actitud natural al examen de las prestaciones trascendentales, como es el caso de la psicología. Por ello, más que un mero cambio de actitud, Husserl mienta aquí una suerte de conversión existencial, al modo de una conversión religiosa.⁵³

Husserl intentó numerosas vías para llevar a cabo esta reflexión: la vía cartesiana, la vía de la lógica formal, la vía de la psicología, o la vía de las ciencias objetivas y del mundo de la vida.⁵⁴ Aquí intentaré dar unas pistas de los temas abarcados por la fenomenología ingresando por la vía del mundo de la vida.

En efecto, el hombre de la actitud natural y cotidiana, sea este científico o no, está volcado de manera “inmediata” a un mundo “ya dado” de antemano que de modo latente ya porta el estatuto de “objetivo”; en ese sentido, para Husserl la actitud natural es de por sí “objetivante”. Dicha actitud natural, “objetivante”, oculta una serie de procesos subjetivos implícitos que permanecen para el agente en el anonimato. Por ello, el científico natural mismo ignora que el contenido de la ciencia que él elabora, así como también su propia actividad, se hallan insertos en un mundo *circundante vital* que está siempre presupuesto como su fondo.⁵⁵ Este *mundo de la vida* fundamenta a la ciencia desde un punto de vista objetivo en la medida en que comprende el espacio vivido que se orienta en torno al cuerpo de los investigadores, un tiempo vivido que se organiza en torno a sus respectivos presentes, un estilo causal por el que se vinculan los fenómenos y sus cambios, y un estilo intuitivo sensible del que parte el científico para sus idealizaciones y al que vuelve para realizar sus descripciones haciendo uso de dichas idealizaciones.⁵⁶ También el mundo de la vida fundamenta la actividad del científico en tanto horizonte que engloba los intereses científicos y todo otro tipo de intereses y en el que las hipótesis

⁵³ *Hua VI*, pp. 140 (*Crisis*, pp. 179).

⁵⁴ Kern, Iso, “The Three Ways to the Transcendental Phenomenological Reduction in the Philosophy of Edmund Husserl”, en: Elliston, Frederick & McCormick, Peter (eds.), *Husserl, Exposition and Appraisals*, Notre Dame/London: University of Notre Dame Press, 1977, pp. 126-149.

⁵⁵ *Hua VI*, p. 343 (*Crisis-Anexos*, p. 354).

⁵⁶ Walton, Roberto, *op. cit.*, p. 140.

científicas no son sino unos proyectos prácticos entre muchos otros. A todo ello Husserl denomina precisamente “mundo de la vida”.

Ahora bien, un tema que causó varios debates en la discusión contemporánea fue la insistencia de Husserl en señalarle una estructura *a priori* a dicho mundo de la vida, esto es, una estructura de carácter estrictamente universal. La discusión se generó porque se aducía que el mundo de la vida, en tanto subjetivo-relativo, debía ser de carácter plural y carecer de estructuras estables. Sin embargo, independientemente del contenido concreto que cada vez es en efecto cambiante, en distintas épocas históricas o comunidades intersubjetivas, Husserl señala un amplio conjunto de características constantes del mundo de la vida como el hecho de estar “pre-dado”; también, el tratarse de un mundo de hombres y mujeres que viven en comunidad –teniendo cada comunidad su propio mundo circundante de vida en común–; o el exhibir un “horizonte histórico” por ser no sólo el suelo fundante de construcciones científicas sino por absorber en su seno a través de un proceso constante de *sedimentación* las construcciones pasadas hasta integrarlas en su universalidad concreta. Otra característica son los cambios de validez, como cuando en el mundo de la vida una percepción real se transforma en una aparente. Por último, características constantes que Husserl también señala, y que afectan a las anteriores, son los fenómenos subjetivos de cinétesis por medio de los cuales cada cual experimenta el mundo desde su cuerpo en movimiento, sometido a sus posibilidades de “hacer”, de “moverse” o de quedar inmóvil, y que enfrentan a los sujetos a cambios de perspectivas de cercanía-lejanía. No se puede decir que estas características, añadidas a las mencionadas anteriormente (tiempo, espacio e intuiciones empíricas vividas), pertenecen sólo a un mundo de la vida particular y no a otro, sino que se hallan *mutatis mutandis* en todos ellos. Sin embargo, la *estructura apriorica* fundamental del mundo de la vida parece consistir para Husserl en la *correlación universal entre la conciencia de mundo* y el mundo,⁵⁷ por medio de la cual Husserl alude a la estructura misma de la intencionalidad.

⁵⁷ Cf. *Hua VI (Crisis)*, §§ 28-48 *passim*.

En efecto, en esto consiste el fenómeno de la *intencionalidad* como engranaje esencial de la fenomenología husserliana. Nuestra conciencia, dirá Husserl siguiendo a Brentano, es siempre “conciencia de algo”, es decir, una correlación según la cual todo objeto adquiere un sentido para nosotros en la medida en que él se da a través de actos y operaciones de nuestras conciencias. Se trata pues de la relación entre *cogito* y *cogitatum* o entre la *noesis* y el *noema*. Ahora bien, si la intencionalidad está operante en el mundo de la vida como su estructura apriórica esencial, ella sólo será tematizada por los análisis intencionales luego de una *reducción* distinta a la operada hasta este momento, que es la del mundo de las ciencias objetivas al mundo de la vida. A este segundo momento, Husserl le da el nombre de “reducción *trascendental*”, la cual nos conduce del mundo de la vida al terreno hasta ahora inexplorado de la experiencia trascendental.⁵⁸

La envergadura de los análisis fenomenológicos llevados a cabo por Husserl en este campo, los cuales nunca logra sistematizar del todo, nos obliga a dejar caer numerosos temas que permitirían vislumbrar los alcances del proyecto, un proyecto que es cada vez más estudiado y asequible a medida que se publica su obra póstuma. Aquí cabe decir, sin embargo, que además de una fenomenología “estática” en la cual Husserl describe la correlación intencional como congelada en actos aislados, él dedicó importantes investigaciones en el segundo período de su producción a los análisis genético-constitutivos y generativos, en los que intenta describir el proceso de auto-constitución histórico-genética de la subjetividad trascendental misma y la vida de la conciencia como finalmente encarnada en un cuerpo propio e individualizada en una personalidad histórica concreta.⁵⁹

Una primera estructura esencial de la experiencia trascendental, en el contexto de la fenomenología genética, es el tema de la intencionalidad, no solamente como una correlación triple entre actos de conciencia (*noesis*), unidades de sentido (*noemas*) y objetos, sino como una *intencionalidad de horizonte*.

⁵⁸ *Ibid.*, (*ibid.*), §§ 41-50.

⁵⁹ Bernet, Rudolf, Iso Kern & Eduard Marbach, *Edmund Husserl, Darstellung seines Denkens*, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1989, p. 1 y capítulos 7-10.

Esto quiere decir que en ella cada objeto se nos puede aparecer desde distintos ángulos posibles determinados por su propia configuración, es decir, su horizonte interno, del mismo modo que cada objeto se nos da sobre un trasfondo de otros objetos, por ende, un horizonte externo, el que eventualmente puede pasar a primer plano, y que a su vez remite a trasfondos más lejanos hasta finalmente llegar a *mundo*, como horizonte de horizontes.⁶⁰

Una segunda estructura esencial de la experiencia trascendental, íntimamente ligada a la anterior, es su *temporalidad*, o su carácter de un *curso* o flujo en el que las representaciones y vivencias se sintetizan en un *continuum*. La temporalidad comprende dos niveles: un nivel temporal de conciencia primaria o latente que comporta una triple estructura unitaria de impresiones originarias, retenciones y protenciones, es decir, presentaciones originarias de objetos actuales y de des-presentaciones paulatinas hacia el pasado y el futuro, y un segundo nivel temporal de conciencia secundaria que posee auténticos recuerdos y anticipaciones, que nos ilustran la primera estructura vivida primaria.⁶¹ Lo más importante aquí, empero, es el fenómeno de *sedimentación* que la temporalidad permite explicar. Es efectivamente en virtud de ella que lo vivido se sedimenta y viene a incorporarse a un fondo de adquisiciones pasadas y de experiencias, que orientan las anticipaciones futuras.⁶² Y cada cual tiene su propio estilo de anticiparse al futuro y orientarse en el presente de acuerdo a su vida pasada, a sus capacidades y disposiciones que ha ido haciendo suyas y transformando en sus propiedades, a las que Husserl llama *habituales*. El análisis fenomenológico de la experiencia intencional, por ende, nos remite a una *historia* pasada y a una *por hacer*.

Por último, la tercera estructura esencial de la experiencia trascendental es la *intersubjetividad*. En efecto, la sedimentación de sentido en cada curso de conciencia individual es impensable sin la presencia de otros. Aquí cabe, muy en general, distinguir hasta tres niveles de relaciones *intersubjetivas*: una

⁶⁰ *Hua VI*, p. 165 (*Crisis*, p. 203).

⁶¹ *Ibid.*, pp. 170-173 (*ibid.*, pp. 208-211).

⁶² *Ibid.*, pp. 152 y 161 (*ibid.*, pp. 190-191 y 199).

primera, en la vida pulsional o impulsiva, pre-egológica y pre-intencional, por la cual Husserl afirma que, así como el presente de la impresión originaria no puede desligarse de sus retenciones y protenciones primitivas, previas a los recuerdos, del mismo modo el presente de la impresión originaria no puede desligarse del “ser con los otros”.⁶³ Así, el yo de las habitualidades personales presupone una intencionalidad impulsiva (o pre-intencionalidad) que lo relaciona con los otros en una suerte de presente primigenio compartido a nivel del instinto, como en la relación madre-infante, en la relación sexual, etc. Pero por encima de dicho nivel se encuentra un segundo nivel descriptivo cuyo desarrollo enfrentó a Husserl con una serie de problemas que lo instaron a no publicar en vida el texto de la quinta meditación cartesiana en alemán, y que suscitaron las acusaciones de “solipsista” a su teoría de la intersubjetividad. Aquí las experiencias y formaciones de sentido de cada cual convergen por medio de la empatía, que Husserl entiende como una experiencia o vivencia intuitiva por la cual percibimos otros cuerpos análogos al nuestro y los aprehendemos como pertenecientes a otros yoes. Y un tercer nivel de relaciones intersubjetivas es aquel donde Husserl estudia los actos sociales en que las distintas experiencias trascendentales monadológicas se integran y constituyen unidades y “personalidades de orden superior”, familias, comunidades, naciones, estados, etc. Las personalidades de orden superior poseen también habitualidades *sociales* como sedimentación de actos sociales que permiten distinguir tipos culturales.⁶⁴ Precisamente, Husserl concibe a la objetividad de las ciencias como fruto de la constitución de “personalidades de orden superior” o comunidades intersubjetivas de un tipo racional superior, como es la de los científicos.

Ahora bien, las tres estructuras aprióricas esenciales de la experiencia trascendental –la intencionalidad de horizonte, la temporalidad y la intersubjetividad– constituyen conjuntamente el concepto husserliano de *historicidad primordial* de la experiencia trascendental. Esta historicidad, que por lo que se

⁶³ *Hua XV*, pp. 597, 666, 670.

⁶⁴ Cf. Iribarne, Julia V., *La intersubjetividad en Husserl: bosquejo de una teoría*, Buenos Aires: Carlos Lohlé, vol. I, 1987, pp. 57-122.

ha observado no tiene nada de una “historia de hechos” en el sentido objetivo y natural, exhibe, a pesar del carácter cambiante y variable de los procesos trascendentales mismos en su función auto-constitutiva, su propia estructura *apriórica* esencial e invariable que consiste en: “el movimiento de institución, sedimentación, reactivación y transformación de sentidos”.⁶⁵ “Este –dice Husserl– es el *a priori* histórico concreto, que abarca todo lo que existe como devenir y haber-devenido histórico, o que existe en su ser esencial como tradición y transmisión”.⁶⁶ De este modo se comprende cómo, desde la perspectiva de la fenomenología, la historia de los hombres y la historia de la ciencia hallan su condición de posibilidad en la historicidad primordial de la experiencia trascendental.

4. Lo trascendental y sus paradojas

Ahora bien, el retorno del sujeto en el discurso trascendental y su pretensión fundacional no dejan de suscitar nuevas paradojas a las que me referiré brevemente para terminar este capítulo:

1. La primera concierne el estatuto mismo del “discurso” trascendental. En efecto, si *todo discurso racional* cotidiano, científico e incluso el más formal, objetivo y exacto, hunde sus raíces en la experiencia trascendental subjetivo-relativa, histórica, vital, intersubjetiva, temporal, intencional, de horizonte y es, por ende, parcial y corregible *ad infinitum*, si, además, por las razones mencionadas, jamás podrá abarcar el límite ideal de la totalidad, quedando esta como “idea en sentido kantiano”, siempre diferida, cabe preguntarse por el estatuto del discurso fenomenológico mismo. Innumerables veces Husserl da a entender que el mismo discurso filosófico revela el carácter de los discursos de la actitud natural que él describe: es un discurso que está llevado por un interés (distinto del

⁶⁵ Walton, Roberto, *op. cit.* p. 141.

⁶⁶ *Hua VI*, p. 380 (*Crisis-OG*).

natural); se halla precedido por sedimentaciones históricas; se ve transmitido por el lenguaje y por sistemas lingüísticos intersubjetivamente constituídos; se halla igualmente enraizado en experiencias pre-predicativas no plenamente transparentes a sí mismas; y se despliega igualmente en un proceso temporal de aproximación parcial y relativa a su objeto, a la sazón, la experiencia trascendental como tal, que está a la base de todo discurso con sentido y con pretensiones de validez objetiva. Cabe comentar en este punto que Husserl, por un lado, ha abierto aquí la posibilidad de entender el discurso científico con otros criterios que aquellos consagrados por la ciencia natural. Por otro lado, su carácter fundacional sigue estando asegurado por el hecho de que todo discurso es indesligable de la experiencia trascendental misma.

2. La segunda paradoja concierne el sentido correcto de la reducción para evitar el peligro de “objetivar” las experiencias trascendentales primordiales a través de la reflexión fenomenológica y caer bajo las objeciones de los lenguajes privados. Cabe señalar que Husserl dedicó mucho esfuerzo a este problema frente al cual la estrategia más cómoda significó, en el pasado, simplemente eliminar el problema como tal, o ignorarlo. Pone en claro, por ende, que todo discurso reflexivo está necesariamente atravesado por la temporalidad, de tal modo que lo reflexionado (la experiencia trascendental misma) está siempre temporalmente diferido respecto de la actividad reflexionante; esto es, lo reflexionado precede siempre a la reflexión. Esta *diferencia* antecede siempre a la *identidad* (que no puede ser sino reconstruida) entre el yo sobre el que se reflexiona y el yo de la actividad reflexiva, por lo que toda claridad se ve precedida de opacidad. A pesar de ello, Husserl continúa pretendiendo la “absolutez” de la experiencia trascendental –en la medida en que no hay instancia más primitiva ni criterio “anterior”– y su “universalidad”, pues alcanza toda la vida funcional de la subjetividad actuando anónimamente en toda ciencia y en todo discurso dotado de sentido.
3. La última paradoja consiste en el problema del historicismo que surge cuando el análisis intencional descubre como estructura apriórica de la conciencia precisamente a la *historicidad*. Esta paradoja consiste en

sostener: (a) que todo lenguaje es relativo, histórico, etc., “salvo” el fenomenológico que precisamente descubre entre otras estructuras “a-históricas” aquella de la “historicidad;” o, (b) que las estructuras aprióricas de la subjetividad trascendental son tan históricas como el lenguaje fenomenológico que las describe, por lo que este se auto-anula consecuentemente. Quizás la respuesta la tenía Husserl más clara, aunque no la formulara como tal. Lo cierto es que su argumento contra el historicismo escéptico en su *Filosofía, ciencia rigurosa*⁶⁷ nos sigue pareciendo válido, argumento según el cual todo historicismo *generalizado* se auto-anula como teoría. Las ciencias y la filosofía están a la búsqueda de verdades universales que exhiban una cierta estabilidad. Quizás la conjunción entre la fenomenología trascendental y el historicismo *limitado* lleve a una delimitación o control mutuo entre ambos aspectos que pueda satisfacer tanto la vocación racional del hombre contemporáneo como su vigilancia respecto de los prejuicios sedimentados.⁶⁸

⁶⁷ *Hua XXV* (Husserl, Edmund, *Filosofía, ciencia rigurosa*, Madrid: Encuentro, 2009, presentación y traducción de Miguel García-Baró).

⁶⁸ Carr, David, *ibid.*, pp. 227-246.

CAPÍTULO II

EL OBJETIVISMO FISCALISTA Y EL FUNDAMENTO DE LA CIENCIA MODERNA

Las preguntas son otros tantos caminos hacia una respuesta posible. En el caso de que hubiera respuesta, esta debería consistir en una *transformación del pensar* y no en una simple enunciación referente a un tema ya dado.¹

1. Ciencia y meditación

Durante el período de influencia de la filosofía positiva de Auguste Comte en el siglo XIX –y en muchos predios avanzados de la investigación científica y filosófica a lo largo del siglo XX– fue popular la idea de que la reflexión filosófica *per se* había llegado a su “acabamiento”, y que su lugar debía de ser ocupado de entonces en adelante por las distintas ciencias positivas. Heidegger mismo, en “El final de la filosofía y la tarea del pensar”, da vuelta a esta idea y, aunque señala que “el desarrollo de las ciencias es a su vez su emancipación de la filosofía y el establecimiento de su autosuficiencia”, propone dos tesis particularmente provocadoras: *primero*, que aquello que llamamos “filosofía” es, “De un extremo a otro (...) el pensamiento de Platón el que, con diversas figuras, permanece determinante”² a lo largo de la historia de la filosofía, siendo esta a la vez “historia de la *metafísica*”. Y, *segundo*, que dicha filosofía, *qua* metafísica, ha encontrado hoy su lugar “en la consideración científica de la humanidad que actúa en un medio social”, siendo “El rasgo fundamental de esta

¹ Heidegger, Martin, “El final de la filosofía y la tarea del pensar” (1966), en: *Kierkegaard vivo, Sartre, Heidegger, Jaspers y otros*, Madrid: Alianza Editorial, 1980 (tercera edición), traducción de Andrés Pedro Sánchez Pascual, p. 130. Es mi subrayado.

² *Ibid.*, p. 132 ss.

determinación científica (...), por lo demás, su carácter cibernético, es decir, técnico”.³ Decía, en efecto, en ese texto de 1966, que “no es preciso ser profeta para ver que las ciencias modernas, en su trabajo de instalación, no van a tardar en ser determinadas y regidas por la nueva ciencia de base, la cibernética”,⁴ ciencia que Heidegger entendía –más allá de definiciones estrechas, de tipo operativo– en su dimensión *humana* como “la teoría que tiene como objeto el manejo de la planificación posible y de la organización del trabajo humano. La cibernética convierte el lenguaje en medio de intercambio de mensajes y, con él, las artes en instrumentos manejados con fines de información”.⁵

Pero, ¿en qué aspecto es que aquí –en las ciencias y la técnica– todavía se ve su “carta de nacimiento” en la filosofía, entendida como metafísica? Pues en que, así como antaño la metafísica pretende pensar la totalidad de los entes “– hombre, mundo y Dios–” a partir de un principio unitario, explicativo, causal de su *ser*, las distintas disciplinas científicas contemporáneas van camino de querer interpretar “bajo las reglas de la ciencia, esto es, desde el punto de vista técnico”,⁶ no solamente el ámbito de la naturaleza física y material, psicofísica u orgánica, sino también el ámbito de las producciones espirituales de las disciplinas de la cultura –las que Dilthey denomina en el siglo XIX “ciencias humanas o del espíritu”. En ese sentido, si las ciencias son las “herederas” de la filosofía tradicional, es porque están haciendo lo que la filosofía siempre intentó hacer “y de un modo siempre insuficiente”: en *primer lugar*, delimitan los campos de sus respectivas “objetividades” –aunque, como el propio Heidegger señala, “se hacen cada día (...) más decididamente intercomunicantes entre sí”–⁷ entendiendo el “progreso” de su investigación desde la “eficiencia” de su aplicación; y, en *segundo lugar* –en un nivel que ha sido denominado meta-científico o epistemológico– dirigen su interés también a sus propios

³ *Ibid.*, p. 134.

⁴ *Ibid.*, p. 133.

⁵ *Loc. cit.*

⁶ *Loc. cit.*

⁷ *Loc. cit.*

“conceptos estructurales indispensables en cada caso para el campo de actividad que les está asignado”, aunque a estos “conceptos estructurales”, en la expresión de Heidegger, se les asigne sólo una “función cibernética” –esto es, operatoria– mas no, por lo menos generalmente, una “significación ontológica”.⁸ A pesar de ello, no pueden “dejar de hacer” lo que en primer lugar han heredado de la filosofía: “continuar hablando del *ser del ente*” a través de dichas categorías –fundamentalmente matemáticas y algebraizadas. De modo que, aún si “rechazan” su “origen a partir de la filosofía”, no pueden del todo renegar de ella.⁹

Esta situación parece conducir a un cierto entrapamiento respecto de las posibilidades de una reflexión sobre los “fundamentos epistemológicos de la ciencia y la tecnología”. Pareciera, pues, que no sería legítimo “pensar” dichos fundamentos epistemológicos *desde fuera –o desde el exterior* de aquel lenguaje que Heidegger denomina genéricamente “cibernética”. En efecto,

Puede conjeturarse, dice, que la necesidad de poner en cuestión la técnica moderna se debilita en la exacta medida en que la técnica imprime más decididamente su sello y reina más exclusivamente sobre los fenómenos del universo y sobre el lugar que en él ocupa el hombre.¹⁰

Sin embargo, Heidegger opina que “todavía está reservada una tarea para el *pensar*”,¹¹ luego del fin de la filosofía como “metafísica” y luego de haber ella “encontrado su lugar” en el “imperio planetario de la técnica”. Este “pensar” no está en competencia ni con la grandeza filosófica de la metafísica del pasado, ni mucho menos con las ciencias y la técnica contemporánea. Todo lo contrario. Carece de las seguridades de las herramientas formalizadas-operatorias que permiten tener un control eficiente, no sólo sobre el *tipo de pregunta* que se

⁸ *Ibid.*, p. 135.

⁹ *Loc. cit.*

¹⁰ *Ibid.*, p. 134.

¹¹ *Ibid.*, p. 135.

considera legítimo plantear en este contexto, sino también sobre las respuestas sistemáticas que permiten proyectar la idea de una acumulación y un “progreso” en el saber humano. En efecto, opina Heidegger, “este pensar, aunque sólo fuera posible, sigue siendo muy poca cosa, pues su tarea tiene el carácter de una preparación, y no de una fundación”.¹² ¿Preparación para qué? Pues, imaginémosnos la *posibilidad* hipotético-ficticia, pero *posibilidad* a fin de cuentas, de que, por ejemplo, se destruya repentinamente la civilización mundial, esto es, la configuración del mundo hoy según la cual el “signo técnico, científico e industrial” se ha convertido en la “única medida de una estancia del hombre en el mundo”.¹³ Valdría la pena, pues, hacer el ejercicio de “pensar”, desde este lugar *exterior* al campo de operaciones de la ciencia y la tecnología del mundo de hoy –no sobre los “fundamentos” epistemológicos de las mismas (pues al introducir el tema de los “fundamentos” nos vemos *eo ipso* envueltos en el mismo tipo de pensar “demostrativo” y hasta “operatorio” que se trata de comprender)–, sino sobre la *naturaleza* de la *ciencia* y la *técnica contemporáneas*, es decir, sobre su *asunto* o “cosa misma”, cual es precisamente el tipo de “pensar”, o de operaciones humanas cognoscitivas u otras, *desde las cuales* ellas –las ciencias y la técnica– se ponen en marcha. En ese sentido Heidegger señala: “Plantear la cuestión de la tarea del pensar significa: determinar aquello que, en el horizonte de la filosofía, concierne al pensar, aquello que no deja de ser cuestión para él”.¹⁴

Por cierto, Heidegger tiene un modo muy provocador –y algo críptico– de referirse a la ciencia y a la tecnología, lo que ha motivado, además, el rechazo de una *intelligentsia* bien instalada en la “cosmovisión” –por decirlo de algún modo– del mundo industrial globalizado, bajo el imperio de la ciencia y la tecnología. Pero quiero volver sobre algunas otras de sus reflexiones antes de

¹² *Ibid.*, p. 136.

¹³ *Ibid.*, p. 137.

¹⁴ *Loc. cit.*

exponer –desde otro lugar– por qué nos parecen relevantes y esclarecedoras. En su texto de 1954, “Ciencia y meditación”,¹⁵ señala:

La ciencia, lo mismo que el arte, no es sólo una actividad cultural del hombre. La ciencia es un modo, y por cierto decisivo, en el que se nos expone todo lo que es. Por eso, tenemos que decir: la realidad, en medio de la cual el hombre de hoy se mueve y trata de mantenerse, está codeterminada, según sus rasgos fundamentales y en medida creciente, por lo que se denomina ciencia europeo-occidental.¹⁶

En efecto,

[...] las ciencias, desde hace mucho tiempo, se engranan cada vez más resuelta e inadvertidamente en todas las formas de organización de la vida moderna: en la industria, en la economía, en la enseñanza, en la política, en la estrategia, en la publicidad de todo tipo.¹⁷

Para entender el engranaje sobre el que reposa la ciencia, es necesario, nos da a entender Heidegger, regresar a aquellas experiencias sobre las que “reposa la esencia de la ciencia” moderna. Ahora bien, dicho “regreso”, que significa un “pensar” la esencia de la ciencia y de la técnica, tiene que tener la forma de una “reflexión”, o de una “meditación”. No puede, sin más, ser una réplica del tipo de pensamiento que la ciencia y la técnica ponen en marcha. Dice Heidegger que se puede objetar, por ejemplo, que:

la ciencia histórica puede tratar de sí misma, en el sentido de su temática y de su método. Ciertamente. La historiografía abarca por medio de tal tratamiento la ciencia que ella es. Sólo que la historiografía no abarca nunca

¹⁵ Heidegger, Martin, “Ciencia y meditación” (1954), en: *Ciencia y técnica*, Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1984, traducción por Francisco Soler, pp. 111-139.

¹⁶ *Ibid.*, p. 111.

¹⁷ *Ibid.*, p. 112.

con eso *su esencia* en cuanto historiografía, es decir, en cuanto ciencia. Si se quiere afirmar algo sobre la matemática en cuanto teoría, entonces se tiene que abandonar el campo de objetos de la matemática y su modo de concebir. No se puede nunca establecer por medio de un cálculo matemático *qué sea* la matemática *en sí misma*.¹⁸

En suma: “Quede establecido: las ciencias no están en condiciones, con el medio y el modo de proceder de su teoría, de *con-cebirse nunca a sí mismas* como ciencias”.¹⁹

No obstante lo dicho, se pueden retener dos cosas de la “meditación” que reclama Heidegger como camino hacia la esencia de la ciencia y de la técnica. La *primera*, es que dicha meditación

[...] permanece más provisoria, más indulgente y más pobre que la cultura anteriormente practicada, con respecto a su época. No obstante, la pobreza de la meditación es una riqueza, cuyos tesoros lucen en el brillo de una inutilidad tal, que jamás se puede calcular.²⁰

Y, *segundo*, que dicha “meditación” no es la provincia exclusiva de un “especialista”, a saber, de un “filósofo”. Por el contrario:

Aunque las ciencias, justamente en sus caminos y con sus medios, nunca puedan penetrar la esencia de la ciencia, sin embargo, todo investigador o profesor de ciencias, todo hombre (añado, “o mujer”) que ha pasado por una ciencia puede, *en cuanto pensante*, moverse a distintos niveles de meditación y mantenerse alerta.²¹

¹⁸ *Ibid.*, pp. 133-134. Es mi subrayado.

¹⁹ *Ibid.*, p. 134. Es mi subrayado.

²⁰ *Ibid.*, p. 138.

²¹ *Ibid.*, pp. 138-139.

2. El presupuesto metodológico del paradigma fiscalista

He mencionado desde el capítulo anterior que la modernidad filosófica asoció el progreso de la *ciencia moderna* a su orientación exclusivamente objetiva. Este “logro”, consagrado desde la “revolución científica moderna” por la ciencia experimental de Galileo, descansa en una serie de presupuestos que Edmund Husserl, maestro de Heidegger, caracteriza de modo general, en su obra *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, como el “paradigma fiscalista”.²² Este, a su vez, consiste en la primacía de la que goza la “física matemática” moderna, la cual constituye desde hace más de tres siglos el modelo de ciencia natural con cuyas metodologías y resultados deben hallarse en armonía las metodologías y resultados de otras ciencias naturales. Dicha primacía, a su vez, es fruto de la llamada “matematización galileana de la naturaleza”,²³ que según Einstein, como también señalé en el capítulo anterior, somete a los fenómenos dados a una hipótesis previa, y en la que, en expresión de Heisenberg, se quiebra el privilegio de la intuición sensible. Husserl mismo, en la *Crisis*, describe dicha matematización como un proceso complejo doble. Por un lado, implica una “*abstracción idealizante*” a partir de evidencias intuitivas concretas (como en la agrimensura) que, partiendo del mundo circundante natural conduce a un concepto de geometría “pura” ligado a la idea-límite, absolutamente perfecta, exacta y sensiblemente inalcanzable de un espacio y de un mundo geométrico infinito,²⁴ en donde pueden construirse intersubjetiva y unívocamente todas las figuras concebibles. En efecto, Galileo recibe la geometría antigua ya en un grado de desarrollo avanzado, aplicada a la Tierra y a la astronomía, así como también recibe el arte de la mensura. Sin embargo, la geometría ya ha alcanzado desde Euclides un grado de idealización (aunque meramente “finito”) respecto del cual la realidad física, en la

²² *Hua VI* (Husserl, Edmund, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, traducción de Julia V. Iribarne, Buenos Aires: Prometeo Libros, 2008; en adelante, *Crisis*). Cf. especialmente, §§ 12 y ss.

²³ *Ibid.* (*ibid.*), título del § 9.

²⁴ Cf. *Ibid.* (*ibid.*), § 9 a) -1).

concepción de Platón, sólo “participa” –de un modo más o menos perfecto–. La práctica de la mensura, asimismo, ha alcanzado una perfección aproximada y relativa en la medida en que satisface intereses prácticos. Ahora bien, Husserl atribuye a la *agrimensura* el mérito de haber finalmente conducido a la geometría pura. Se nos ocurre que debe tener en mente el aporte de la cultura egipcia a la ciencia griega. Además de la “abstracción idealizante”, por el otro lado, la matematización moderna consiste también en una “*aplicación*” de dicha geometría –obtenida por abstracción a partir del mundo intuitivo– a la naturaleza intuitiva misma, para leerla de modo “correcto”. Ello redundará en una mayor exactitud técnica de la *agrimensura*. Husserl observa que el modelo físico resultante de dicha abstracción no sólo se convierte para Galileo en el único *canal de acceso* al mundo objetivo en sentido verdadero, sino que se convierte en *este mismo mundo verdadero*.²⁵

Como ya señalé en el capítulo anterior, los presupuestos de la ciencia y de la tecnología moderna que el paradigma “fiscalista” consagra, son precisamente el “objetivismo”, el “naturalismo” y el “tecnicismo” de las ciencias modernas, como exigencias metodológicas *sine qua non* de su evidencia y del progreso de su investigación.²⁶ Recordaré brevemente dichos presupuestos, comenzando por el “objetivismo”. La “matematización galileana de la naturaleza” introduce tanto con Galileo, como con otros que lo preceden (*v.gr.*, R. Boyle) o lo suceden (*v.gr.*, Descartes y Locke), una distinción no sólo operativa sino también ontológica entre lo que ellos llaman “cualidades primarias” y “cualidades secundarias”. Por las primeras, ellos entienden las determinaciones supuestamente “objetivas”, racionales y *mensurables* que *realmente* se adhieren a los cuerpos físicos, llamados “extensos”, en la medida en que es por la vía “matemática” que se pretende conocer su “ser en sí mismo”. Las “cualidades secundarias”, por el contrario, son interpretadas como las meras “cualidades” sensibles –meras apariencias efímeras y *subjetivas*– suscitadas por la acción

²⁵ *Ibid.*, § 9 g) y h), especialmente pp. 49-50 (*ibid.*, pp. 91-93), *passim*.

²⁶ *Cf. Ibid.*, en general todo el § 9.

de los cuerpos extensos sobre nuestros órganos sensoriales.²⁷ Descartes –él mismo matemático, científico y filósofo– sanciona “filosóficamente” esta concepción introduciendo un *dualismo metafísico* que resulta justificando el “objetivismo” del paradigma fiscalista. Según dicho dualismo, el mundo *objetivo* en “sentido verdadero” es aquella naturaleza interpretada matemáticamente –*de facto*, “idealizada”– pues todo el ámbito “experimental” o de verificación propiamente empírica de las teorías e hipótesis científicas se da *sólo* dentro de los parámetros o coordenadas de una proyección matemática, idealizada, de la realidad. Por el contrario, se considera como mundo meramente *subjetivo* o “ilusorio” a aquel ámbito en el que discurre la vida cotidiana de los hombres, el de sus percepciones –pero también, y este será el añadido del positivismo decimonónico de Comte– el de sus intereses, valores éticos y estéticos, sentimientos y normas morales. Es más, la “matematización” tiende también a extenderse “indirectamente” sobre las propias “cualidades secundarias”, aquéllas que Kant –a fines del siglo XVIII– califica también como “magnitudes intensivas”. La matematización indirecta es justificada –y en esto coinciden en su interpretación Kant y Husserl– porque las “cualidades específicamente sensibles (“*contenidos*”) y experienciables en los cuerpos intuidos están esencialmente vinculadas de acuerdo con las *formas* pertinentes (*espacio-temporales*, o “magnitudes extensivas”), *reguladas y hermanadas* de modo totalmente peculiar”.²⁸ En otras palabras, las “cualidades primarias” (las formas espacio-temporales mensurables) y las “cualidades secundarias” (las sensaciones, que más bien exhiben “grados”) son momentos sólo “abstractos” de un *concretum* que es el cuerpo de la naturaleza. A partir de ese momento, la causalidad natural e intuitivamente observable en el mundo que nos rodea, se convierte en una “*causalidad exacta universal*”.²⁹ Esta, como observa Husserl, no tiene un carácter aproximativo o inductivo, esto es, no es fruto del *primer momento* de la “matematización galileana de la naturaleza”, la de una “abstracción idealizan-

²⁷ Cf. Galilei, Galileo, *Consideraciones y demostraciones matemáticas sobre dos nuevas ciencias*, Madrid: Editorial Nacional, 1976, p. 24.

²⁸ *Hua VI*, p. 33 (*Crisis*, pp. 77-78).

²⁹ *Ibid.*, p. 38 (*ibid.*, p. 82).

te”, a partir de las observaciones aproximadas del mundo intuitivo. Más bien, procede del *segundo momento* de dicha “matematización”: el de la “aplicación” del resultado de la idealización matemática (las formas idealizadas) al mundo natural físico, de allí su pretensión a la “exactitud”. En añadidura, Galileo no interpreta esta aplicación como un mero *método* potente que sirve para realizar *hipótesis* inéditas sobre la naturaleza física. Puesto que se trata de un método que tiene la capacidad de auto-perfeccionarse y desarrollarse *ad infinitum*, las “hipótesis” resultantes –que *son meramente* hipótesis, a pesar de su poder explicativo y de sus verificaciones exitosas– no son interpretadas como meras hipótesis, como aproximaciones asintóticas a “un ‘polo’ infinitamente alejado” en el sentido de “*un proceso histórico infinito de aproximaciones*”,³⁰ sino como descripciones de la realidad “en sí misma”. Por ello es que “Newton, el ideal de los investigadores exactos de la naturaleza, dijo ‘*hypotheses non fingo*’”.³¹

Ahora bien, según Husserl, la crítica de la “ley de la causalidad” clásica por la física atómica contemporánea en principio continúa con esta misma visión de las cosas: *a)* con la concepción matemática de la naturaleza, y *b)* con la interpretación –y descripción– del mundo físico en términos de fórmulas matemáticas.

El segundo presupuesto del paradigma fiscalista, vinculado con el anterior, es el “naturalismo”. Se trata del fruto de un proceso más sutil y –por ello– más complejo, pues es una interpretación *filosófica* de lo que realmente ocurre al interior de las ciencias naturales físicas. Consiste fundamentalmente en lo siguiente: *primero*, en extender subrepticamente el modelo objetivista, concebido para las ciencias de la naturaleza material –orgánica e inorgánica– a los ámbitos de la *naturaleza psíquica*; y, *segundo*, tender a interpretar este último ámbito con las mismas herramientas aplicadas al ámbito del mundo físico. En otras palabras, consiste en reducir el ámbito del “ser” al sólo rasero que tolera la ciencia natural física. Por ende, el “naturalismo” es efecto del impacto del “objetivismo fiscalista” sobre las ciencias del hombre, ciencias

³⁰ *Ibid.*, p. 42 (*ibid.*, p. 85).

³¹ *Ibid.*, p. 41 (*loc. cit.*).

psicológicas, sociales y culturales, o “ciencias del espíritu”. El dualismo cartesiano en realidad recoge el dualismo introducido por la teorización galileana entre dos órdenes naturales, cerrados en sí mismos. Si antes, en el medioevo, se diferenciaba entre la *natura naturans* (aquella del *ens creator* o Dios), y la *natura naturata* (la del *ens creatum* de las “creaturas”, alma y mundo), ahora vemos el concepto de *naturaleza* siendo exclusivamente utilizado para el ámbito del mundo “creado” y sus dos esferas paralelas: aquella de los cuerpos físicos geoméricamente concebidos, sometidos a rígidas leyes causales y determinables *a priori*, por un lado, y aquella de los espíritus, o el ámbito de la *psique* (que incluye las producciones culturales) por el otro.

Esta idea la perpetúan racionalistas como Leibniz y Wolff, por un lado, que conciben el universo como una unidad racional sistemática donde cada particularidad se halla perfectamente determinada en estructuras anticipadas y disponibles, con las características de una *aeterna veritas*, y por Spinoza, por el otro, en cuya *Ética* propone la idea de un mundo construido *more geometrico*.³² Ciertamente es que los racionalistas modernos conciben estas dos esferas de sustancias, la *res cogitans* y la *res extensa*, como distintas. Pues sólo la *res cogitans* o la mente detenta la capacidad de “representar” matemáticamente a la otra esfera del ser, a la *res extensa*. El ámbito subjetivo del *cogito* detenta, pues, las condiciones de posibilidad del conocimiento matemático del mundo extenso. A pesar de ello, prima en esta concepción el paradigma objetivista-fiscalista, pues Descartes aborda la sustancia pensante con los mismos criterios de sustrato-atributos y de evidencia clara y distinta que toma prestados del ámbito matemático, y porque introduce un modelo “deductivo” desde el que pretende la reconstrucción compositiva del mundo *extenso* a partir de las ideas matemáticas –que él considera se hallan innatas en la sustancia pensante. En suma, Descartes pretende describir la *psique* –ámbito eminentemente subjetivo– con los criterios que extrae del mundo “objetivo”.

Esta tendencia se radicaliza con Locke, quien interpreta la mente como una suerte de recipiente, contenedor o armario, en el que los datos sensibles se

³² *Ibid.*, pp. 62-66 (*ibid.*, pp. 104-108).

“introducen” o “inscriben” y que luego las facultades mentales relacionan espontáneamente produciendo nuevos estados mentales. Locke no sospecha en absoluto los problemas racionales implícitos en toda teoría de la razón, y que involucran a una subjetividad operante anónimamente, problemas que son planteados sólo tímida e incipientemente en las “críticas a la razón” de fines del siglo XVIII y XIX, con Kant y el idealismo alemán.

El “tecnicismo” es el tercer presupuesto del paradigma fisicalista, y quizás el más importante y poderoso. Se trata –fundamentalmente– de la *aritmética, formalización o algebraización técnica y simbólica* de la geometría abstracta e ideal, euclidiana, geometría que originalmente recibe Galileo de la antigüedad. Los principales artífices de esta formalización o algebraización simbólica de la idealización geométrica, que da lugar a la geometría analítica, son Descartes y Leibniz,³³ potencializándose con ella la capacidad del control técnico-descriptivo de lo real por parte de la ciencia física –aunque dicha algebraización se inicia mucho antes de Galileo, con Vieta, quien a su vez se remite a trabajos que vienen del mundo árabe. Los conocimientos de la geometría analítica gozan ahora de estabilidad, manipulabilidad y confiabilidad, y sus modelos *deterministas y temporalmente reversibles* de explicación posibilitan la predicción. Este es el caso de la ley del movimiento de Newton ($F= m.a$), según la cual, dadas determinadas condiciones iniciales, se puede predecir cualquier posición pasada o futura de una trayectoria. Desde el tribunal de la física (*v.gr.*, Einstein, Feynman o Hawking) la experiencia cotidiana de la “flecha del tiempo” y su “irreversibilidad” –también constatable en la química o biología– se ve desplazada al reino de las sombras o apariencias. Se introduce la tendencia de querer aproximar “el conocimiento humano a un punto de vista divino, atemporal”.³⁴ El dios aritmético de Galileo (en los siglos XVI y XVII) y de Gauß (en los siglos XVIII y XIX), reencuentra a Stephen W. Hawking,

³³ Cf. *Ibid.* (*ibid.*), § 9 f).

³⁴ Prigogine, Ilya, “¿El fin de la ciencia?”, en: Dora Fried Schnitman, *Nuevos paradigmas, cultura y subjetividad*, Buenos Aires/Barcelona/México: Ediciones Paidós, 1994, p. 38. Prigogine fue director del Centro Ilya Prigogine de Mecánica Estadística, Termodinámica y Sistemas Complejos de Austin, Texas, y de los Institutos Solvay de Física y Química de Bruselas.

quien a fines del siglo xx sostiene que “estamos cerca del final, del momento en que seremos capaces de leer ‘la mente de Dios’”.³⁵

El paradigma fiscalista consagra, pues, el “objetivismo”, “naturalismo” y “tecnicismo” como exigencias metodológicas *sine qua non* del progreso. Los presupuestos de la ciencia moderna, en su integridad, apuntan pues, a una “elisión del sujeto”. Esta elisión también se extiende –paradójicamente– a las llamadas ciencias del espíritu y a la propia filosofía. En suma, el presupuesto filosófico, profundo, del discurso de la ciencia y de la técnica desde la modernidad es la *exclusión de toda interrogación sobre la correlación viviente, crítica, entre la experiencia del observador y el objeto observado*. Esta ha sido decretada trivial, no sólo en el discurso científico, sino también –y por extensión– en el *discurso filosófico sobre la ciencia*, esto es, en la llamada epistemología. Ni en esta halla morada el sujeto, sus capacidades y condiciones histórico-contextuales, sin las que ninguna disciplina de las ciencias y la cultura en general podrían haber sido jamás producidas.

Ahora bien, parece que son buenas razones las que en general inclinan a las ciencias a desterrar como parte componente de su discurso –por trivial o impertinente– la descripción de las prácticas y habilidades científicas que se hallan en su base. No sólo no las tematizan, sino que también excluyen del campo de la objetividad teórica –como señala Husserl– “por meramente subjetivos, muchos de los temas que al sujeto de una experiencia y de un pensar pre-científicos le parecen objetivos”.³⁶ Ya señalé en el capítulo anterior que los científicos naturales operan en dos momentos: primero, *produciendo* datos descontextualizados mediante instrumentos que registran sólo variables independientes de contextos (como colores, peso, cambio eléctrico, etc.), pues sólo sobre estos gobiernan las leyes naturales científicas; y, luego, *eliminando* en la producción final de su trabajo toda referencia a aquellas actividades que

³⁵ Hawking, Stephen, *A Brief History of Time: From the Big Bang to Black Holes*. New York: Bantam Books, 1988.

³⁶ *Hua XVII*, p. 41 (Husserl, Edmund, *Lógica formal y lógica trascendental, ensayo de una crítica de la razón lógica*, México D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, 2009, traducción de Luis Villoro; preparación de segunda edición por Antonio Zirió Q., p. 86; en adelante, *LFT*).

consisten en producir datos descontextualizados.³⁷ Volcados a sus respectivas provincias temáticas, sólo ocasionales cambios por los que enfocan actividades subjetivas permiten a los científicos plantear cuestiones metodológicas, como las de cuáles premisas elegir, entre otras cosas. A esta orientación preminentemente *objetiva* de las ciencias se la puede también calificar de “positividad”.

Al describir estos presupuestos, mi intención no es la de cuestionar –como tampoco fue la de Husserl, hombre de formación científica, matemática y lógica– las posibilidades de la nueva ciencia moderna en el *terreno metodológico* puesto que, por las razones esenciales esbozadas, la descripción de las prácticas y las habilidades científicas *no puede entrar como parte componente* de la ciencia natural misma. Tampoco discuto la posibilidad o aun necesidad de que las ciencias humanas y sociales incorporen frecuentemente una serie de presupuestos o herramientas provenientes del ámbito de las ciencias naturales físicas, que puede ser condición legítima y eventualmente necesaria de su desempeño, *aunque nunca condición suficiente*. Es evidente que las ciencias humanas y sociales, frente a las ciencias naturales –empírico deductivas y formales– exhiben una “anormalidad” que no caracteriza a estas, a pesar de sus esfuerzos por aproximar su ideal de “cientificidad” al de estas; pero el abordar el *por qué* de dicha anormalidad me llevaría en otra dirección.

Lo que se trata aquí de destacar es la necesidad de no caer en lo que podría llamar tres “mitos” derivados del paradigma fisicalista de las ciencias: a) El mito que tiende a desplazar subrepticamente el sentido de los niveles *metodológicos*, *epistemológicos* y *ontológicos* en el discurso científico. Pues, una cosa es una hipótesis metodológica fructífera, que resiste falsaciones por un período largo de tiempo; mientras que otra es la interpretación epistemológica sobre una supuesta “verdad” o “falsedad” *últimas* de los entes en cuestión; finalmente, otra muy distinta concierne a los pronunciamientos “ontológicos” sobre el ser o no ser, existencia o no existencia, de determinadas entidades o unidades de sentido. b) El mito que caracteriza lo “científico” conforme al único

³⁷ Dreyfus, Hubert L., “Why Studies of Human Capacities Modeled on Ideal Natural Science can never Achieve their Goal”, en: *Rationality, Relativism and the Human Sciences*, Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers, 1986, pp. 3-22.

paradigma de la ciencia empírico-deductiva o formal moderna, y lo “racional” según los criterios de la psicología naturalista. Y, finalmente, c) el mito implícito en el progreso de la ciencia moderna, según el cual dicho progreso se debe a la *supresión efectiva del ámbito de la subjetividad y de su historicidad mundano-vital primordial*.

Cuando el positivismo consagra el descrédito de la “metafísica” a partir de la publicación del *Curso de filosofía positiva* de Comte, en 1830, la labor filosófica pierde contenido propio y adquiere en ese momento el *estatuto epistemológico* que muchas corrientes filosóficas y científicas le reconocen hoy. Las disciplinas filosóficas que se toleran son la lógica, la teoría del conocimiento, o la teoría de la ciencia, disciplinas por las que son investigadas y descritas las condiciones formales, unívocas y estables, del sentido y validez del discurso científico en su naturaleza y origen. La algebraización asombrosa de la lógica para el control técnico de las operaciones deductivas y el interés de esclarecer las bases de las matemáticas salvaguardándolas de contradicción, tanto desde las investigaciones “metamatemáticas” de Hilbert como desde los proyectos de reducción logicista y análisis que ponen en marcha los aportes de Frege, Russell y Whitehead, trazan a inicios del siglo xx vastos y ambiciosos programas *filosóficos* fundacionales.³⁸ La radicalización del punto de vista analítico con el programa reduccionista de Carnap permite añadir a dichas investigaciones la *dimensión empírica* que caracteriza al positivismo lógico del *Círculo de Viena*. En todos estos proyectos, además de infinidad de otros –como los planteados desde la tradición neo-kantiana de la Escuela de Marburgo, en las distintas investigaciones lógicas de Husserl, y en el racionalismo crítico de Popper– todos los que concuerdan en torno a la naturaleza “positiva” y “objetiva” de la teoría de la ciencia, de la lógica o de la ontología formal, rechazan *eo ipso* la incorporación de cualquier elemento de orientación subjetiva o “psicologista”,

³⁸ Ladière, Jean, “El Abismo”, en: Pepi Patrón y Rosemary Rizo-Patrón, *Filosofía contemporánea, selección de lecturas*, PUCP: Oficina de Publicaciones para la Docencia, 1997, p. 668; original en: *Savoir, faire, espérer: les limites de la raison*, Facultés Universitaires de Saint-Louis, Bruxelles, 1978, pp. 171-191.

aduciendo las consecuencias relativistas y escépticas de dicha orientación para sustentar su rechazo.

En efecto, tanto en los *Prolegómenos a la lógica pura* (1900), primer tomo de sus *Investigaciones lógicas*,³⁹ como en la primera parte de *Lógica formal y lógica trascendental* (1929),⁴⁰ Husserl presenta un ambicioso programa de fundación “positiva” y objetiva de las ciencias que ha de ser puesto en marcha por una teoría general de los principios universales de la ciencia, o por una “teoría de las teorías”, ciencia formal, nomológica, explicativa y deductiva. Ella pretende obedecer a las propiedades de consistencia y compleción, así como abarcar la teoría de la formación de todas las formas posibles de teorías y, correlativamente, de todas las formas posibles de multiplicidades, deducibles de un número finito y determinado de axiomas, y se distingue por dos actitudes indagatorias: la apofántica formal y la ontología formal. En esos pasajes se prescinde totalmente de toda referencia a una subjetividad operante. Este aspecto de la filosofía de Husserl se conecta con la orientación “platónica” que Gottlob Frege imprime a sus investigaciones lógicas y matemáticas, así como también con la de sus maestros neo-kantianos Bernhard Bolzano⁴¹ y Hermann Lotze.⁴² Frege en efecto ataca duramente el psicologismo lógico por borrar indebidamente las fronteras entre lo subjetivo (imágenes mentales o “ideas”) y lo objetivo (sentidos y referencias veritativas), relegando lo primero al ámbito puramente personal, privado e incommunicable. Siguiendo esta línea, Husserl argumenta que una consecuencia absurda del psicologismo lógico sería que “también la matemática pura se convertiría en una rama de la psicología”.⁴³

³⁹ *Hua XVIII* (Husserl, Edmund, *Investigaciones lógicas*, Madrid: Revista de Occidente, 1967, vol. I, traducción de José Gaos y Manuel García Morente; en adelante, *IL I*).

⁴⁰ *Hua XVII*, pp. 51-154 (*LFT*, pp. 97-203).

⁴¹ Bolzano, Bernhard, *Wissenschaftslehre* (1837), en: *Gesamtausgabe*, Stuttgart: Frommann-Holzboog, 1969 ss., editado por Eduard Winter, Jan Berg, Friedrich Kambartel, Bob van Rootselaar, vols. 11-14, 1985-2000.

⁴² Lotze, Hermann, *Logik*, Leipzig: Weidmann'sche Buchhandlung, 1843.

⁴³ *Hua XVIII (IL I)*, § 45.

Wittgenstein y algunos de sus discípulos como Saul Aaron Kripke⁴⁴ retoman parcialmente esta orientación anti-subjetivista con la crítica que dirigen a los “lenguajes privados”. Karl Popper, atacando a la filosofía empirista inglesa del siglo XVIII, en su conferencia “Epistemología sin sujeto cognoscente”⁴⁵ y en diversas obras, no sólo critica acremente el psicologismo sino que señala que la filosofía debe prescindir absolutamente de toda relación con la subjetividad cognoscente, también oponiéndose en su *Lógica de la investigación científica* (1959)⁴⁶ a la “psicología de la investigación” propuesta por Thomas Kuhn.⁴⁷

En consecuencia, el propio discurso filosófico ha de responder a las exigencias racionales de claridad y univocidad objetivas del proceder científico que describe.

3. De los presupuestos epistemológicos a los presupuestos trascendentales

Pero no es desde esta orientación propiamente *epistemológica* –que imita el paradigma fiscalista, positivista, cientista, objetivista y tecnicista de las ciencias– que los presupuestos *filosóficos* más profundos de la ciencia moderna pueden salir a la luz. Quiero relevar aquí la posibilidad de una investigación filosófica *complementaria* sobre las ciencias y la técnica –en la línea de la “meditación” reflexiva que reclama Heidegger– que no se opone a la investigación científica y filosófica *positiva*, ni pretende socavar los fundamentos objetivos de la ciencia, sino esclarecer la *génesis* y los *límites* de su constitución y presupuestos.

⁴⁴ Kripke, Saul Aaron, *Wittgenstein on Rules and Private Languages, an Elementary Exposition*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1982.

⁴⁵ Popper, Karl, conferencia impartida en Amsterdam, 1967, y publicada en: *Objective Knowledge, an Evolutionary Approach*, Oxford: Oxford University Press, 1972.

⁴⁶ Popper, Karl, *Lógica de la investigación científica* (1959), Madrid: Editorial Tecnos, 5a. reimpresión, 1980, traducción de Víctor Sánchez de Zavala.

⁴⁷ Kuhn, Thomas, *La estructura de las revoluciones científicas* (1962), México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1992, traducción de Agustín Contin.

Las sospechas sobre el hecho de darle *sólo* una dirección “objetivista” a la interrogación filosófica *sobre* la ciencia empezaron muy temprano en el siglo xx. Wittgenstein, en su *Tractatus*,⁴⁸ se aferra a un *discurso filosófico* que afirma tanto su “valor” como su “sin-sentido”, *al rehusar* adoptar para sí las condiciones del lenguaje con sentido que describe,⁴⁹ y al auto-anularse dicho discurso filosófico sin rubor ni pena:

Mis proposiciones son esclarecedoras de este modo; que quien me comprende acaba por reconocer que son sinsentido, siempre que el que comprenda haya salido a través de ellas fuera de ellas. (Debe, pues, por así decirlo, tirar la escalera después de haber subido).⁵⁰

En sus *Investigaciones filosóficas* (1945) insiste en que el filósofo, diagnosticador y terapeuta de las colisiones entre juegos del lenguaje, no ha de explicar ni deducir, sino sólo *mirar* y describir: “Como se ha dicho: ¡No pienses, sino mira!”⁵¹. Por otro lado, desde la publicación de *La estructura de las revoluciones científicas* de Thomas Kuhn, en 1962,⁵² algo cambia en el carácter a-histórico de las investigaciones *filosóficas sobre* la ciencia, antes limitadas a un examen de la *estructura lógica* de estas, de su instrumentalario formal, procedimientos y formas de argumentación. Consideraciones *históricas*, y hasta *psicológicas y sociológicas*, que conciernen al *desarrollo* de las ciencias, entran en escena. Desde entonces, como señala Elisabeth Ströker, se “ha introducido un elemento de intranquilidad en la filosofía de las ciencias”.⁵³ A pesar del distanciamiento

⁴⁸ Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus logico-philosophicus* (1918), Madrid: Revista de Occidente, 1957, traducción de Enrique Tierno Galván; en adelante, *Tractatus*.

⁴⁹ El de las ciencias naturales, *Tractatus*, aforismo 6.53.

⁵⁰ *Ibid.*, aforismos 6.54-7.

⁵¹ Wittgenstein, Ludwig, *Investigaciones filosóficas* (1936-1949), Barcelona: Editorial Crítica-Editorial Grijalbo, 1998, traducción de Alfonso García Suárez y Ulises Moulines, af. 66.

⁵² *Cf.* nota 47 *supra*.

⁵³ Ströker, Elisabeth, “Modelos de cambio científico en la filosofía actual de la ciencia”, en: *Revista de filosofía*, 3a. época, vol. III (1990), núm. 4 (Complutense, Madrid), pp. 31-44.

de Karl Popper y su discípulo Imre Lakatos respecto del modelo de cambio científico introducido por Thomas Kuhn, ambos incorporan en sus propios modelos explicaciones alternativas de la dinámica histórica de los procesos científicos o de su evolución.

Mas también en el trabajo propiamente científico se perciben hoy numerosos síntomas de inquietantes cambios en el paradigma clásico newtoniano. De este paradigma lograron sobrevivir hasta hace tres décadas, en la física de la relatividad y la física cuántica, el determinismo de sus leyes y la reversibilidad del tiempo a pesar de las hipótesis desestabilizadoras introducidas por la revolucionaria teoría de la evolución introducida por Charles Darwin.⁵⁴ El premio Nobel de química, Ilya Prigogine, sostiene:

En las pasadas décadas ha nacido una nueva ciencia, la *física de procesos de no equilibrio*, y ha conducido a conceptos tales como los de *auto-organización y estructuras disipativas*, ampliamente usadas hoy en un gran espectro de disciplinas, incluyendo la cosmología, química y biología, así como en la ecología y las ciencias sociales.⁵⁵

Este vuelco se da desde la reinterpretación de la segunda ley de la termodinámica vinculada con la entropía que introduce Clausius –como respuesta de la física a la teoría evolutiva biológica– en 1865, y que el físico vienés Boltzmann reinterpreta como concepto esencial de la descripción de la naturaleza en la ley de “distribución Maxwell-Boltzmann” (“ley de equilibrio termodinámico”). Como dicha ley era incompatible con las “leyes básicas de la física” desde Galileo-Newton, que decretaban la reversibilidad temporal de dichas leyes, Boltzmann se vio entonces obligado a retroceder.⁵⁶ Las investigaciones de Prigogine en termodinámica lo llevan a señalar, pues, que el descubrimiento

⁵⁴ Cf. Darwin, Charles, *On the Origin of Species by Means of Natural Selection, or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life*, Londres: John Murray, 1859.

⁵⁵ Prigogine, Ilya, *The End of Certainty. Time, Chaos, and the New Laws of Nature*, New York/London/Toronto/Sidney/Singapore: The Free Press, 1997, p. 3.

⁵⁶ Cf. *Ibid.*, pp. 41-43.

de la inestabilidad dinámica o el “caos” es el “fin de la ciencia convencional”, obligando a revisar el concepto mismo de leyes de naturaleza deterministas y reversibles para incluir la *probabilidad* y la *irreversibilidad*. Ve así la posibilidad de eliminar paulatinamente el hiato profundo entre estas “dos culturas” hijas del dualismo moderno: la *cotidiana*, *histórica* y *filosófica*, ámbito de apariencias subjetivas e incertidumbres, y la *científico-natural*, ámbito de la realidad objetiva, la exactitud y la predictibilidad. Al respecto, Prigogine cita un testimonio de este cambio, la declaración en 1986 de Sir James Lighthill, presidente entonces de la Unión Internacional de Mecánica Teórica y Aplicada:

Aquí debo formular una proposición, hablando nuevamente en nombre de la gran fraternidad mundial de quienes se dedican a la mecánica. Hoy tenemos plena conciencia de que el entusiasmo de nuestros antecesores por los maravillosos logros de la mecánica newtoniana los llevó a hacer ciertas generalizaciones en esta área de predictibilidad, en las que en general tendíamos a creer antes de 1960, pero que ahora reconocemos como falsas. Debeamos pedir disculpas colectivas por no haber encaminado en la dirección adecuada al público culto en general, difundiendo ideas sobre el determinismo de los sistemas que se atienen a las leyes del movimiento de Newton, ideas que después de 1960 demostraron ser incorrectas.⁵⁷

Prigogine, cuyo enfoque *intuitivo* y formación *humanista* inicial lo impermeabilizaron al legalismo fiscalista que decretaba la reversibilidad del tiempo, sostuvo al respecto que “la irreversibilidad, la evolución, requiere un punto de vista global. No obstante (...) me llevó mucho tiempo darle forma cuantitativa”.⁵⁸

Más aquí lo que quiero enfocar, pues afecta el núcleo más obvio de la auto-comprensión de las ciencias naturales durante tres siglos, ha sido expresado por Evelyn Fox Keller, física, bióloga matemática y bióloga molecular del

⁵⁷ Lighthill, J., *Proceedings of the Royal Society of London A*, 1986, 407, p. 35; citado en Prigogine, Ilya, “¿El fin de la ciencia?”, en: Fried Schnitman, Dora (ed.), *op. cit.*, p. 40.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 58.

Massachusetts Institute of Technology. Motivada por estudios de género, la teoría feminista y reflexiones de una década, Keller piensa que “en lugar de tomar la objetividad como un producto científico autoevidente”, se debe “examinar (...) el aspecto subjetivo de la objetividad”.⁵⁹ La teoría feminista busca la imagen del sí mismo (*self*) resultante de ese emprendimiento de las ciencias naturales de intentar negar la presencia del “sí mismo”. Respondiendo a lo que ella denomina “una retórica del objetivismo y la dominación”, el universo newtoniano de objetos estáticos y autónomos nos devuelve la imagen particular de un “sí mismo” –de un sujeto o un *self*– estático, autónomo, separado y sin tiempo. Opuesto a lo subjetivo, que tradicionalmente se asocia a lo femenino, el objetivismo estático, que es una imagen “históricamente masculina”, *niega* –según Keller– la *relación entre sujeto y objeto*, interpreta la *veracidad* como correlato de una visión incorpórea y sin perspectivas (primero, en la filosofía y luego incluso en la ciencia de Newton, como visión “divina”, y luego del positivismo, como sólo visión mecánica)⁶⁰, y, finalmente, instala el *dualismo*. Keller ve, pues, “en el desarrollo de la ciencia moderna el despliegue de una subjetividad sistemáticamente impulsada a borrarse a sí misma por la lógica de la representación científica”.⁶¹ Se trata de:

la historia de una elisión, de la descorporización y el disloque progresivos del observador y autor científico, que finalmente deviene tan completa como para permitir la representación del mundo comprensiva y aparentemente carente de sujeto, libre de subjetividad, que emerge hoy al final del siglo xx.⁶²

Durante trescientos años, añade, la ciencia “procuró borrar toda evidencia de la acción y agencia humana que sustentan tanto esas prácticas como esas

⁵⁹ Keller, Evelyn F., “La paradoja de la subjetividad científica”, en: Fried Schnitman, Dora (ed.), *op. cit.*, p. 144.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 157.

⁶¹ *Ibid.*, pp. 147-148.

⁶² *Loc. cit.*

representaciones”.⁶³ Keller, cuyo trabajo apunta a desmontar dicha elisión y a desenmascarar el dilema de la subjetividad, sostiene que ya podemos discernir en el proyecto científico mismo “un nuevo tipo, radicalmente distinto, de subjetividad”.⁶⁴ Añade que:

‘La naturaleza’ del conocimiento científico, su ser humanamente construido (...) no puede representarse en los textos científicos, precisamente porque lo que ha sido construido es la ilusión de que este conocimiento *no* ha sido construido por las personas. (...) Esta elisión, esta lógica de la representación es la que subyace (y garantiza) la representación de una realidad espacio-temporal única y unificada, de la cual el sujeto humano podría en último término llegar a formar parte y ser representado de la única manera posible: como una máquina entre las máquinas.⁶⁵

Es en efecto hora de

que la ciencia del cuerpo y la ciencia de la psique, desaparecidas, borradas, tomen responsabilidad por la actividad de producción, de *restauración* no sólo de las relaciones entre los objetos de la representación, sino también entre la acción y la iniciativa humanas de los sujetos que son los autores de estas representaciones.⁶⁶

Este retorno reflexivo a la subjetividad, como el presupuesto último de la constitución del sentido y validez de toda disciplina de la ciencia y de la cultura, incluso de la técnica moderna, no puede sin embargo comprenderse sin más como la defensa subjetivista-empirista, que conduce irremediabilmente a un *relativismo escéptico*. Kant es el primero en la historia del pensamiento

⁶³ *Ibid.*, p. 170.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 166.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 160.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 171.

moderno en intentar dar un *sentido trascendental* a un *discurso filosófico sobre las ciencias*, discurso que no debe configurarse a sí mismo según el paradigma “objetivista” de la ciencia natural que debe describir. Es el primero en percatarse de que el discurso *filosófico*, esencialmente *crítico*, y que describe las condiciones trascendentales de posibilidad del discurso científico, *no está sometido* a las mismas condiciones del discurso *descrito*: aquel de la ciencia, o de los “juicios sintéticos a priori”, en los que se articulan *a priori* principios y conceptos que emanan necesariamente del entendimiento y las condiciones trascendentales del tiempo y la intuición sensible, a los que los primeros deben someterse.⁶⁷

Cierto que Kant no tematiza mayormente el discurso crítico como tal, mas sí señala que el tipo de discurso en el que se debe construir la arquitectónica de la razón consta de juicios peculiares, “proposiciones sintéticas trascendentales *a priori*” que, si bien carecen de “validez objetiva” y son “indeterminadas”, en tanto *heurístico-hipotéticas* “sirven de regla de la experiencia posible”, guiando como “ideas regulativas” la marcha de la ciencia empírica hacia su unidad racional sistemática y sintética.⁶⁸ Lo importante es el énfasis que Kant coloca al señalar que “la geometría y la filosofía son dos cosas enteramente diferentes, aunque se den la mano en la ciencia de la naturaleza; y que por tanto el procedimiento de la una nunca puede ser imitado por la otra”.⁶⁹ En efecto, Kant deja muy claro que “(...) como la filosofía no es más que el conocimiento racional por conceptos, en ella no se encontrará ningún principio que merezca el nombre de axioma”.⁷⁰ Por otro lado, si la “lógica formal” determina las condiciones del acuerdo del conocimiento con las “leyes universales y formales del entendimiento y de la razón”, la “lógica trascendental”, núcleo fundamental del trabajo crítico especulativo, es una “lógica de la verdad”, pues determina

⁶⁷ Cf. Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, México D.F.: Fondo de Cultura Económica/ Universidad Autónoma Metropolitana/ Universidad Nacional Autónoma de México, 2009, traducción, estudio preliminar y notas de Mario Caimi, pp. A 65-291 / B 89-349; en adelante, *Crp*.

⁶⁸ *Ibid.*, A 663-664 / B 691-692.

⁶⁹ *Ibid.*, A 726 / B 754.

⁷⁰ *Ibid.*, A 732 / B 760.

las condiciones y los principios “sin los cuales no puede, en general, ser pensado objeto alguno”.⁷¹ Sólo entendida así, la filosofía se encamina a satisfacer los intereses más profundos de la razón.

Siglo y medio después, Husserl advierte en su obra testamentaria, la *Crisis*, que la “crisis de las ciencias y de la filosofía europea”, cuyo origen él sitúa en la matematización galileana de la naturaleza, se debe fundamentalmente a que “ella se abstrae de todo lo subjetivo”, es decir, de “toda posición valorativa, toda pregunta por la razón y la sin-razón de la humanidad, que es tema de estudio, y su configuración cultural”.⁷² Esta “restricción positivista de la idea de la ciencia”, que ha sido imitada en el discurso filosófico *sobre* la ciencia y en la *filosofía* en general, excluye expresamente todas las cuestiones que Kant había llamado las “supremas y últimas”. Ellas no son otras que *los problemas de la razón misma* –la cognitiva, valorativa y práctica–, es decir, “cuestiones metafísicas” en el más amplio sentido, que “sobrepasan el mundo como universo de las meras cosas”.⁷³ En cuanto a la matematización galileana de la naturaleza, él señala que el extraordinario y poderoso instrumentario *metodológico* de la ciencia opera un desplazamiento sustitutorio –una “substrucción” (*Substruktion*)– que termina por adquirir un rango *ontológico*, pasando el mundo matemáticamente concebido “a convertirse en el único mundo real”.⁷⁴ Husserl precisa que:

El revestimiento de ideas hace que tomemos por *verdadero ser* lo que es un *método*, que está ahí para mejorar en progreso infinito, dentro de lo efectivamente experimentado y experienciable en el mundo de la vida, las *previsiones* toscas, originariamente únicas posibles mediante las ‘*científicas*’.⁷⁵

⁷¹ *Ibid.*, A 59-63 / B 83-88.

⁷² *Hua VI*, p. 4 (*Crisis*, p. 50).

⁷³ *Ibid.*, pp. 6-7 (*ibid.*, pp. 52-53).

⁷⁴ *Ibid.*, pp. 49-51 *passim* (*ibid.*, pp. 91-94).

⁷⁵ *Ibid.*, p. 52 (*ibid.*, p. 94).

Se instala el hiato profundo entre nuestra experiencia pre-científica e intuitiva de la naturaleza y la naturaleza ideal y matemáticamente proyectada. Lo que olvidan Galileo, y los tres subsiguientes siglos de física, es que la matematización o idealización misma de la naturaleza que culmina en las llamadas verdades científico-objetivas, *procede de y presupone actividades trascendentales dadoras de sentido* que se despliegan en el mundo de vida real de nuestras experiencias mundanales concretas. Y la naturaleza de estas experiencias y su *correlación* con las verdades objetivas que ellas establecen, permanece encubierta.

Si Husserl valora la empresa *trascendental* kantiana que indaga retrospectivamente por las condiciones trascendentales y *a priori* del discurso objetivo de la ciencia, él le reprocha a Kant no haber percibido el “mundo de la vida como olvidado fundamento de las ciencias objetivas”. A ojos de Husserl, dos consecuencias nefastas pueden derivarse de dicho olvido: 1. Kant interpreta dichas condiciones trascendentales subjetivas de la ciencia con nociones que se presta de la ciencia newtoniana; esto es, el discurso objetivo *fundado* prescribe y precede las condiciones del discurso “subjetivo” *fundante*. Y, 2. El criticismo reintroduce el motivo escéptico humeano, reduciendo el ámbito de la ciencia objetiva al mundo de las apariencias subjetivas, *al mundo fenomenal*, dejando fuera un supuesto ámbito *noumenal* o “en sí”, que sería la naturaleza “vista por Dios”. El subjetivismo trascendental kantiano se ve así viciado, a pesar suyo, por el paradigma del “objetivismo fisicalista”.⁷⁶

4. Descubriendo los secretos de la evidencia

En consecuencia, a ojos de Husserl, a pesar del “vuelco trascendental” que Kant lleva a cabo, él no resuelve el “enigma” o la “paradoja de la trascendencia”. La gran pregunta que queda todavía por esclarecer es cómo el pensamiento categorial y formal se *enraiza* en la sensibilidad y cómo es que el ámbito de la

⁷⁶ *Ibid.*, (*ibid.*), § 12 y ss.

objetividad que se denomina en general “trascendente” se convierte en contenido del conocimiento, *v.gr.*, en propiedad “inmanente” del sujeto. Husserl considera necesario ir más allá de la investigación filosófica “positiva” hacia una investigación filosófica más radical, *motivado* por una suerte de *escepticismo* epistemológico o crítico.⁷⁷ En efecto, él adopta la frase de Herbart según la cual “todo principiante capaz en filosofía (...) es un escéptico”, aunque se opone de modo igualmente radical al escepticismo dogmático antiguo y moderno por ser una *teoría* contradictoria que niega la posibilidad de cualquier tipo de justificación racional de las ciencias o del conocimiento. Pero además del escepticismo crítico, la radicalidad de la filosofía debe expresarse llevando a cabo un *giro reflexivo sui generis* al que Husserl denomina *reducción fenomenológica trascendental*. Nuestra relación cotidiana, “natural”, con el mundo, es *ingenua* en su opinión. Dicha relación tiene los presupuestos sedimentados del *dualismo* cartesiano, por el que el *sentido* y la *verdad* “objetiva” de las cosas son asumidos como existiendo independientemente de las interpretaciones, valores e intereses, individuales y colectivos, de los sujetos. Dicho giro precisa pues “romper” con la “actitud natural” y el “fetichismo” de la autonomía del mundo, para revelar las experiencias intencionales intersubjetivas en donde se teje la trama de sentidos y, en ulteriores estratificaciones, los complejos modelos a través de los cuales los seres humanos identifican lo que para ellos son *objetividades*, valores o normas. Los análisis intencionales de dichas experiencias constitutivas de sentido le permiten a Husserl sacar a luz los fundamentos de una *sui generis* teoría de la evidencia, que nos parece no sólo el perfecto complemento de toda teoría que se construye en la “positividad”, sino que tiene la inmensa ventaja de apuntar en dirección del único sentido posible que pueda todavía darse a la antigua meta de la unidad del saber:⁷⁸ la *unidad de la experiencia*.

La primera pregunta a plantearse es qué se entiende por evidencia. Husserl opina que el preconcepto de evidencia es “motivado” por la idea que hemos

⁷⁷ *Hua XXIV*, p. 179.

⁷⁸ *Hua XVII*, p. 5 (*LFT*, p. 49).

heredado respecto de qué es la ciencia –o la filosofía– en sus intenciones, pretensiones, tendencias, ideales o momentos del trabajo científico.⁷⁹ Ella se caracteriza por un cierto orden de conocimientos y por sus logros *judicativos*. Para la fenomenología husserliana, el problema de la evidencia se plantea a nivel de actividades judicativas de tipo fundante,⁸⁰ que remiten a un nivel más elemental e inmediato donde se han de distinguir dos modalidades de experiencias: las de “pura intención” de estados-de-cosas mentados, de donde resultan juicios de “mera presunción”, y aquéllas en las que “las cosas en sí mismas (...), los estados de cosas como tales se hacen presentes”.⁸¹ La evidencia es entendida así como una suerte de acuerdo o coincidencia (*Deckung*) sintética entre una intención o juicio vacío que mienta una objetividad “desde lejos”, y otra intención o juicio que la pone delante “plenificando” (*Erfüllung*) al primer acto. Esto quiere decir que, en última instancia, la evidencia no es un *juicio*, sino que toda “evidencia predicativa encierra evidencia prepredicativa”. Por cierto, la verdad científica no puede darse *sino* en expresiones predicativas, esto es, en un conjunto de juicios en los que los estados-de-cosas son dados en sí mismos y por ende así fijados en el conocimiento –más allá de la inestabilidad y ambigüedad propias de la experiencia pre-predicativa y del lenguaje común– como una adquisición permanente que eventualmente puede ser recuperada o iterada a voluntad. Pero la verdad científica según Husserl no descansa meramente en juicios enunciados racionalmente articulados; la ciencia debe más bien ser portadora de juicios “plenificados” que se diferencian de meros juicios vacíos porque portan “un contenido predicativo que ha sido fundado y es fundante en última instancia”.⁸²

⁷⁹ *Hua I*, pp. 188, 195 (Husserl, Edmund, *Las conferencias de París de 1930*, México D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, 1988, presentación, traducción y notas de Antonio Zirió Q., pp. 54 y 63; en adelante, *CP*).

⁸⁰ *Ibid.*, §§ 4-9 (Husserl, Edmund, *Meditaciones cartesianas*, Madrid: Editorial Tecnos, 1986, traducción de Mario Presas; en adelante, *MC*).

⁸¹ *Ibid.*, p. 51 (*ibid.*, p. 16. Modificamos ligeramente la traducción).

⁸² *Ibid.*, pp. 51, 52 y 54 (*ibid.*, pp. 16-17, 19-20).

A pesar de que toda ciencia fáctica aspira a que sus proposiciones “de una vez por todas y para todos sean válidas y continúen siéndolo”,⁸³ *de facto* nunca logra “un sistema de verdades absolutas, viéndose obligada a modificarlas continuamente”.⁸⁴ Husserl, por ello, se ve obligado a reconocer distintos niveles de evidencia. La primera, la evidencia “adecuada” o “absoluta” corresponde a un ideal de perfección de “absoluta certeza” o “absoluta indubitabilidad” de claro origen cartesiano. Ella implica *idealiter* que no hay elemento mentado en la proposición respectiva que no haya encontrado una plenificación absoluta en una “*experiencia* de algo que es y que es de tal manera”,⁸⁵ es decir, una aprehensión del estado-de-cosas en tanto tal. La idea de una evidencia perfecta para las ciencias fácticas por ello yace en el infinito.⁸⁶ En consecuencia, ellas se hallan en una aproximación siempre asintótica hacia la *idea-guía* de la verdad pura y genuina. No hay modo de realizar este tipo de evidencia sino a través de un proceso *infinito y sintético* –u horizonte– de plenificaciones actuales, por lo que puede “quedar abierta la cuestión de si esta, por principio, no reside en el infinito”.⁸⁷ Una dignidad “más alta” tiene más bien lo que Husserl llama *evidencia apodíctica*, que él comprende como *pudiendo contener verdades inadecuadas*, es decir, perspectivas, unilateralidades y aproximaciones, de tal modo que “no necesariamente tienen que correr parejas la *adecuación* y la *apodicticidad* de una evidencia”.⁸⁸ A diferencia de la evidencia *inadecuada*, la *apodíctica* –que puede volverse subsecuentemente dudosa–yace en la “certeza” de que la inexistencia de sus objetos es inconcebible, siendo ella la que “el científico

⁸³ *Ibid.*, p. 53 (*ibid.*, p. 18).

⁸⁴ *Loc. cit.*

⁸⁵ *Loc. cit.*

⁸⁶ *Loc. cit.*

⁸⁷ *Ibid.*, p. 55 (*ibid.*, p. 21).

⁸⁸ *Ibid.*, p. 62 (*ibid.*, p. 31).

demanda de todos los *principios*".⁸⁹ La marcha de la ciencia no requiere, por ende, de la identidad ni de la adecuación, sino solamente de la apodicticidad.⁹⁰

Aplicada la reducción fenomenológico-trascendental queda el *flujo viviente* a la base de toda experiencia, juicio, valoración, decisión, toma de posición⁹¹ y lo que en dichas experiencias es juzgado, representado, valorado, decidido, como un correlato, como "fenómeno, simplemente vivido".⁹² Este último dominio reducido también debe poder exhibir la amplitud de su apodicticidad. Pero Husserl es consciente de que en el ámbito trascendental sólo cabe reconocer un núcleo de experiencias estrictamente adecuadas: "a saber, el presente viviente de sí mismo, el cual se expresa en el sentido gramatical de la proposición *ego cogito*",⁹³ rodeado de horizontes temporales no experimentados, aunque co-mentados y oscuros: aquellos del pasado y del futuro del sujeto, sus propiedades habituales y habilidades trascendentales.⁹⁴ No cabe duda, pues, que la trama general de la vida trascendental no puede exhibir un carácter absolutamente indubitable, aún cuando se puede decir que la absoluta evidencia del *ego sum* se extiende también necesariamente a la multiplicidad de la experiencia del sujeto. Husserl admite, pues, que *sólo dentro de ciertos límites* se podría decir que la evidencia apodíctica del *yo pienso* se extiende, por ejemplo, a la *estructura* o "forma temporal inmanente de esta corriente de vivencias". La forma temporal con todo lo que incluye –como el reconocimiento y diferenciación general entre los horizontes pasado y futuro que pertenecen al presente, las experiencias mismas de lo pasado y futuro como tales, la aprehensión del flujo temporal, la habilidad de despertar el pasado en un cierto orden, el anticipar eventos futuros, el reconocer que a toda forma le pertenece un contenido, etc.– también goza del privilegio de la apodicticidad, aún cuando no

⁸⁹ *Ibid.*, p. 55 (*ibid.*, p. 22).

⁹⁰ *Ibid.*, p. 56 (*ibid.*, p. 23).

⁹¹ *Ibid.*, pp. 59, 189, 195 (*ibid.*, pp. 27-28; *CP*, pp. 55-56, 63-54).

⁹² *Ibid.*, p. 60 (*MC*, pp. 28-29).

⁹³ *Ibid.*, p. 62 (*ibid.*, p. 32).

⁹⁴ *Hua VIII*, pp. 472-479; *Hua I*, p. 67 (*MC*, p. 41).

pueda afirmarse la apodicticidad de cada detalle singular formal o estructural de la vida del sujeto y mucho menos respecto de la vida *concreta* del sujeto, es decir de sus contenidos. A lo más, la apodicticidad concierne la constatación de que el sujeto es un ser concreto existente de experiencias vividas, disposiciones y capacidades que se hallan delineadas horizontalmente y dependientes de las estructuras anteriores mencionadas. Ahora bien, esto no quiere decir que Husserl no se encuentre con una serie de problemas para transferir la apodicticidad del *núcleo apodíctico* al resto indeterminado de la experiencia trascendental del sujeto, por lo que la tarea de una “crítica trascendental de la experiencia” parece postergarse *ad calendas graecas*.⁹⁵

Husserl considera que el escepticismo metodológico cartesiano puesto en marcha en su duda universal le impiden a Descartes ver cuál es el *problema* filosófico *real*: el significado mismo de la experiencia humana como un *darse originario*,⁹⁶ y el sentido último de la evidencia. Estos problemas, así como el carácter infinitamente aproximativo al ideal de adecuación y su total distinción de la noción de apodicticidad, no son siquiera sospechados por Descartes. Él interpreta la evidencia adecuada del *cogito* a partir de la identidad matemática que, como *res* o “cosa que piensa”, funciona al modo de un *axioma* apodíctico del cual inferir *ordine geometrico* la totalidad de la experiencia del mundo. Por el contrario, lo que es determinante para Husserl es que la experiencia trascendental constitutiva de sentido y *a fortiori* la crítica trascendental de dicha experiencia son tareas que por principio carecen de compleción y tienen una forma infinita; se trata, pues, de una tarea que yace en el infinito.

La descripción fenomenológica se orienta ahora a la correlación intencional misma en su doble direccionalidad: hacia el objeto intencional (*cogitatum qua cogitatum*) en el “cómo” de su dación noemática, y la descripción de los modos psíquicos, noéticos de la conciencia intencional. De ambos lados se da la abierta infinitud de la *vida* unitaria de la conciencia en sus horizontes futuros

⁹⁵ *Hua I*, p. 178 (*MC*, p. 198).

⁹⁶ *Cf. Hua XVII*, p. 235, 288 *passim* (*LFT*, pp. 289-290, 346).

y pasados, y la unidad del mundo mismo en abierta infinitud espacio-temporal.⁹⁷ En él no se hallan elementos fijos y atómicos como sostienen las teorías psicologistas de la sensación en todas sus formas. Cabe aclarar que cuando Husserl se refiere a la abierta *infinitud* de la experiencia debe aquí entenderse como expresión de la más esencial *finitud*. Dice, en efecto: “Es un contrasentido querer llegar descriptivamente hasta lo ‘último’ y agotar la infinitud”.⁹⁸

La descripción eidética revela a la *intencionalidad* y a la *temporalidad* como las dos estructuras fundamentales de la experiencia trascendental dadora de sentido y validez, esencialmente entramadas en los conceptos de *intencionalidad de horizonte* y de *síntesis universal*, títulos que revelan la vida de la conciencia como un juego permanente entre “unidad y multiplicidad” y “actualidad y potencialidad”. Así, “todo tipo de objeto, sea real (en el más amplio sentido de individual, de individualizado temporalmente) o ideal” –correlato de experiencias intuitivas y no intuitivas, como las categoriales u otras– “está dado en un ‘modo temporal’ (*Zeitmodus*), en un modo de orientación temporal y en relación a un punto del tiempo, y tiene por ello una perspectiva temporal”.⁹⁹ Las experiencias mismas se combinan o sintetizan entre sí. Así, Husserl observa que la totalidad de la vida de la conciencia no es por eso una mera sucesión, sino que es un flujo sintético multiestratificado en abierta e infinita unidad. Mas, a diferencia de Kant, la forma fundamental de la síntesis según Husserl –la síntesis continua de identificación, como cuando al dar la vuelta a un cubo a través de sus distintos lados tenemos conciencia de percibir siempre el mismo cubo, y que se trata de una misma y única percepción– en la conciencia íntima, continua del tiempo, tiene primero un carácter *pasivo*, estético, instintivo, y sólo secundariamente activo, consciente, y propiamente racional, extendiéndose al ámbito de las aprehensiones eidéticas y categoriales más elevadas. Asimismo, Husserl emprende complejos análisis orientados objetivamente sobre el tiempo *que aparece*, así como otros orientados subjetivamente

⁹⁷ *Hua I*, p. 75 (*MC*, pp. 51-52).

⁹⁸ *Ms. A IV 8* [hasta 1926], p. 15a.

⁹⁹ *Ms. B I 13 IV* [1923/24], tr. p. 39.

sobre el tiempo inmanente *del aparecer* de la experiencia vivida misma. El primero fluye en fases temporales de cambios continuos de apariencias, como en un río heracliteano, que no se combinan exteriormente sino que se *sintetizan* la unidad de *una conciencia* .¹⁰⁰ Otros de sus análisis descienden a través de los múltiples estratos del tiempo vivido en el contexto de la *génesis* de un *ego concreto* como sustrato personal de habitualidades y de los problemas universales de la temporalización intersubjetiva. Como consecuencia de todo lo que se manifiesta en dichos análisis, constata Husserl que los objetos mundanos se nos dan por esbozos y que, a través de una experiencia sintética que se va sedimentando, se va constituyendo *para nosotros* la unidad perceptiva de estos en tanto su “sentido objetivo” (*gegenständlicher Sinne*) inmanente.¹⁰¹ Ahora bien, en todo momento –por más incompleta e imperfecta que sea la percepción– ella está dirigida al objeto verdadero (real o ideal), cuya realización completa permanece como una presunción ideal.¹⁰²

Se desprende de esta síntesis horizónica de la vida del sujeto que toda experiencia vivida actual y explícita está rodeada de posibilidades intencionales, esto es, de anticipaciones de experiencias *futuras* u *otras* experiencias posibles si nos halláramos en otra posición o dirigiendo nuestra mirada en otra dirección.¹⁰³ Así, Husserl entiende a la evidencia como dándose siempre dentro de horizontes temporales predelineados de actualidad y potencialidad descriptibles y clarificables, sin que deba entenderse como estructuras *fijas* o *últimas* .¹⁰⁴

He dicho que la teoría fenomenológica de la evidencia ha de ser entendida en relación con *experiencias* de tipo intuitivo “en las cuales los objetos en cuestión y los estados-de-cosa en tanto *ellos mismos* se hacen presentes”, mas no con meras expresiones lingüísticas en las que no hay efectivo planteamiento de

¹⁰⁰ *Hua I*, p. 79 (*MC*, pp. 56-57).

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 80 (*ibid.*, p. 58).

¹⁰² *Cf. Ms. A VI 26* [1921-1931], p. 15b.

¹⁰³ *Hua I*, p. 82 (*MC*, pp. 60-61).

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 83 (*ibid.*, p. 62).

existencia, posibilidad, etc.¹⁰⁵ Ahora bien, ella se identifica con el desarrollo de una teoría de la *constitución* trascendental del objeto en general en el marco de una fenomenología de la razón, donde se ve la distancia que separa a Husserl de Descartes. En efecto, Husserl critica severamente la teoría teológica de la evidencia que Descartes introduce para restablecer el puente entre las ideas de la conciencia y las cosas mismas, por su circularidad, por su teoría subjetiva de la conciencia y por su dualismo metafísico.¹⁰⁶ Para Husserl, la teoría de la constitución se relaciona esencialmente con las nociones de *evidencia* y *verdad*, *razón* y *realidad*, y con ella se esclarece el concepto fenomenológico de ciencia y de fundamentación en un sentido filosóficamente radical.

Pero, ¿qué relación existe entre *constitución* y *evidencia*? ¿Estamos aquí subordinando el ser al pensar? No olvidemos que lo que le interesa a la fenomenología son los procesos *en virtud de los cuáles establecemos la distinción* entre existencia y no-existencia, posibilidad e imposibilidad, *verdadero* o *falso*, *ser* o *no-ser* (y otros cambios modales a partir de estos). Aún cuando para Husserl no cabe duda de que el *factum* de la existencia (del *ego*, de la intencionalidad, de la racionalidad del mundo)¹⁰⁷ *precede* a toda toma de posición, la *determinación* de la existencia, de la posibilidad, etc., halla su origen en un nivel superior de *síntesis* intencionales que es el de la *verificación* y el de la *nulificación*,¹⁰⁸ Husserl afirma por ello que: “Toda justificación procede de la evidencia, brota, pues, de nuestra subjetividad trascendental misma; toda adecuación concebible surge como nuestra verificación, es nuestra síntesis, tiene en nosotros su último fundamento trascendental”.¹⁰⁹ Desde este punto de vista

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 54 (*ibid.*, p. 19). Ströker, Elisabeth, “Husserls Evidenzprinzip. Sinn und Grenzen einer methodischen Norm der Phänomenologie als Wissenschaft”, en: *Phänomenologischen Studien*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1987, p. 9.

¹⁰⁶ *Hua VII*, pp. 73, 288, 341 (Husserl, Edmund, *Filosofía Primera* [1923/1924], Barcelona / Buenos Aires / Caracas / Guatemala / Lima / México / Panamá / Quito / San José / San Juan / San Salvador / Santa Fe de Bogotá / Santiago: Grupo Editorial Norma, 1998, traducción de Rosa Helena Santos de Ilhau, pp. 127-128; en adelante, *FP*).

¹⁰⁷ Cf. *Hua VIII*, pp. 385, 394.

¹⁰⁸ *Hua I*, p. 92 (*MC*, p. 76).

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 95 (*ibid.*, p. 80).

resulta deplorable el uso que Husserl hace del concepto tradicional de “intuición” para referirse a la evidencia, pues transmite el significado de una suerte de experiencia “inmediata” o “instantánea”. Pues ningún acto individual basta para la aprehensión y determinación del carácter modal de un objeto (como existente, posible, dudoso, etc.).

La síntesis a la cual se refiere el sentido fuerte de evidencia y constitución –es decir, de conocimiento en sentido estricto– y a la cual en líneas generales se puede llamar “síntesis de coincidencia” (*Deckungssynthese*) desde el punto de vista noético, y “síntesis de identificación” (*Identifizierungssynthese*) desde el lado noemático, también se desarrolla según Husserl al interior de la síntesis universal de tiempo,¹¹⁰ esto es, en un proceso creciente de plenificación que tiene como meta ideal las síntesis realizadas de plenificación. Sin embargo, las modalidades de evidencia (o de hacer objetos evidentes) no conciernen únicamente la conciencia “posicional” y el ser efectivo o real (*Wirklichkeit*), sino también la conciencia *cuasi*-posicional (el “como si”) y las diferentes modalidades que conciernen al ser *cuasi*-efectivo (*quasi-Wirklichkeit*), u objetos “imaginados”, por decirlo así.¹¹¹ En consecuencia, si en el caso del conocimiento en sentido fuerte la constitución aparece como evidencia y verificación, en este último caso del ser *cuasi*-efectivo la constitución aparece como una *clarificación*. En ambos casos se trata de modalidades del *hacer evidente*. En el primer caso una intuición directa verifica (plenifica) la intención, y en el segundo una intuición prefigurativa (*vorverbildlichende Anschauung*) plenifica el *ser posible* en cuestión. Asimismo, la noción de evidencia se extiende mucho más allá de la vida puramente teórica abrazando la totalidad de la vida intencional tética, vale decir, incluyendo también a las tomas de posición que pertenecen a la razón práctica y valorativa.¹¹² Cabe aclarar, en cuanto a esta ampliación, que para Husserl los problemas de la razón teórica deben ser aclarados antes que aquellos de la razón práctica o axiológica, puesto que las valideces de estos

¹¹⁰ Cf. *ibid.*, p. 99 (*ibid.*, p. 85).

¹¹¹ *Ibid.*, p. 94 (*ibid.*, pp. 78-79).

¹¹² Bostar, L. J., “The Methodological Significance of Husserl’s Concept of Evidence and its Relation to the Idea of Reason”, en: *Husserl Studies*, vol. 4 (1987), p. 159.

dominios también pueden ser *expresadas* o *conocidas* bajo la forma de verdades doxológicas o teóricas. Asimismo, como ya quedó implícito en lo anteriormente expuesto, la teoría de la evidencia halla su sustento fenomenológico en un nivel más profundo que la evidencia predicativa y la verdad proposicional, esto es, en el nivel de la experiencia pre-predicativa, involucrando y atravesando los múltiples niveles de la vida intencional. Como señala Husserl mismo:

(...) la fenomenología de la génesis universal de la conciencia, (...) Dice que la *conciencia bajo el modo del darse las cosas mismas*, referida a cualquier especie de objetividades, *precede* todos los otros modos de conciencia que se refieran a esas objetividades, por cuanto estos modos son genéticamente secundarios. (...) Por consiguiente, (...) *lo primero en sí en una teoría de los juicios evidentes* (y por ende en una teoría del juicio en general) es la *remisión genética de las evidencias predicativas a la evidencia no predicativa*, que se llama entonces *experiencia*.¹¹³

Queda por esclarecer la relación entre esta concepción procesual de la evidencia y la noción, implícita en la orientación objetivista de la ciencia moderna, de “verdad en sí”. Que Husserl pretende mostrar con la noción de evidencia fenomenológica la capacidad que tiene el sujeto de *alcanzar* a los objetos mentados, trátase de objetos individuales, estados-de-cosas, objetos universales, valores, normas, etc., se constata por su uso de expresiones equivalentes como las siguientes: “auto-manifestación”, “presentación de sí mismo”, “auto-dación”, “dación en persona”, o incluso como “inmediatamente intuible” o “dado de modo originario”.¹¹⁴ Por otro lado, la evidencia, en un sentido fuerte, más que su mera presencia como objeto *para nosotros*, implica una serie de *síntesis* identificatorias que posibilitan certificar si estamos tratando con una realidad efectiva (*Wirklichkeit*) o verdades actuales. En ese sentido, el predicar la verdad o la falsedad de un estado-de-cosas es algo que emerge de la *propia*

¹¹³ *Hua XVII*, p. 217 (*LFT*, pp. 270-271).

¹¹⁴ *Hua I*, pp. 92-93 (*MC*, pp. 77-78).

experiencia del sujeto. Ahora bien, toda identidad ideal alcanzada contiene una carencia respecto de otras síntesis posibles hacia las que también tiende, aunque no llega; precisamente en este proceso de continua referencia de unas síntesis identificatorias a otras se instituye *para los sujetos* el carácter de lo permanente, lo estable, lo “en sí” del ser real o ideal mentado, que se puede iterar en el horizonte potencialmente infinito y abierto de actos voluntarios. En efecto, siendo nuestra experiencia un *proceso*, las síntesis de identificación nos permiten adquirir la idea de un ser *permanente*.

Este sentido amplísimo del ‘en sí’ remite por tanto a la evidencia, pero no a una evidencia entendida como hecho vivencial, sino a ciertas posibilidades fundadas en el yo trascendental y en su vida; remite, en primer lugar, a la potencialidad de la infinitud de menciones en general, que se refieren sintéticamente a algo como uno y lo mismo; pero, luego, también a la potencialidad de la verificación de estas, o sea, a las evidencias potenciales, que son como hechos vivenciales repetibles hasta el infinito.¹¹⁵

Sin entrar en mayores detalles, baste mencionar en este contexto que el concepto fenomenológico de evidencia ha de completarse con análisis que versan sobre el problema de la *intersubjetividad*. La cuestión fenomenológica es echar luces sobre los procesos intencionales explícitos e implícitos en los cuales todo sentido y validez del ser trascendente se constituyen. Sin embargo, el método fenomenológico de la reducción provocó serias acusaciones de solipsismo. No obstante, para Husserl, la reducción fenomenológica conduce en verdad a una experiencia trascendental *intersubjetiva* que asegura las nociones de una naturaleza común compartida por todos, de un mundo objetivo, de predicados científicos objetivos, y de predicados y objetividades “espirituales” que pertenecen al mundo cultural.¹¹⁶ Por ende, si primero los análisis nos enseñan que el concepto de *trascendencia* es el *correlato*–ideal, infinito– de *todas*

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 96 (*ibid.*, p. 81).

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 124 (*ibid.*, p. 124).

nuestras experiencias vividas actuales e implícitas, estos últimos análisis que presuponen la experiencia constitutiva intersubjetiva nos señalan en dirección de un concepto de *trascendencia* más fuerte, objetivo, correlato –ideal, infinito– de la *totalidad de las experiencias vividas* explícitas e implícitas, *de todos los sujetos* en general. Deberá mostrarse además que dichas síntesis no sólo se dan en cada flujo individual de experiencias, sino en un proceso temporal intersubjetivo.

A pesar de ello, el claro *relativismo* de este difícil concepto husserliano de evidencia causa profunda incomodidad, y de modo tanto más escandaloso cuanto que Husserl desde los *Prolegómenos a la lógica pura* de 1900 hasta *Lógica formal y lógica trascendental* de 1929 jamás cesó de dirigir severas y acertadas críticas al relativismo escéptico del psicologismo lógico naturalista. “Mas ¿qué tal si la verdad fuera una *idea* situada en el infinito?”, pregunta Husserl, “¿Qué tal si *todas* y cada una de las verdades reales, trátase de verdades cotidianas de la vida práctica o de verdades de ciencias altamente desarrolladas, tuvieran por esencia un carácter *relativo*, que pudiera referirse normativamente a ‘*ideas regulativas*’?” “¿Qué tal si, tanto la relatividad de la verdad y de su evidencia como la verdad absoluta, ideal, infinita, por encima de esa relatividad, fueran legítimas y se implicaran recíprocamente?”.¹¹⁷ En efecto, para la concepción husserliana de la evidencia, la noción “lógico-absolutista” de la verdad y de la ciencia “en sí” y el psicologismo relativista y escéptico del naturalismo son dos caras de una misma moneda, se co-pertenecen en la actitud natural: “cada una de estas doctrinas es el espantajo de la otra, las dos se destruyen y reviven alternativamente, como en el teatro de guiñol”.¹¹⁸

La concepción fenomenológica de la evidencia implica pues una noción de “verdad en-sí teleológica” correlativa a un “relativismo trascendental”, lo que necesariamente la coloca bajo la idea de una *autorresponsabilidad* humana. “Así no hemos absolutizado la *verdad* falsamente; antes bien la hemos comprendido en sus *horizontes*, que no pasamos por alto ni dejamos encubiertos,

¹¹⁷ *Hua XVII*, p. 284 (*LFT*, pp. 341-342).

¹¹⁸ *Loc. cit. (ibid., p. 342)*.

sino que exponemos sistemáticamente”.¹¹⁹ El sentido del “en sí” del ser y de la verdad, se replantea pues como correlato que yace en el infinito de un proceso de acercamiento “asintótico” incapaz de llevarse a cabo “de un golpe”. El correlato de la verdad y el ser en sí no es pues una experiencia aislada, sino una *síntesis* teleológica de *experiencias en abierta infinitud*. Las experiencias así sintetizadas no son sólo las intenciones vacías o simbólicas, *actuales* o *implícitas*, del mismo objeto, sino plenificaciones intuitivas *actuales* e *implícitas* de dichas intenciones, permanentemente acompañadas de pre-intenciones y co-intenciones. Esta situación nos revela el carácter *horizóntico* de toda evidencia que conlleva su esencial *perspectivismo* y que se expresa en la actitud natural en el carácter *inadecuado* de nuestra evidencia del mundo. Esta inadecuación no significa que hemos de descartarla, como carente de valor, puesto que a pesar de su imperfección, la transición sintética y plenificadora de una evidencia a la otra introduce continuas correcciones y sobrepasamientos relativos de su unilateralidad.

En este sentido se dice que el mundo *trasciende* la conciencia, aunque la misma noción de “trascendencia” es constituída por la conciencia e inseparable de sus experiencias. Así,

el mundo mismo es una idea infinita, referida a infinitudes de experiencias que han de ser unificadas de modo concordante –una idea que es el correlato de la idea de una evidencia perfecta de la experiencia, o sea, de una síntesis completa de las experiencias posibles.¹²⁰

El discurso fenomenológico mismo –que describe esta estructura de la experiencia humana– no escapa a su vez a un cierto *perspectivismo*, *unilateralismo* y *abierta infinitud*, aun cuando su núcleo apodíctico que pretende hacerse valer vía una crítica trascendental *sui generis* de la experiencia es quizás el único camino hacia la puesta en claro de las estructuras originarias

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 285 (*ibid.*, p. 343).

¹²⁰ *Hua I*, p. 97 (*MC*, p. 83).

de aquella dimensión infinita de síntesis constitutivas que es la experiencia humana (reino de las “madres del conocimiento”, según una expresión de Goethe). Husserl insistirá sin embargo en la preeminencia de una suerte de *primera* evidencia fenomenológica que exhibe un *núcleo* de *intachabilidad* y una incapacidad de darle la vuelta. Las evidencias fenomenológicas tienen así fundamentalmente que ver con las *estructuras* trascendentales de la experiencia, las más importantes de las cuales son la correlación intencional y el tiempo, que permiten comprender, desde el interior de la esfera trascendental, el enigma de la trascendencia, esto es, el *cómo experimentamos* la verdad y la realidad *en sí mismos*. Mas *evidencias fenomenológicas* son también el carácter *horizántico* y *sintético* de dichas estructuras, por ende la dación perspectivista de los contenidos tanto noéticos como noemáticos de la experiencia humana. Por ejemplo, si se asevera que las experiencias vividas del *ego* permanentemente se hunden en el pasado, y que esto –como otras características que pueden ser inferidas del carácter horizántico de la conciencia– da cuenta de la posibilidad esencialmente permanente del error, no se pretende que esta aserción sea válida sólo *algunas veces* y no otras. Se trata de una línea de argumentación contra el escepticismo relativista (el cual cae en la autocontradicción de anularse performativamente), un argumento bastante simple y antiguo, pero fundamental.

La teoría de la evidencia de Husserl no da todas las respuestas, pero puede ser sumamente fructífera para entender el devenir de la ciencia empírica-deductiva. Husserl es defensor de un racionalismo crítico *sui generis*, y ha sido el primero en someter sus análisis a las críticas más implacables. Lo importante de esta concepción es que la idea de una racionalidad últimamente autofundada aparece en la fenomenología como una norma práctica y una idea teleológica, tanto en el campo teológico como en otras diversas dimensiones de la vida humana, que ha de ser entendida en el sentido de una autonomía o libertad y responsabilidad racional.

5. ¿Es pertinente para la ciencia una indagación filosófica subjetiva?

Para concluir, quisiera simplemente volver a referirme a la expresión de Hawking que mencioné anteriormente¹²¹, según la cual afirma que “estamos cerca del final, del momento en que seremos capaces de leer ‘la mente de Dios’”. Se puede dar un sentido al ideal de Hawking siempre y cuando se le entienda como una “idea regulativa” de la razón que en sentido kantiano guía la marcha de la ciencia. También se le puede dar un sentido siempre y cuando se entienda dicho ideal desde la teoría fenomenológica de la evidencia que muestra en qué sentido estamos allí ante una “idea” que sólo puede realizarse en un proceso histórico infinito cuyas valideces “absolutas” sólo pueden llevarse a cabo mediante conquistas parciales, relativas y provisionales en un proceso que está llamado a ser proseguido de modo interminable. En ese sentido, el ideal de Hawking puede conservarse y ser fructífero –desde un punto de vista fenomenológico– sólo si se torna en la meta práctica de una voluntad racional teleológicamente orientada.

¹²¹ Cf. § 2 de este capítulo, *supra*.

CAPÍTULO III

LA VUELTA AL SUJETO DESDE LA SITUACIÓN DEL FILÓSOFO PRINCIPIANTE

Sé, por cierto, qué es lo que estoy buscando bajo el título de filosofía como meta y campo de mi trabajo. Y sin embargo, no lo sé. ¿Qué pensador autónomo ha estado alguna vez satisfecho con esto, su ‘conocimiento’? Para qué pensador autónomo, en su vida filosofante, es que la ‘filosofía’ ha cesado alguna vez de ser un enigma?¹

1. El comienzo de la meditación: ¿paradojas insolubles?

El sujeto filosofante cumple un papel protagónico en la “idea de la filosofía” que la fenomenología trascendental de Edmund Husserl aspira llevar a su realización. Dicho protagonismo no sólo descansa en la pretensión husserliana de que el sujeto filosofante detenta ciertas capacidades epistemológicas privilegiadas como aquélla de poder acceder a evidencias absolutas. Dichas capacidades, más bien, lejos de estar meramente orientadas a una búsqueda del “saber por el saber”, se persiguen “en virtud de otra cosa”, precisamente de un interés eminentemente práctico que emana de la autorresponsabilidad del filósofo como “funcionario de la humanidad”.² A continuación examinaré dicha “idea de la filosofía” y el papel del sujeto filosofante, cuya autorresponsabilidad empieza al auto-concebirse siempre como un “principiante”.

A inicios de los años veinte del siglo pasado Husserl se propone completar su idea de una *filosofía universal* supuestamente realizable a través de la fenomenología trascendental. De esta manera, sus cursos enfocan su próxima publicación dedicada a la *primera de las filosofías* en tanto fundada en últimas

¹ *Hua VI*, Apéndice XXVIII, p. 512. La traducción es nuestra.

² *Ibid.* (Husserl, Edmund, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Buenos Aires: Prometeo Libros, 2008, traducción de Julia V. Iribarne; en adelante, *Crisis*), § 7.

y absolutas evidencias. Este proyecto en verdad corresponde al anuncio que Husserl ya había hecho en 1913, en las páginas introductorias del primer volumen de sus *Ideas*,³ proyecto que continúa luego con sus *Conferencias de París* y con las mismas *Meditaciones cartesianas*.⁴ Sea como fuere, esta idea se halla finalmente explícita en sus lecciones de 1923/1924 sobre *Filosofía primera*.⁵

Ahora bien, detrás de este proyecto existe un *trasfondo de presuposiciones* que Husserl expone en sus conferencias de Londres de 1922.⁶ Sus elementos son: 1) que la *primera* evidencia es *adecuada*, y que es *de facto* alcanzable; 2) que la primacía de los *eide* sobre los *facta* es indubitable y unilateral; y, 3) que la posibilidad de la evidencia *adecuada* se funda en la primacía de la *eidética*. Husserl luego discutió críticamente estas pretensiones en su curso de *Introducción a la filosofía* de 1922/1923,⁷ curso que, hasta la publicación de sus *Meditaciones cartesianas*, él consideró aún más relevante que sus lecciones más conocidas de 1923/1924 sobre *Filosofía primera*. En efecto, en una carta que escribe a Roman Ingarden el 31 de agosto de 1923, refiere que en aquel momento se encuentra ampliando sus conferencias de Londres de 1922 en su curso de

³ *Hua III/1*, pp. 7-8 (Husserl, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2013, traducido por Antonio Ziri6n Quijano; en adelante, *Ideas I*).

⁴ Cf. *Hua I* (Husserl, Edmund, *Las conferencias de París de 1930*, México D.F.: Universidad Nacional Aut6noma de M6xico, 1988, presentaci6n, traducci6n y notas de Antonio Ziri6n Q.; en adelante, *CP*; y Husserl, Edmund, *Meditaciones Cartesianas*, Madrid: Editorial Tecnos, 1986, traducci6n de Mario Presas; en adelante, *MC*). Las *Meditaciones* s6lo estuvieron destinadas a ser introducciones a una “Filosofía fenomenol6gica”, cuyo pleno desarrollo fue planteado por Eugen Fink en 1930 como un “Sistema de filosofía fenomenol6gica” de cinco vol6menes. El texto de Fink fue conocido y anotado por el propio Husserl. Cf. tambi6n, *Hua Dok II/2*, pp. 3-9.

⁵ Cf. *Hua VII* (Husserl, Edmund, *Filosofía Primera [1923/1924]*, Barcelona / Buenos Aires / Caracas / Guatemala / Lima / M6xico / Panam6 / Quito / San Jos6 / San Juan / San Salvador / Santa Fe de Bogot6 / Santiago: Grupo Editorial Norma, 1998, traducci6n de Rosa Helena Santos de Ilhau; en adelante, *FP*) y *Hua VIII*.

⁶ Cf. *Hua XXXV*. Las lecciones sobre “Introducci6n a la filosofía” de 1922/1923 que se hallan en este volumen de la *Husserliana* contienen los pasajes que componen las “Conferencias de Londres”. Las conferencias, en su composici6n original, son asequibles en Goosens, Berndt (ed.), “Londoner Vorlesungen, 1922”, en: *Husserl Studies*, vol. 16, no.3, 1999-2000, pp. 183-254. En adelante, citar6 las conferencias a partir del texto de *Hua XXXV*; en cambio me referir6 a la introducci6n de Goosens en *Husserl Studies*, con la sigla *LV*.

⁷ Cf. nota anterior.

invierno de 1922/1923, de cuatro horas semanales, y también que planea seguir profundizando este tema durante el siguiente invierno de 1923/1924 en vistas a publicar un “Borrador de un sistema filosófico en el sentido de la fenomenología y bajo la forma de *meditationes de prima philosophia*, que la filosofía auténtica debe esencialmente poner al descubierto en el ‘comienzo’”.⁸ Ahora bien, mientras que las lecciones de *Filosofía primera* de 1923/1924 ofrecen “la fundación más radical del sentido y alcance de la reducción fenomenológica”, el curso anterior de 1922/1923 –opina Husserl– está situado en un nivel más profundo y fundamental, aquél del “proyecto de una crítica del conocimiento fenomenológico trascendental”, vale decir, en el nivel de la “fundación última de cualquier crítica objetiva del conocimiento”. Antes de fines del semestre de invierno de 1923/1924, Husserl planeaba publicar ambas lecciones juntas –las de 1922/1923 y las de 1923/1924. Las lecciones de 1922/1923 fueron mecanografiadas por Landgrebe y Husserl continuó mostrándolas a sus invitados (por ejemplo, a Theodor Celms y Roman Ingarden) por lo menos hasta 1927.⁹

Sin embargo, las *Meditaciones cartesianas* no mantienen la noción de “fundación última” que las lecciones de 1922/1923 sostienen.¹⁰ Y el “proyecto de una crítica trascendental del conocimiento” nunca más es mencionado como una adquisición. En efecto, en una de las notas a pie de página de *Lógica formal y lógica trascendental*¹¹ Husserl sólo menciona brevemente a las lecciones de 1922/1923. Las lecciones de 1923/1924 sobre *Filosofía primera* también mencionan a las lecciones de “Introducción a la filosofía” del año anterior:

En mis cursos universitarios en Friburgo he intentado elevar de diversas maneras esa aproximación <de mi nueva fenomenología trascendental a una filosofía primera verdadera y auténtica> al nivel más alto posible, (...)

⁸ Carta citada por Boehm, Rudolf, en: “Introducción del editor”, *Hua VII*, p. xxii.

⁹ Cf. la carta a Ingarden, de diciembre de 1924, en: *Hua Dok III/3*, p. 223.

¹⁰ Cf. “Introducción” de Berndt Goosens, *LV*, pp. 192-193.

¹¹ Cf. *Hua XVII*, pp. 294-295 (Husserl, Edmund, *Lógica formal y lógica trascendental, ensayo de una crítica de la razón lógica*, México D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, 2009, traducción de Luis Villoro; preparación de segunda edición por Antonio Ziriñ Q., p. 353; en adelante, *LFT*).

Al mismo tiempo, ha sido mi empeño dar a la fenomenología (...) la forma de una filosofía de los comienzos que se configura a sí misma en la más radical autoconciencia filosófica y en la más absoluta necesidad metódica. Creo haber logrado en lo esencial ese propósito en el curso introductorio del invierno pasado y espero poder realizar en el actual más simplificaciones y mejoras.¹²

Sin embargo, más tarde, en las *Meditaciones cartesianas*, Husserl menciona la “crítica de la experiencia trascendental” no como algo ya realizado en el pasado, sino más bien como una tarea de “segundo nivel” que todavía queda por hacer. Y tan es así que no la considera una tarea ya realizada, que Eugen Fink, en su *Sexta meditación* –texto que Husserl conoce y aprueba– pretende llevar a cabo la tarea de una “crítica de la experiencia y la cognición fenomenológica”.¹³

En esta ocasión ilustraré algunos dilemas que Husserl enfrenta a inicios de los años veinte cuando intenta llevar a cumplimiento sus ideas en relación a la *primera* de todas las *filosofías*, la “primera evidencia”, y el papel del “filósofo que comienza”.

2. La inspiración ética de la “primera de todas las filosofías”

Descartes es una figura importante en las lecciones de 1922/1923. Husserl le atribuye el haber dado un nuevo impulso a la “forma filosófica” de vida que da nacimiento a la cultura occidental desde los griegos, especialmente desde Platón. Asimismo, recupera y reintroduce con nuevo vigor en la modernidad la idea de filosofía como ciencia “rigurosa”, fundada de modo radical y último, en el doble sentido de aceptar sólo conocimientos de naturaleza apodíctica y

¹² *Hua VII*, p. 6 (FP, pp. 17-18).

¹³ Cf. *Hua Dok II/1*. Cf. también Bruzina, Ronald, “Translator’s Introduction”, en: Fink, Eugen, *Sixth Cartesian Meditation*, Bloomington/ Indiana: Indiana University Press, 1995, p. xvi.

evidente, esto es, *absolutamente válidos*, y de abarcar el universo entero de lo cognoscible. Concebida de dicho modo, esta idea de la filosofía ha de conferir “unidad a todas las demás ciencias a partir de últimos fundamentos (...) como órganos vivientes de una ciencia única, absolutamente universal, de la filosofía en el sentido más antiguo de la palabra”.¹⁴

Referencias a Platón y Descartes aparecen repetidamente en textos más tempranos de Husserl, pero cada vez con más frecuencia en sus conferencias y lecciones desde 1917, en las que retoma sus preocupaciones anteriores en relación con las consecuencias más severas del escepticismo naturalista –que no son tanto de tipo epistemológico, cuanto ético.¹⁵ La inspiración socrática de la “idea de la filosofía” de Platón muestra más bien “que la teoría o la razón teórica tiene su dignidad sólo en hacer posible la razón práctica”.¹⁶

Por ello Husserl califica el “giro hacia el sujeto” cartesiano como “ético-cognoscitivo”, aunque acota que para Descartes “la filosofía teórica se independiza”, habiendo así dejado caer “el lado específicamente ético del *ethos* filosófico de Platón”.¹⁷ A pesar de ello, Husserl sostiene que en “la concepción cartesiana del filósofo también queda conservado el radicalismo que pertenece a la esencia de la conciencia ética, y tiene una forma (...) que en verdad se deja reinterpretar éticamente, o que se deja cimentar éticamente”.¹⁸ Y añade: “En el sentido de la exigencia absolutamente ética yace implicada, en cierto modo como *arquetipo regulativo*, una forma peculiar de la vida humana”.¹⁹

Asimismo, Husserl reconoce como auténticamente cartesiano el modelo ético-regulativo de una vida humana, según el cual todo ser humano en su vida individual o mancomunada está llamado a abandonar una forma ingenua de

¹⁴ *Hua XXXV*, p. 312.

¹⁵ *Hua XXIV*, p. 217.

¹⁶ *Hua XXXV*, p. 314 *passim*.

¹⁷ *Ibid.*, p. 314.

¹⁸ *Loc. cit.*

¹⁹ *Ibid.*, p. 58.

vida y decidirse “alguna vez en su vida” –a través de meditaciones radicales– a vivir en autonomía y responsabilidad.²⁰

Así, “(...) lo necesariamente primero para el filósofo principiante son ‘*meditaciones de prima philosophia*’ (...) sobre la esencia de aquel conocimiento absolutamente auténtico y sobre los caminos posibles y necesarios de su adquisición”.²¹ Como la “puerta de entrada” (*Eingangspforte*) de la filosofía, la actitud “ético-cognitiva” que sustenta dichas meditaciones conduce al “filósofo en ciernes” a iniciar su tarea con una “revocación” (*Umsturz*) general, o puesta entre paréntesis, de todas las convicciones previamente injustificadas.²²

3. “Apodicticidad” como “adecuación”: un principio cartesiano

Una reconstrucción del “camino cartesiano auténtico”²³ enfrenta a Husserl –en sus lecciones de 1922/1923– a dos cuestiones cruciales: “¿Cómo comienzo? –se pregunta. ¿Cómo adquiero un conocimiento o esfera de conocimiento primero en sí, del que pueda asegurarme absolutamente (...)?” Y en segundo lugar, “¿Qué tipo de perfección, en verdad, tengo en mente y reclamo para mis conocimientos futuros bajo el título de ‘*absoluta justificación*’?”.²⁴ Los contenidos centrales valiosos de las *primeras meditaciones* de Descartes deben extraerse y elevarse “a la altura de la pureza de los principios y la necesidad constrictiva”.²⁵ Así, la primera tarea es distinguir entre evidencias perfectas e imperfectas, vale decir, adecuadas e inadecuadas, distinción absolutamente justificada en una mirada reflexiva.

²⁰ *Ibid.*, pp. 58-59.

²¹ *Ibid.*, p. 60.

²² *Ibid.*, pp. 59-60.

²³ *Ibid.*, p. 60.

²⁴ *Ibid.*, p. 316.

²⁵ *Ibid.*, p. 60.

El objeto debería ser captado él mismo plena y totalmente. Sobre esto, sin embargo, debería poder convencerme absolutamente, y eso sólo sería pensable en la forma de un ver reflexivo (...) Este ver reflexivo debería ser a su vez *adecuado* y, precisamente así, poder justificarse ante sí mismo. Esto quiere decir que *debe darse un ver* o inteligir *adecuado*, un ver, captar, que es efectivamente y es totalmente lo que quiere ser (...). Bajo el escrutinio de la mención judicativa yo debo poder constatar que ella está, en todos sus momentos, absolutamente cumplida hasta la saciedad. (...) En otras palabras, mientras que algo es dado *adecuadamente*, no puede ser negado ni dudado. Esto se designa también con las palabras: *lo adecuadamente evidente es dado en una certeza apodíctica*.²⁶

Dos asertos dan respuesta a las cuestiones mencionadas: el filósofo principiante (*anfängende*) o que se halla en ciernes (*werdende*) debe primero alcanzar una esfera de conocimientos firmes mediante un *método* radical; y, la “justificación perfecta” que se exige de aquellos conocimientos alcanzados es la evidencia *adecuada*, plenamente *realizada*. Husserl afirma: “El resultado de la reflexión es que yo, como ideal conductor para el conocimiento absolutamente justificado, debo tomar la idea de una evidencia adecuada”.²⁷ Husserl reconoce que ambos asertos son explícitamente *cartesianos*: “Así <con la evidencia adecuada> adquiere su sentido más profundo el criterio utilizado por Descartes de la indubitabilidad para un conocimiento absolutamente justificado”.²⁸

El filósofo principiante debe sólo hacer uso de conceptos y juicios a los que corresponde estrictamente una intuición o *percepción* adecuada. Sin embargo, ¿dónde ha de hallarse esta primera de todas las evidencias como “auto-dación adecuada”? Pues aún cuando Descartes ha mostrado el camino para llegar al *ego cogito*, al cual alude como “(...) esta trivialidad <que es> la más trivial de todas las trivialidades para los filosóficamente ciegos, (...) esta maravilla de

²⁶ *Ibid.*, pp. 316-317. El subrayado es mío.

²⁷ *Ibid.*, p. 317.

²⁸ *Loc. cit.*

todas las maravillas para los filosóficamente videntes”,²⁹ él ha malinterpretado su naturaleza. Pues, una vez realizada la revocación de las certezas mundanas, no se pierde el hecho de experimentar el mundo y, “más exactamente, el *factum* de que yo experimento esta y aquella cosa, que se me dan de esta y aquella manera, este mundo espacial, con estos cuerpos, seres humanos, etc”.³⁰ Por ende, la *naturaleza* de la experiencia debe ser cuestionada “en una nueva modalidad del percibir” de tipo reflexivo, “una percepción de percepciones de cosas y sus contenidos”, que difiere de las percepciones mundanas o naturales. Se trata de la percepción fenomenológica, que es la única en *dar* sus “objetos” (vale decir, los fenómenos de las experiencias mundanas) en una evidencia apodíctica –o *adecuada*.

Sin embargo, “se amplía en seguida infinitamente el ámbito de esta experiencia apodíctica”.³¹ Las percepciones, repara Husserl, están rodeadas de un horizonte abierto de recuerdos y expectativas:

Si no solamente acepto dichas vivencias como hechos fenomenológicos particulares del presente actual, sino como portones de entrada al conocimiento del pasado y el futuro, reconozco que la subjetividad trascendental se extiende hacia un pasado y un futuro interminables. Ante todo observo que la percepción fenomenológica tiene a su lado también un recuerdo (*Erinnerung*) y una expectativa (*Vorerwartung*) fenomenológicos, que pueden ejercer funciones de experiencias secundarias. (...) De hecho, involuntariamente lo hago y me tomo también como *ego* puro referido a una corriente temporal inmanente infinita. ¿Pero con qué derecho?³²

La pregunta es: ¿acaso llega la evidencia apodíctica más allá del presente actual?

²⁹ *Ibid.*, p. 318.

³⁰ *Ibid.*, p. 69.

³¹ *Ibid.*, p. 70.

³² *Ibid.*, p. 323.

La rememoración (*Wiedererinnerung*) es la respuesta, sin embargo errores en la memoria también son posibles en la actitud fenomenológica, advierte Husserl. Los fenómenos trascendentales momentáneos son identificables mediante la rememoración, empero el flujo del tiempo inmanente nos impide fijarlos y aprehenderlos de modo adecuado. “Así, nuestro viaje hacia la tierra prometida de la filosofía parece alcanzar un final prematuro; nuestra barca ha encallado”.³³

Husserl entonces busca una salida en la *eidética*:

En el desarrollo interno de la fenomenología a partir de una descripción inmanente de los fenómenos de la conciencia, considerada de acuerdo a su propia esencia absoluta, la ponderación sobre el tipo y el rendimiento de tal descripción debió conducir a la intelección de: 1) que la totalidad de una descripción tal sólo ha de estar orientada hacia lo general, lo típico, y sólo esto podría captar; 2) que todas las descripciones puras semejantes eran descripciones adecuadas de posibilidades o necesidades generales, etc., cuya validez es independiente de la existencia de los ejemplos singulares casualmente utilizados; 3) que por consiguiente dichas descripciones tenían el carácter de constataciones objetivas y apodícticas.³⁴

En la actitud fenomenológica se reconocen categorías correspondientes a las experiencias, de manera semejante en la actitud natural a la relación entre una categoría objetiva y los correspondientes objetos singulares que caen bajo ella.

Ahora bien, con el objeto de clarificar el paso de “las experiencias momentáneas fugaces” a sus tipos eidéticos, Husserl desarrolla un complicado argumento sobre la “conciencia de posibilidad” o “generalidad” en la que se llegan a experimentar estos tipos ideales. Empieza con el concepto común de

³³ *Ibid.*, p. 324.

³⁴ *Loc. cit.*

evidencia que se halla comprometida con objetividades trascendentes, para desde allí escalar al nivel de la *evidencia apodíctica* como *adecuación*.

Primero establece que la evidencia se halla “en una relación esencial con la ‘experiencia,’ o mejor dicho, la experiencia en el sentido generalizado es lo mismo que evidencia”.³⁵ En la experiencia común, la *percepción* pone al objeto ante los ojos, de modo “no mediatizado”, en su “mismidad original”. Esta “experiencia es el tener evidente del objeto individual”.³⁶

Una modificación de la experiencia no mediatizada es la *rememoración*. También participa de la evidencia de la percepción, aunque carece de su inmediatez. Diferentes tipos de objetos tienen diferentes modos de dación “evidente”, esto es, de “*dación de sí mismos*”. Una vez que Husserl asegura todo esto, las diferentes modalidades del recuerdo que pertenecen a la esfera individual pueden ser trasladadas a la esfera de las “posibilidades” o idealidades. En este nivel se puede también distinguir entre lo posiblemente “existente” y lo posiblemente no-existente; entre “posibilidades” *presumidas* por oposición a aquellas *identificadas*. Finalmente, “lo que vale para las posibilidades, vale para las *generalidades*, para objetos de la forma ‘una especie de A,’ ‘algún A particular,’ ‘un A es B,’ ‘todo A es B,’ etc. (...)”,³⁷ o para los “estados de cosas”, las necesidades, las imposibilidades, etc. Tal como ocurre en la esfera individual, “sucede de modo parecido en las demás esferas; y por todos lados podemos preguntar en qué medida es posible la dación de sí mismo adecuada de las respectivas objetividades (...)”.³⁸

Husserl luego transfiere este argumento a la esfera egológica, en su pura *posibilidad* o *generalidad*, excluyendo toda trascendencia: “En oposición a las formas oscilantes de las singularidades, captamos el *eidos absoluto* y la legalidad eidética, que gobierna de modo absoluto el universo de las posibilidades

³⁵ *Ibid.*, p. 326.

³⁶ *Loc. cit.*

³⁷ *Ibid.*, p. 327.

³⁸ *Loc. cit.*

subordinadas”.³⁹ La “intuición eidética” “absolutamente adecuada y apodíctica” de sus “leyes esenciales” –sostiene– está libre de los errores de la rememoración fáctica.

Desde ese momento, de acuerdo a las *Conferencias de Londres*, los “pórticos de entrada” a la ciencia de la “evidencia adecuada y apodíctica”, esto es, a la *filosofía primera*, nuevamente se abren: “Nuestro resultado final es que una fenomenología eidética como la primera de todas las filosofías es una meta posible y necesaria, que ella es la primera ciencia absolutamente justificada en el sentido del principio guía de la evidencia adecuada”.⁴⁰

4. La “crítica trascendental de la experiencia”: una exigencia kantiana

Aun cuando la pretensión cartesiana a la adecuación se halla a la base del concepto husserliano de evidencia, Husserl siempre someterá a esta a un examen crítico usando estrategias kantianas. Así, mientras recapitula las principales líneas de las *Conferencias de Londres* en sus lecciones de 1922/1923 de *Introducción a la filosofía*, Husserl aborda principalmente “la pretendida auto-crítica de la experiencia trascendental”,⁴¹ crítica que no estaba contenida en las conferencias mismas,⁴² por la cual examina las certezas apodícticas obtenidas mediante la auto-percepción y sus modalidades. La situación paradójica de la percepción de un tono que dura, que presenta un momento de “ahora” fugaz y un pasado absolutamente indubitable, lleva a Husserl a concluir que “una riqueza yace en el fenómeno del presente inmanente que abarca la percepción fenomenológica”. El pasado retenido –que “parece portar apodicticidad”, pero

³⁹ *Ibid.*, p. 328.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 329.

⁴¹ *Cf. Ibid.*, toda la sección cuarta, pp. 115-246.

⁴² *Cf.* la “Introducción” de Goosens, Berndt, *LV*, p. 191.

que “continuamente tiene (...) el carácter de ‘co-nadar’”⁴³ aquí se examina como perteneciente a la unidad del presente concreto.

Recapitulando los pasos principales de su “crítica trascendental”, primero sostiene que la experiencia inmanente *sólo* se determina a través de sus contenidos *típicos* (esto es, “eidéticos”);⁴⁴ y a continuación, busca asegurar sus resultados a través de un proceder *eidético* que ocupa casi toda la parte final del manuscrito. Husserl inicialmente quiere examinar la experiencia de acuerdo a su “principio de adecuación”,⁴⁵ mas lo que enseguida emprende es una “crítica *apodíctica* de la experiencia”, en sus diferentes modalidades,⁴⁶ y no exactamente una crítica *adecuada*, habiendo entre ambas una diferencia sutil pero significativa. Debido a ello, yo sospecho que la “crítica trascendental” de Husserl en dichas lecciones puede no haber logrado del todo los resultados deseados de asegurar los “presupuestos” que sostienen toda su empresa: a saber, que la “primera evidencia” ha de ser entendida como *adecuación*, apuntalada mediante la *eidética*, y que el *eidos* preside sobre todo *factum*.

En efecto, el criterio de la “adecuación” es en verdad una herencia cartesiana todavía impregnada por el paradigma matemático o formal de la exactitud. No será sino a partir de estas lecciones de 1922/1923 que Husserl irá paulatinamente precisando su terminología, de modo que terminará disociando las nociones de “adecuación” y de “apodicticidad” que previamente había usado de modo indistinto y sinónimo. Según mi opinión, en efecto, inicialmente, desde la *Investigaciones lógicas* y todavía bajo la égida parcial de Brentano, apodicticidad y adecuación son términos indistintos y totalmente sinónimos para Husserl. En aquella primera obra “de irrupción” de la fenomenología, la evidencia o percepción adecuada difiere de la percepción inadecuada en que su *objeto* coincide con los *contenidos* puramente *inmanentes* (reales) del acto, no quedando intención necesitada de plenificación ulterior, esto es, carece de

⁴³ *Hua XXXV*, p. 118.

⁴⁴ *Ibid.*, § 29, pp. 146-147.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 116.

⁴⁶ *Ibid.*, pp. 118-246. El subrayado es mío.

la posibilidad de algún tipo de gradación. En las percepciones inadecuadas difieren los contenidos y los objetos, pues estos últimos son *trascendentes*, unilaterales y meramente presuntivos, y su dación sólo tiende de un modo crecientemente gradual hacia el polo ideal de una adecuación jamás satisfecha.⁴⁷ Ahora bien, recién en *Ideas I* Husserl introduce distinciones esenciales que constituyen el trasfondo de la diferenciación ulterior entre “adecuación” y “apodicticidad”, especialmente cuando separa la “descripción” de la “definición exacta”, las esencias morfológicas de las esencias exactas, así como las ciencias descriptivas de las ciencias exactas.⁴⁸ Con ello Husserl está ya distinguiendo intuiciones eidéticas de distintos tipos de evidencia. Más tarde, en las *Meditaciones cartesianas*, ya claramente deja abierta la cuestión de si “la idea de perfección” que “sería la de la *evidencia adecuada* (...) por principio, no reside en el infinito”, y acude resueltamente a “otra perfección de la evidencia”, una que “posee una dignidad mayor, a saber: la de la *apodicticidad*, la cual puede eventualmente presentarse también en evidencias inadecuadas”.⁴⁹

Mi hipótesis es que las dificultades que finalmente socavan las pretensiones de *adecuación* pueden deberse al desarrollo simultáneo de la fenomenología *genética* por parte de Husserl. Probablemente las pretensiones de una *eidética* encajan mejor con un tipo “estático” de investigación fenomenológica orientada hacia una “filosofía primera” radical, que pretende brindar a todas las ciencias sus “fundamentos y principios últimos” a través del “método de la reducción fenomenológica” en su forma “más principista” (*prinzipiellsten*): el “camino cartesiano al *ego cogito*”.⁵⁰ Esta “vía” también está atada a la *reducción*

⁴⁷ Cf. *Hua XIX/2*, § 37 (Husserl, Edmund, *Investigaciones lógicas*, Madrid: Revista de Occidente, 1967, vol. II, traducido por José Gaos y Manuel García Morente; en adelante, *IL II*); *Hua III/1*, pp. 77-79, 319-332 (*Ideas I*, pp. 158-160, 420-433). Cf. mi trabajo, “Fundación de validez y crítica trascendental de la experiencia: debate de Husserl con el cartesianismo y el neo-kantismo”, en: Lerner, Rosemary R.P., (ed.), *Acta fenomenológica latinoamericana*, vol. I, Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2004, pp. 143-180.

⁴⁸ Cf. *Hua III/1* (*Ideas I*), §§ 71-75.

⁴⁹ Cf. *Hua I* (*CM*), § 6.

⁵⁰ *Hua XXXV*, p. 313.

apodíctica,⁵¹ que –en las *Conferencias de Londres*– supuestamente conduce a la primera evidencia como *adecuada*.

Ahora bien, en mi opinión, el punto de quiebre hacia la fenomenología genética –que parece coincidir con la renovación husserliana de los análisis del tiempo en los *Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein* de 1917/1918–⁵² también obliga a Husserl a reconocer que un proceso meramente *unilateral* de fundamentación entre *facta* y *eide* no corresponde en todos los casos a los fenómenos mismos. Las lecciones de Husserl de 1922/1923 inicialmente presuponen la fundación unilateral de todos los *facta* en *eide*. En efecto, según el orden “correcto” de “las razones”, la racionalidad de lo fáctico yace en el *a priori*, en los principios apodícticos de universalidad y necesidad, que le dan su fundamentación “lógica” y “científica”. Por ello, según Husserl, la “filosofía primera” precede a la “filosofía segunda” o “fenomenología empírica” que incluye a las ciencias fácticas. Pero ya desde 1908, cuando él se pregunta por la relación entre las leyes de la lógica y el orden fáctico, sostiene que dicha relación en tanto tal es “un hecho”.⁵³ Este es “el hecho irracional de la racionalidad del mundo”.⁵⁴ Por otro lado, “la constitución del mundo fáctico, y de la vida espiritual fáctica”, es calificada como un “hecho trascendental” “irracional”.⁵⁵ La propia intersubjetividad trascendental y sus fenómenos concomitantes como la muerte, el destino, la historia, su teleología, y los problemas ético-religiosos, son caracterizados como una “facticidad fortuita” “previamente dada” que sustenta la “racionalidad” de la “vida de

⁵¹ Cf. a este respecto, el examen que realiza Ullrich Melle sobre los motivos cartesianos en la filosofía de Husserl, especialmente en las lecciones de 1922/1923 sobre “Introducción a la filosofía”. (Melle, Ullrich, “Apodiktische Reduktion: Die Kritik der transzendentalen Erfahrung und die Cartesianische Idee der Philosophie”, en: *Cognition humana- Dynamik des Wissens und der Werte*, Leipzig 1996. En adelante, citado como Melle [1996]).

⁵² Cf. *Hua XXXIII*.

⁵³ Cf. *Hua VII*, p. 394.

⁵⁴ Kern, Iso, *Idee und Methode der Philosophy: Leitgedanken für eine Theorie der Vernunft*. Berlin / New York: Walter de Gruyter, 1975, p. 338.

⁵⁵ *Hua VII*, p. 365.

la razón”.⁵⁶ Husserl también se refiere a la historia como “*el gran hecho (das große Faktum) del ser absoluto*; y las cuestiones últimas, las últimas cuestiones metafísicas y teleológicas, son las mismas que las cuestiones relativas al ser absoluto de la historia”.⁵⁷ Debe quedar claro que a pesar de todas estas afirmaciones, él nunca abandona la primacía del punto de vista eidético que sustenta su proyecto y su toma de distancia principista con el naturalismo; no obstante, es indudable que reconoce que una facticidad dóxica está íntimamente entrelazada con una eidética epistémica en la fenomenología trascendental. Ahora bien, es mi opinión que, a comienzos de los años treinta, por lo menos en *un caso* específico se voltea enteramente a ojos de Husserl la primacía señalada: no podría haber *ego* eidético (pura posibilidad) si es que un *ego* empírico o fáctico *no existiese*. Como el *ego* trascendental es la fuente de todo sentido y validez de ser, esta preeminencia del *factum* sobre el *eidos* no sólo concierne al *ego* en tanto tal, sino asimismo a la totalidad de lo que es.⁵⁸

Había ya señalado que el presupuesto de la primacía de los *eide* sobre los *facta* es a ojos de Husserl concomitante a la posibilidad de evidencias adecuadas,⁵⁹ y en un inicio a la simple sinonimia entre adecuación y apodicticidad. Pero, como ya indiqué, el resultado de la fenomenología genética revela paulatinamente no sólo la curiosa co-dependencia entre los *eide* y los *facta*, sino que las *primeras evidencias* tendrán que satisfacerse meramente con el criterio de la *apodicticidad*, mas no con el de la *adecuación*. Ahora bien, desde sus lecciones de 1922/1923 sobre *Introducción a la filosofía* hasta sus *Meditaciones cartesianas*, Husserl progresivamente introduce el claro divorcio entre adecuación y apodicticidad.⁶⁰

⁵⁶ *Hua IX*, pp. 299-301 (Husserl, Edmund, *El artículo de la Encyclopaedia Britannica* [1929], México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, 1990, traducción y edición de Antonio Ziri6n Q.; en adelante, *AEB*); *Hua I*, pp. 39, 182 (*CF*, p. 51; *MC*, p. 203).

⁵⁷ *Hua VIII*, pp. 505-506.

⁵⁸ *Cf. Hua XV*, p. 385.

⁵⁹ *Hua XXXV*, p. 411.

⁶⁰ Melle sostiene que esta disociaci6n tiene lugar “por primera vez” en las lecciones de 1922/1923 (*cf. ibid.*, p. 130 y 410). Melle [1996], pp. 623-624. Sin embargo, adem6s de las distinciones introducidas en *Ideas I* de 1913 mencionadas *supra* (*cf. nota 48*), Husserl ya haba anotado la mencionada dificultad en sus lecciones de 1910/1911 (*Cf. Hua XIII*, pp. 160-169 *passim* [Husserl, Edmund, *Problemas*

Pues bien, al examinar la evidencia adecuada del *ego*, la estrategia de Husserl en sus lecciones de 1923/1924 sobre *Filosofía primera* –a diferencia de la estrategia de sus lecciones de 1922/1923–, no será la de una “crítica trascendental” para extender la validez de dicha evidencia primera a todo el dominio de la experiencia. Más bien, Husserl examina tanto la *filosofía primera* –a la luz de la pretensión que esta tiene de poder exhibir una *primera evidencia* (vale decir, un “primer principio” o “último fundamento”)–, como también el *círculo* que genera la dependencia mutua entre “filosofía primera” y “primera evidencia”. De esta dependencia surge un primer dilema que consiste en lo siguiente: (a) sólo si la *filosofía primera* en su concreción se delimita *de avance* (esto es, como una ciencia universal, etc.), se conocerán los rasgos que han de ser exigidos (*de antemano*) de su *primera evidencia*. Y sin embargo, (b) sólo una vez asegurada la *primera evidencia*, se podrá determinar la forma final de la *filosofía primera*, de acuerdo a su naturaleza. Ciertamente, tampoco podrá saberse qué exigir a la *primera evidencia* (b), si es que no se conoce aún el *ideal de ciencia* (a) al que pertenece. Pero, ¿de dónde viene el *ideal* anticipado de *filosofía* (a), si es que todavía no se posee su *primera evidencia* (b)?

5. La motivación del filósofo principiante y la “idea de la filosofía”

*Como filósofos principiantes, esto es, como voluntariamente orientados hacia la idea de una cognición universal absolutamente justificada, queremos seguir, en la generalidad más estricta deseada, los principios de la pura ‘evidencia’.*⁶¹

Husserl elige la primera alternativa. No comenzando desde una evidencia establecida teóricamente, sino desde la “situación original y única del filósofo principiante”, él enfrenta la “decisión” y asume el “riesgo” de *motivar*

fundamentales de la fenomenología, edición y traducción de César Moreno y Javier San Martín, Madrid: Alianza Editorial, 1994, pp. 96-104 *passim*; en adelante PFF]).

⁶¹ *Hua VIII*, p. 32.

voluntariamente por él mismo el “ideal de una ciencia” que “*debe ser*” de una “claridad perfecta”, esto es, trascendental “*en el contexto pleno concreto de una subjetividad actuante (leistende)*”.⁶² Ahora bien, la constitución motivada del *ideal* de una ciencia *primera, perennis*, única y universal, inspirada en el modelo cartesiano, es una irresponsabilidad ética. Por cierto, hay quienes han querido asociar dicho ideal de la *filosofía primera* con una vocación fundamentalmente epistemológica y racionalista heredada del kantismo.⁶³ Husserl expresamente niega, sin embargo, la identificación entre la *filosofía primera universal* y la mera “teoría del conocimiento”,⁶⁴ ya que, como se mencionó, la correlación entre la subjetividad y la objetividad llega mucho más lejos que el dominio meramente cognitivo.

No obstante, es cierto que Husserl mismo, en otros momentos, identifica a la filosofía primera universal con la *teoría de la ciencia universal*, o con la *teoría total de la razón* llamada a renovar el instrumental científico.⁶⁵ Una ciencia tal debe primero obtener *para sí misma* una “*fundamentación radical, universal y absoluta*”, sólo posible como subjetividad trascendental, el único dominio capaz de fundarse a sí mismo y de dar cuenta de la correlación misteriosa entre sus actos, significados y objetividades.⁶⁶ Husserl desea que la relación entre los dominios fundantes y fundados aparezca enteramente en una “*totalidad luminosa, clara y cierta*”.⁶⁷ A pesar de su aire moderno, este modelo –sostiene Husserl– nunca ha sido efectivamente realizado en la historia hasta la emergencia de la fenomenología.⁶⁸

⁶² *Ibid.*, p. 22.

⁶³ Cf. Schuhmann, Karl, “Husserl’s Concept of Philosophy”, en: *Journal of the British Society for Phenomenology*, vol. 231, no. 3, Oct. 1990, p. 279.

⁶⁴ *Hua VIII*, p. 26.

⁶⁵ Cf. *loc. cit.*, y *Hua VII*, pp. 6-7 (*FP*, p. 18).

⁶⁶ *Hua VIII*, p. 28.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 20.

⁶⁸ *Hua VII*, pp. 5-6 (*FP*, pp. 16-17).

Sin embargo, como ya sugerí, en contraste con la modernidad, parece haber dos novedades en esta “idea de la filosofía” que Husserl propone: 1. El *campo racional* involucrado es mucho más vasto que aquél de una mera cognición; y, 2. la filosofía misma aparece como una *idea límite que yace en la infinitud*.

1. En efecto, en relación a la primera novedad, Husserl dice que el “campo racional”, más allá de sus facultades *cognitivas*, abraza en su significado esencial y universal el *dominio entero* de la vida productora de sentido (en los dominios sociales, científicos y prácticos).⁶⁹ Y aunque argumenta que el *conocimiento*, en toda su extensión, es aquello que abarca la esfera total del *juicio* (creencias predicativas y ante-predicativas y sus modalidades), lo que es racional e irracional, intuitivo y no-intuitivo, también sostiene que a su lado existen otras producciones (*Leistungen*) del sujeto egológico, de naturaleza *voluntaria* y *afectiva*:

El conocimiento cubre, cuando es visto en su plena extensión, y en tanto contiene razón y sin-razón, lo no intuitivo y lo intuitivo, etc., la esfera total del juicio, lo que es predicativo y ante-predicativo, toda suerte de actos egológicos de creencia, (...) y todas las modalidades de la creencia. (...) <Sin embargo> (...) queda todavía un resto bastante nutrido de aún otros géneros de actos egológicos, tales como amar y odiar, sentir placer o rechazo, desear, anhelar, querer.

y añade que: “todas esas funciones egológicas no yacen unas al lado de las otras, sino que se atraviesan unas a otras”.⁷⁰

Por ello, lo que prevalece es la noción de una *interpenetración* esencial entre los niveles cognitivos y no cognitivos de la razón,⁷¹ incluso en aquellos casos de conocimiento *científico* en los que la razón está totalmente orientada hacia el fin del conocimiento. Sin embargo, frecuentemente se ha malinterpretado a

⁶⁹ *Hua VIII*, pp. 23, 26.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 193.

⁷¹ *Loc. cit.*

Husserl como defendiendo un racionalismo puramente intelectualista, no sólo por haber manifestado un deseo inequívoco de alcanzar la “luminosidad y la claridad” sino por argüir que “en última instancia” el *conocimiento* –“en la actitud del juicio y sus formas lógicas”– es aquello que “*garantiza* la autenticidad del valor y de la virtud de la meta alcanzada”.⁷²

Pero incluso en estos últimos pasajes Husserl subraya la interpenetración originaria entre las experiencias cognitivas, afectivas y volitivas. Este es el caso de todos los actos de valoración que tienen su fuente en experiencias volitivas y afectivas pre-predicativas (como en el puro gozo de una flor) a las cuales se añade la creencia en la existencia y propiedades de objetos percibidos y sus significados predicativos correlativos.

Con esto, emerge claramente la universalidad mediante la cual el reino del conocimiento incluye toda suerte de actividades *originadas* en una subjetividad sintiente y volitiva; admitidamente, <allí emerge> también un involucrar correlativo similar, mediante el cual la disposición valorativa (*wertende Gemüt*) y la voluntad en el esfuerzo y en la acción *alcanzan la subjetividad total* y todas sus funciones intencionales.⁷³

Sin embargo, Husserl añade que la “justificación suprema” o “la responsabilidad más alta y última corresponde, en el conocimiento que emerge de la actitud trascendental, *a las producciones volitivas y afectivas constitutivas en última instancia*”.⁷⁴ Por ende, si bien en la fenomenología trascendental el conocimiento parece tener primacía, es sólo porque el curso normal de la *ciencia* marcha de lo universal a lo particular,⁷⁵ mas no debido a una primacía en la cosa misma.

⁷² *Ibid.*, p. 25.

⁷³ *Ibid.*, pp. 193-194; *cf.* también pp. 23-25. El subrayado es mío.

⁷⁴ *Ibid.*, pp. 25 y 194. El subrayado es mío.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 26.

El segundo *círculo* concierne así a la *interpenetración* esencial de los dominios cognitivo, volitivo y afectivo en la descripción husserliana del *dominio último fundante* de la filosofía primera.

Un tercer dilema aparece cuando Husserl, estrechando su determinación de la “idea de la filosofía”, observa que *incluye y funda en última instancia a*: 1. La *teoría formal* del conocimiento o de la ciencia (la teoría formal de todas las teorías); 2. Las *teorías materiales* de las ciencias; y, 3. A estas mismas. Si la filosofía funda en última instancia (vale decir, es responsable por) todas las demás disciplinas, debe *inevitablemente fundarse a* (o ser responsable de) sí misma de un modo igualmente radical y absoluto, por lo que hay la posibilidad de caer en la paradoja de los enunciados auto-referenciales. Sin embargo, el proceder de Husserl aquí es *intuitivo, no argumentativo*, de modo tal que la última y más completa justificación emana de la *auto-responsabilidad* radical y absoluta del sujeto filosofante. Así, la filosofía enfrenta:

[...] –un círculo, de acuerdo al cual ella no es solamente responsable de todas las demás disciplinas, sino sobre todo *auto-responsable* en el sentido más radical y absoluto (...). Todo lo que ella <la filosofía> establece debe hallar posteriormente su justificación a partir de sí misma, de modo tal que se halla a sí misma en un *círculo*, pero en uno inevitable que yace en la esencia de su naturaleza (*Sache*). (...) De este modo, el pensamiento de la *responsabilidad* por esta ciencia universal gana también un significado enaltecido. La razón de ello es que todas las demás teorías obtienen de ella [abre cita] [...] una justificación última y perfecta, aunque ella misma no se halle en la cómoda posición, como las otras, de tener otra instancia más elevada a la cual acudir como un refugio. Más bien, como teoría de todas las teorías, ha regresado sobre sí misma y <está> referida a sí misma.⁷⁶

Este círculo igualmente nos plantea la naturaleza de la *primera evidencia*, la que dará lugar a un cuarto dilema, que veré en el siguiente párrafo.

⁷⁶ *Ibid.*, pp. 195-196.

2. La segunda novedad en la idea de la filosofía de Husserl es que sólo puede tratarse de una *idea-límite infinita*, ya que la realización de este *τέλος* abre horizontes nuevos e inagotables. La fenomenología trascendental es comparable al amor, en el que su realización es un *proceso infinito*, incompleto, esto es, sin fin.⁷⁷ Husserl precisa:

En la manera de la verdadera ciencia esta vía no tiene fin. Por ello la fenomenología demanda que los fenomenólogos renuncien al ideal de un sistema filosófico y que, no obstante, vivan como trabajadores más modestos en comunidad con otros en vista de una *philosophia perennis*.⁷⁸

La referencia de Husserl a la idea absoluta de una comunidad de filósofos como “omnisciente”, o a la idea de un *absoluto progreso de la cultura filosófica*, además de expresiones respecto del carácter absolutamente transparente de la idea de la filosofía, han sido también frecuentemente entendidas fuera de contexto. Husserl repetidamente subraya que se refiere a un *τέλος* de límites ideales últimos que yacen en la infinitud y guían el curso efectivo del pensamiento filosófico. Pero no son ni *hechos históricos*, ni productos de filósofos que trabajan individual o comunitariamente, ni tampoco meras diversiones filosóficas. Su “fuente” es la auto-responsabilidad absoluta, esto es, la *voluntad* por una vida filosófica, individual o mancomunada, absolutamente auto-responsable, por una intencionalidad “interpersonal” de personalidades “de un orden superior”. Husserl acota en un notable pasaje:

Desde la perspectiva de procesos y contenidos teóricos, tenemos así el progreso de una cultura filosófica o una ciencia filosófica, pero no como un hecho histórico, sino como un ideal, como una ‘filosofía auténtica’ infinitamente orientada y desarrollándose hacia la idea absoluta final de una sabiduría total y verdad total hacia este *τέλος* (...) Cuando nos percatamos que

⁷⁷ *Ibid.*, pp. 14 y 196; *Hua VII*, p. 5 (*FP*, pp. 15-16).

⁷⁸ *Hua IX*, p. 301 (*AEB*, pp. 81-82).

cada tipo de hacer, querer y sentir puede volverse un objeto de las ciencias, donde se les convierte en temas teóricos, cuando además nos percatamos que todo conocimiento teórico puede experimentar un vuelco normativo, de acuerdo al cual se convierte en una regla para una *praxis* posible, etc., entonces comprendemos que la filosofía –como ciencia universal llamada a proporcionar la fuente primordial desde donde todas las ciencias obtienen su justificación– (...) no puede ser una ocupación pasajera de la humanidad, que más bien una vida filosófica debe ser comprendida en general como una vida a partir de la auto-responsabilidad: (...) Por cierto (...) el sujeto individual es miembro de una comunidad; (...) La auto-responsabilidad de los individuos, que se conocen a sí mismos como miembros y funcionarios de la comunidad, (...) implica por tanto una responsabilidad por la comunidad misma. (...) Por otro lado, así como la comunidad no es una mera colección de individuos que se hallan unos al lado de los otros y exteriores unos a otros, sino más bien una síntesis de individuos mediante una intencionalidad interpersonal (...), entonces (...) también hay una auto-responsabilidad para una comunidad, una voluntad para la auto-responsabilidad (...) De allí resulta un horizonte de efectos personales posibles y efectos mutuos para la fundación o el mantenimiento de asociaciones sociales reales o posibles, (...) mediante las cuales pueden emerger personalidades de orden superior.⁷⁹

La naturaleza práctico-axiológica de esta idea-τέλος roza el segundo dilema anteriormente mencionado, respecto de la interpenetración circular de las dimensiones cognitivas, volitivas y afectivas de la filosofía y su primera evidencia. Sin embargo, para el “filósofo principiante” –sostiene Husserl– “*la razón cognitiva es una función de la razón práctica*” y “*el intelecto es un sirviente de la voluntad*”, aún cuando la *voluntad* cognitiva también es reconocida como teniendo en este contexto precedencia sobre otras formas de la *voluntad*.

⁷⁹ *Hua VIII*, pp. 196-198.

Pero el sirviente –aclara Husserl– lleva a cabo en sí mismo funciones voluntarias, ellas mismas orientadas hacia formaciones cognitivas que precisamente son medios necesarios para guiar la voluntad en general, para indicarle las metas y vías correctas. La voluntad de conocimiento es presupuesta por toda otra voluntad, si es que esta última ha de poseer una forma más alta de valor.⁸⁰

En esta interacción primordial entre teoría y *praxis* ni la “racionalidad” teórica es “transparente” ni tampoco es una “infinitud incondicional” –negada al entendimiento finito y reintroducida por la vía práctica, como en el caso de Kant. En efecto, el dominio de la voluntad es contingente, pues reina allí la “indeterminación”, “lo desconocido”, “el peligro”, “el error”, “el pecado”, etc. Por ende,

El proceso interminable del conocimiento es un progreso en la reducción de las barreras y peligros, pero es un progreso interminable, y el peligro permanece interminablemente en él (...) La ciencia no calcula simplemente, y menos una vez por todas, acerca de lo que debe hacer el sujeto voluntario en cada caso, como si la voluntad simplemente tuviese que decir su sí realizador al resultado del conocimiento calculado de modo unívoco y firme. Esencialmente siempre hay espacios para que actúen lo desconocido, la indeterminación, el peligro, el error, el pecado, etc.⁸¹

6. La naturaleza de la “primera evidencia”

En consecuencia, la “idea de la filosofía” representa valores de absolutez, apodicticidad y universalidad, *pero también* valores teleológicos de apertura al infinito y no-sistematización que desbordan la cognición, y de inspiración

⁸⁰ *Ibid.*, p. 201.

⁸¹ *Ibid.*, pp. 201-202.

ética, arraigada en motivaciones afectivo-volitivas (auto-responsabilidad, libertad –por ende contingencia y peligro). A continuación, Husserl emprende la tarea de determinar la naturaleza de la “primera evidencia” que garantiza el proceso de realización de dicha “idea de la filosofía”. Apoyándose en Descartes, el *comienzo* que sostiene la primera evidencia es el *ego cogito*. Husserl debe primero establecer *cómo* alcanzarlo y así *exhibir* su carácter pre-eminentes.⁸²

Sin embargo, su idea de evidencia difiere de la *clara et distincta perceptio* de Descartes; tampoco entiende la “verdad” meramente en su determinación analítica o proposicional.⁸³ En sus *Investigaciones lógicas* Husserl había definido la evidencia como la “vivencia (*Erlebnis*) de la verdad”,⁸⁴ esto es, como un *modo determinado de mentar* el objeto,⁸⁵ mediante el cual él no se halla simplemente referido intencionalmente al vacío, sino calificado estrechamente como “dado en sí mismo” (*selbstgegeben*) en una plenitud intuitiva. El predicado “evidente” refiere “noéticamente” a la vivencia misma, y “noemáticamente” a los “modos de dación” del objeto, o a sus “modalidades” (como ciertos, probables, dudosos), ocupando el “ser verdadero” un lugar preeminente. Husserl entonces se pregunta si es que hay o no manera de determinar alguna evidencia dada –de modo general, y como “eternamente válida”. Se requerirá para ello de “síntesis de plenificación” *absolutamente realizadas* entre intenciones significativo-expresivas e intenciones plenificadoras intuitivas. Así, los primeros principios (o últimos fundamentos) deberán ser correlatos de *intelecciones evidentes* y no requerir mayores justificaciones.

⁸² Cf., *Ibid.*, pp. 3-10.

⁸³ Para Husserl “p’ es pues exactamente verdadero, cuando p es el caso”, de modo que “‘verdadero’ es aquí de acuerdo a su significado no un predicado judicativo, sino un predicado fáctico (*Sachverhaltsprädikat*)”. Ströker, Elisabeth, “Husserls Evidenzprinzip, Sinn und Grenzen einer methodischen Norm der Phänomenologie als Wissenschaft”, en: *Phänomenologischen Studien* (Frankfurt am Main: 1987), pp. 11-12.

⁸⁴ *Hua XVIII*, p. /A 190/ /B 190/ (Husserl, Edmund, *Investigaciones lógicas*, Madrid: Revista de Occidente, 1967, traducción de Manuel G. Morente y José Gaos, vol. I, p. 217; en adelante, *IL I*); *XIX/2*, p. /A 594/ /B₂122/ (*IL II*, p. 445).

⁸⁵ Cf. *Hua XIX/1*, pp. /A 376/ /B₁400/ ss. (*IL II*, p. 204).

En este punto de su argumento Husserl menciona otro círculo. Conciérne la “idea de una ciencia *arqueológica*” (esto es, una ciencia de los *primeros* principios y evidencias) que se *origina* en la “idea de una ciencia *teleológica*”, esto es, en una ciencia de *metas* infinitas las cuales, empero, de antemano –a saber, desde el inicio– ya están operativas. La idea del *τέλος*, por ende, proyecta hacia atrás el concepto de fundación última, absolutamente evidente, que se halla operativo no sólo en el inicio, sino en *cada etapa* de la ciencia.

Así obtenemos la idea-guía más elevada a la que apuntan todos nuestros esfuerzos cognoscitivos. De este modo, tal como ha surgido para nosotros en motivación evidente, esta idea tiene ya todo menos el valor de una explícita representación-guía de esta ciencia de lo primordial y a partir de lo primordial. En otras palabras, no nos hallamos todavía aquí en el comienzo disponiendo de un modelo de filosofía primordial claro y distinto, sino sólo de pensamientos-guía metódicos, formales y universales: que bajo este título es necesaria una ciencia mediante la cual se pueda investigar sistemáticamente, como una ‘arqueología’ a ser denominada verdadera, lo cual implica en sí mismo el origen último y todos los orígenes del ser y la verdad, y pueda por consiguiente enseñarnos cómo, a partir de esta fuente primordial, todas las creencias y valideces de cualquier conocimiento pueden llevarse a su forma racional más elevada y última, aquella de la fundación (*Fundamentierung*) absoluta y la justificación absoluta, a la última clarificación pensable del sentido y la ejecución de su legitimidad (...).⁸⁶

Sólo el “yo pienso” puede funcionar como “primera evidencia” o αρχή. “Debe consistir” –opina Husserl– en una justificación racional absolutamente “acabada”, definitivamente válida, *apodíctica*, “tal que, una vez ya realizada, uno pueda dejarla de lado de una vez por todas”.⁸⁷ En efecto, su *auto-dación*, reconocible en una auto-reflexión evidente, es el estadio de perfección más

⁸⁶ *Hua VIII*, pp. 29-30.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 30.

alto, *pleno* y *óptimo*: aquel de la “adecuación”. Nuevamente la sombra de un *regressus* inquieta a Husserl y a su “ideal de evidencia”,⁸⁸ pues añade que la “evidencia adecuada” puede no ser sino una “idea aproximativa”, *de facto* fuera de nuestro alcance.⁸⁹ Sin embargo sostiene que este tipo de evidencia “debe ser posible”, y que debe ser llevada a cabo “tan lejos como pueda esperarse de ella”. Los ejemplos de “evidencias adecuadas” que Husserl menciona en sus lecciones de 1923/1924 son extraídos de las matemáticas, tal como $2 < 3$. En un texto presumiblemente escrito en 1923, Husserl también hace uso de “adecuación” como aplicable a las entidades matemáticas: “Las ideas pueden ser constituidas *adecuadamente*, de modo tal que sean *perfectamente* dadas en una constitución cerrada (auto-dación primordial); este es el caso de los *objetos ideales de las matemáticas*”.⁹⁰ Ahora bien, a la luz de la noción de evidencia “adecuada” que maneja desde las *Investigaciones lógicas* (*cf.*, nota 47 *supra*), referidos a la dación plena de los contenidos primarios *inmanentes* al acto, este tipo de ejemplo matemático resulta contraproducente, pues las entidades matemáticas son tan “trascendentes” como los objetos empíricos mismos, o incluso más. No son pues estrictamente evidencias “adecuadas”, aunque sí apodícticas.⁹¹ Es mi opinión que posiblemente estas incongruencias llevan finalmente a Husserl a disociar ambas nociones: la de adecuación y la de apodicticidad.

Así, en las lecciones de 1923/1924 Husserl “(...) caracteriza a esta propiedad de la evidencia adecuada como *apodicticidad*. Es manifiesto –añade– que, por el contrario, toda *evidencia apodíctica es adecuada*”,⁹² por lo cual la “primera evidencia” es innegable, esto es, su no-ser es impensable.

Sin embargo Husserl confronta genuinos dilemas en el cumplimiento efectivo de estas pretensiones. El *quid* de los mismos es que la “primera evidencia” como fuente unitaria de una justificación absoluta y autárquica es ella misma

⁸⁸ *Cf.* *Hua III/1 (Ideas I)*, § 74, y el concepto de “idea en sentido kantiano”.

⁸⁹ *Hua VIII*, pp. 33-34.

⁹⁰ *Ibid.*, Apéndice XXXI, p. 496.

⁹¹ *Ibid.*, p. 36.

⁹² *Ibid.*, p. 35.

una presuposición que carece de presuposiciones “dadas desde afuera”. Así, siguiendo a Descartes, concibe inicialmente al método como eliminando toda convicción previa.⁹³ Pero, ¿cómo puede esta demanda evitar caer víctima de la mencionada paradoja de los enunciados auto-referenciales? Ya mencioné que el proceder de Husserl no es argumentativo, sino intuitivo. Aquí, empero, evade la paradoja argumentando que *sí existe algún tipo de presupuesto*: aquél que el filósofo admite *como un motivo*, salvaguardando con ello la demanda de que nada sea dado “desde *afuera*”,⁹⁴ pues es un presupuesto que el filósofo se da a sí mismo. En añadidura, a pesar de haber sostenido que “toda evidencia apodíctica es adecuada” y haber planteado al “yo pienso” como la “primera evidencia”, Husserl vuelve aquí a dudar respecto del carácter adecuado de la base trascendental del “yo soy”, sospecha que ya había expresado en las lecciones del año anterior.

En sus lecciones de 1923/1924 Husserl finalmente fracasa en su intento de justificar la supuesta evidencia *adecuada* del “yo soy”. Sólo propone dos posibilidades para la génesis del inicio: (a) El “yo” ya es conocido, alcanzable de antemano; y si su experiencia carece de una “evidencia adecuada”, siempre es intercambiable con una adecuada. No examina más esta alternativa. Y, (b) que nos dejemos guiar por la idea de una ciencia de justificación absoluta, por la cual el “yo” como el “filósofo principiante” es el portador de contenidos inmediatos de conocimiento –“yo soy” y “el mundo es”– a ser primero rechazados y luego reactivados exclusivamente como *valideces de su experiencia*: como certezas apodícticas. Su examen lleva a la subjetividad trascendental como su *sola fuente*.⁹⁵ Sin embargo, no se ve por qué la evidencia del “yo soy” debiera prevalecer, ya que cada “yo soy” está en verdad “confinado” en la evidencia de que “el mundo es”. Sin embargo el “yo soy” no es una mera “instanciación” contingente de que “el mundo es”, *puesto que la evidencia de este último es inacabada e inadecuada* mientras que la del primero podría ser pensada más

⁹³ *Ibid.*, p. 23.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 39.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 40.

bien como el verdadero “principio de todos los principios” y la “primera proposición de toda filosofía verdadera”.⁹⁶

Sólo en una de las últimas lecciones de 1923/1924 Husserl finalmente admite el carácter “inadecuado” del “yo” al aseverar que “mi vida *en sí misma* (...) es una idea-límite que yace en la eterna distancia, encerrando nuevamente dentro de sí misma una infinidad de configuraciones-límite y de puntos distantes infinitos”.⁹⁷ Un año más tarde (1924/1925), él ya separa claramente “adecuación” y “apodicticidad”, sugiriendo la posibilidad de algún tipo de apodicticidad *no-adecuada* que él mismo, en aquel momento, todavía no comprende. Se pregunta, en efecto:

¿Acaso no debo considerar ningún conocimiento como absolutamente justificado si <no> tiene o <no ha> alcanzado el fin de la adecuación? ¿O acaso debo también admitir (contenidos de) conocimiento, procesos de conocimiento con ciertas producciones metódicas, tales que el progreso en su *método* y producciones se da por medio de principios (*Prinzipien*) apodícticos y adecuados, y así alcanzo precisamente en las correspondientes esferas del conocimiento –si bien no una adecuación efectiva (*wirkliche*)– por lo menos una *aproximación* a la meta: la meta de un polo ideal–? Quizás en tales cosas, bajo el título de ciencias empíricas, yazca también un tipo de apodicticidad, que por el momento todavía no logro captar.⁹⁸

Y sin embargo, en un texto datado por Rudolf Boehm en 1925,⁹⁹ ambos términos todavía aparecen como equivalentes. Mientras que niega apodicticidad o adecuación a lo que aparece (*das Erscheinende*) –dado a través de múltiples escorzos– todavía sostiene la adecuación de auto-daciones no mediadas del yo, del “aparecer de” (*Erscheinung von*), y del “objeto (reducido) percibido como

⁹⁶ *Ibid.*, pp. 41-42.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 162.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 311.

⁹⁹ *Ibid.*, Apéndice XXVIII, pp. 465-472.

tal” o del “objeto que aparece”. Obviamente Husserl aquí está nuevamente determinando los principios programáticos de su “primera evidencia”. Mas en el Apéndice XXIX de sus lecciones de *Filosofía primera* (parcialmente titulado “dificultades del principio”)¹⁰⁰ él restringe el alcance de la adecuación: no alcanza la “infinitud de mi vida (concreta)”, aunque sí concierne nuestros *presentes-vivientes*, fluyentes, subjetivos plenificados (reducidos). No es posible variación modal alguna de su certeza. Y “luego se probará” –dice– la apodicticidad de la “aprehensión del *presente de los presentes fluyentes*” (esto es, del “presente fluyente en un sentido *secundario*”) –“en el que el flujo de los presentes se establece”.¹⁰¹ La *fuerza* de toda otra apodicticidad es esta *originalidad primordial* (*Ur-originalität*) de lo inmanente en general. Dentro de estas restricciones, Husserl extiende el alcance de su primera evidencia un poco más lejos. No solamente está dada adecuadamente la “*posición de ser*” (*Seinsetzung*) del yo actual, sino también los *horizontes pasados y futuros* pertenecientes al presente, en su *forma general* o *estructura*, esto es, los hechos intachables de que “podemos” reavivar el pasado en un cierto orden, que no podemos anular un evento pasado, que los eventos futuros pertenecen a todos los presentes; y que un contenido pertenece a toda forma. Los contenidos mismos son sólo “ideas-límite” (*Limes-Ideen*), aunque “una idea en un contexto adecuado y apodíctico”.¹⁰² Husserl ya había sostenido en *Ideas I* que el *flujo de las experiencias vividas* (*Erlebnisstrom*) en general, y cada vivencia singular y concreta, es –en relación a sus *contenidos*– sólo *dada* como una *idea en sentido kantiano*, y que “la determinación adecuada de su contenido”, es “inasequible”.¹⁰³ Aquí, por ende, sólo se dice que están dados adecuadamente los horizontes *formales* o *estructurales* (temporales) eidéticos del yo, así como el yo mismo en su “posición de ser” (*Seinsetzung*). La adecuación así sólo concierne un *núcleo* de experiencia trascendental, ella misma asechada de múltiples dilemas.

¹⁰⁰ *Ibid.*, pp. 472-479 (1923).

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 468.

¹⁰² *Loc. cit.*

¹⁰³ *Hua III/1*, pp. 186 (*Ideas I*, pp. 275-276).

Por ende, ¿cómo es posible el auto-conocimiento como una “adquisición permanente”, “más allá de la vivencia –del momento fugaz?” “¿Cómo es que trasciende a este último? (...) ¿Cómo adquirimos un *conocimiento permanente* (...), cómo es posible una *adquisición cognitiva permanente*, y qué es eso en general, esta ‘adquisición permanente’ (...)?”¹⁰⁴ ¿Cómo es posible la “validez absolutamente última del conocimiento de la experiencia egológica?”¹⁰⁵ La “validez última” (*Endgültigkeit*) emergerá así como una *Idea*.¹⁰⁶

Los textos de 1923/1924 revelan dos puntos: *a*) Desde el desarrollo husserliano de la intencionalidad de horizonte, la inmanencia fenomenológica no puede simplemente ser identificada con la evidencia *adecuada*, ni puramente ser opuesta a la evidencia *inadecuada*; y, *b*) este resultado determina las propias tensiones al interior de la descripción husserliana de la primera evidencia, consecuencia de lo cual será el divorcio final entre las nociones de apodicticidad y de adecuación.

7. Descubriendo la raigambre irracional de la razón

Los dilemas enfrentados por el “filósofo principiante” motivados por el ideal de una “filosofía primera” fundada en “evidencias primeras” inmovibles son pues: el perspectivismo, la unilateralidad, la no-adequación, la infinita apertura de horizontes, la afectividad irracional que alimenta en secreto a la voluntad cognitiva, la contingencia, el peligro, el error, lo desconocido, la indeterminación, la libertad, y así sucesivamente.

Las dudas que asaltan a Husserl aún antes de *Ideas I* en relación a la “evidencia adecuada” se ven sometidas a una reflexión crítica más profunda desde las lecciones sobre *Filosofía primera*. Luego, en *Lógica formal y trascendental* (1929) Husserl admite el carácter insuficiente de su previa crítica de las

¹⁰⁴ *Hua VIII*, p. 475.

¹⁰⁵ Cf. *Ibid.*, Apéndice XXXI, pp. 482-497.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 486.

evidencias, y su ceguera respecto de la primera de todas las “críticas del conocimiento” –aquella del conocimiento fenomenológico mismo: “*La crítica del conocimiento primera en sí*, en la que arraigan todas las demás, es la auto-crítica trascendental *del conocimiento fenomenológico mismo*”, y añade:

Muy tarde llegué a reconocer que toda crítica de las evidencias, particularmente de las evidencias judicativas (con mayor precisión; las de la actividad categorial) no sólo tiene que efectuarse en el marco de la fenomenología, como es obvio en las presentes exposiciones, sino que toda ella remite a una *crítica última* en forma de una *crítica de aquellas evidencias que efectúa directamente la fenomenología en su primer nivel, aún ingenuo*.¹⁰⁷

Asimismo, en una pequeña nota a pie de página acota: “En una lección de cuatro horas, durante el invierno de 1922-1923, traté de realizar efectivamente esta crítica última; el correspondiente escrito fue puesto a la disposición de mis jóvenes amigos”.¹⁰⁸ Esta “crítica” concernía especialmente el problema de la “evidencia adecuada”.

Husserl prácticamente abandona la noción de “evidencia adecuada” en sus *Meditaciones cartesianas* de 1931, y la substituye por la de “evidencia apodictica”. Sin embargo, nunca abandona la convicción de que realmente ha descubierto un *a priori* estructural en la experiencia trascendental, ni su concepción de la apodicticidad del *ego* como el suelo absoluto de toda dación de sentido y validez. Como señala Elisabeth Ströker, más que ofrecer intelecciones inmutables, el principio husserliano de la evidencia es una instancia crítica que apunta a la apertura del cuestionamiento, a ampliaciones, correcciones, y diferentes determinaciones con respecto al conocimiento de las objetividades y de los actos mismos. Asimismo, el “fundamento último” verdadero que sustenta

¹⁰⁷ *Hua XVII*, pp. 294-295 (*LFT*, pp. 352-353).

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 295 (*ibid.*, p. 353).

inevitablemente la “primera evidencia”, no es principalmente *cognitivo* y auto-transparente, sino *ético*.¹⁰⁹

Husserl puede haber temido que su descubrimiento de la raigambre fáctico-irracional de la razón mediante sus análisis intencionales pudiese ser explotado en sus consecuencias naturalistas y escépticas. Su mérito puede haber sido aquél de descubrir simultáneamente “vías” para impedir tales consecuencias. En este sentido, las valideces de una “filosofía como ciencia rigurosa” deben entenderse como conquistas parciales, relativas, provisionales, en un proceso que se espera continúe. Es una ciencia de la “última fundación”, vale decir, una ciencia que emerge a partir de una “última auto-responsabilidad”.¹¹⁰

¹⁰⁹ En otra ocasión he examinado la *naturaleza ética* de la reducción trascendental (no la “reducción ética” de Husserl). Cf. Rizo-Patrón de Lerner, Rosemary, “La dimensión ética de la reducción trascendental de Husserl”, en: Miguel Giusti (editor), *La filosofía del siglo XX: balance y perspectivas* (Lima: 2000), pp. 343-354.

¹¹⁰ *Hua V*, p. 139 (*Ideas I*, p. 466).

DEL FORMALISMO OBJETIVO
AL INTUICIONISMO SUBJETIVO

CAPÍTULO IV

“EL HOMBRE –Y NO DIOS– ‘ARITMETIZA’”

Si tuviésemos representaciones (Vorstellungen) auténticas de todos los números, como tenemos de aquellos al inicio de la serie numérica, no existiría la aritmética, pues sería completamente superflua.¹

1. Una ambigüedad inicial

El proyecto fundacional de Husserl desde la *Filosofía de la aritmética* hasta *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* se ha caracterizado por una ambigüedad en relación al valor, lugar y papel jugado en él por representaciones intuitivas, de un lado, y conceptos simbólicos, del otro. Además, ha trazado una clara diferencia entre el pensamiento filosófico (esto es, “lógico”) y el arte o técnica del cálculo. En efecto, el pensamiento filosófico (conceptual) es primariamente auténtico (intuitivo) y sólo secundariamente inauténtico (simbólico) y, a pesar del carácter fundacional de su intuitividad en relación a toda forma de proceder calculante, ella es empero limitada en su capacidad representativa. Los signos de las “técnicas calculatorias” remplazan por ende ambos tipos de representaciones conceptuales (auténticas e inauténticas), permitiendo al entendimiento superar sus limitaciones operativas y extender sus posibilidades a construcciones abiertas–infinitas–.

Por ende la fenomenología de Husserl oscila desde su inicio entre una valoración positiva del cálculo técnico para superar la limitada capacidad de los seres humanos y una denuncia de la ceguera que su extraordinario desarrollo

¹ *Hua XII*, p. 190.

ha causado en los últimos siglos respecto de la verdadera naturaleza del pensamiento científico y filosófico como λόγος. Asimismo, en relación con la intuición, oscila entre una valoración positiva del carácter fundacional y auténtico de las representaciones intuitivas básicas y la observación de su radical finitud. Exploraré a continuación algunos rasgos de estas oscilaciones.

2. Del mundo finito al universo infinito

La *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, de 1936, toma una clara posición respecto de la “caracterización conjunta del racionalismo fisicalista moderno”¹ que ha olvidado su fundamento de sentido en el mundo de la vida.² Allí Husserl sostiene que la concepción galileana de la naturaleza como universo matemático está al origen de una nueva idea de la universalidad de la ciencia, una ciencia matemática natural sin precedentes, desconocida por los antiguos.³ Más allá de la geometría euclidiana y su “idea de una teoría deductiva, sistemáticamente unitaria” –todavía dentro de las fronteras de una silogística aristotélica que descansa “en conceptos y principios fundamentales ‘axiomáticos’” o en verdades “incondicionada(s) mediata e inmediatamente evidentes”⁴ – una nueva infinitud ideal matemática surge de una abstracción formalizante, que empieza con la aritmetización de la geometría, y la extensión de sus posibilidades con la introducción del álgebra.⁵ El resultado de la introducción del álgebra, la geometría analítica y la matemática de los continuos es una nueva ciencia *natural*, seguida y retomada por un racionalismo matemático. Un mundo en sí mismo, *infinito* e ideal, parece

¹ *Hua VI*, p. 66 (Husserl, Edmund, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, traducción de Julia V. Iribarne, p. 108; en adelante, *Crisis*).

² Cf. *Ibid.*, p. 48 (*ibid.*, p. 91) *passim*.

³ *Ibid.*, p. 18 ss. (*ibid.*, p. 62 ss).

⁴ *Ibid.*, pp. 18-19 (*ibid.*, pp. 63-64).

⁵ *Ibid.*, pp. 43-44 (*ibid.*, pp. 86-88).

por fin asequible al conocimiento humano. Los datos empíricos *intuitivos* y la inducción proveen sólo “el suelo para un método matemático idealizante, para encontrar leyes exactas del mundo”,⁶ mientras que la nueva matemática *formalizada* provee la idea de una “omnisciencia” (*Allwissenheit*) “idealmente consumada”.⁷ El naturalismo mediante el cual todo el universo debe pensarse en términos de la naturaleza física o su *análogo* es una consecuencia de ello. La humanidad asegura su dominio sobre el mundo circundante –físico, psico-físico, y aún cultural– viviendo en la “certeza dichosa” de poseer “un método infalible de ampliación de conocimiento, en el que el todo de lo existente debiera ser conocido real-efectivamente en su pleno ‘ser-en-sí,’ en progreso infinito”.⁸

La paradoja resultante es que el naturalismo –habiendo supuestamente destruido la teología y la metafísica como desvaríos de mentes enfebrecidas– expresa *in extremis* el punto de vista “teológico” de que el conocimiento de las matemáticas nos otorga una visión “absoluta” de las leyes del universo y sus determinaciones. Galileo, en *Il Saggiatore* (1623, § 48), y en sus *Discorsi* (1638) introdujo la concepción –luego retomada y fundada filosóficamente por Descartes– según la cual, *en primer lugar*, el “libro del universo” ha sido escrito en lenguaje matemático, *sub specie aeternitatis*, y que, una vez aprendido, le permite a los seres humanos contemplarlo como Dios mismo lo hace. En efecto, él afirma:

La filosofía está escrita en ese grandioso libro que está continuamente abierto ante nuestros ojos (lo llamo universo). Pero no se puede descifrar si antes no se comprende el lenguaje y se conocen los caracteres en que está escrito. Está escrito en lenguaje matemático, siendo sus caracteres triángulos, círculos y figuras geométricas. Sin estos medios es humanamente imposible

⁶ *Ibid.*, p. 295 (Husserl, Edmund, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Barcelona: Editorial Crítica, 1991, traducción de Jacobo Muñoz y Salvador Mas, p. 303; en adelante, *Crisis-Anexos*).

⁷ *Ibid.*, p. 66 (*Crisis*, p. 108).

⁸ *Ibid.*, p. 67 (*ibid.*, p. 109).

comprender una palabra; sin ellos, deambulamos vanamente por un oscuro laberinto.⁹

En segundo lugar, según esa nueva concepción, las matemáticas son el único paradigma científico que ha de ser imitado por la filosofía. Un par de siglos después el matemático y científico alemán Johann Carl Friedrich Gauß (1777-1855) –no un religioso conservador sino más bien un partidario del empirismo científico– perpetúa el punto de vista galileano con el *dictum* “ὁ θεὸς ἀριθμητίζει”.¹⁰ En su *Was sind and was sollen die Zahlen?*, Dedekind, uno de los antiguos alumnos de Gauß, parafrasea el *dictum* de Gauß con una expresión similar, aunque no idéntica, “ἀεὶ ὁ ἄνθρωπος ἀριθμητίζει”.¹¹ Husserl rechaza esta versión en una nota al inicio de la segunda parte de su *Filosofía de la aritmética*,¹² pues aunque la idea de un Dios aritmético allí se ve remplazada por la de un ser humano aritmético, se preserva la idea de un ordenamiento aritmético *eterno* del universo.

Husserl menciona a Gauß nuevamente en uno de los textos complementarios de la *Crisis* de 1936, destinado a reemplazar el comienzo del § 60,¹³ donde este paradigma –y el concepto moderno matematizante del universo explicable sobre la base de aritmética– es fuertemente criticado. La teoría aritmética aquí aludida no es aquella por la que los conceptos se refieren a números cardinales y conjuntos (*Menge*) construidos simbólicamente como series ilimitadas, sino aquella de números lógicos conceptuales concebidos en su generalidad incondicional y construidos sistemáticamente siguiendo un método conceptual

⁹ Galilei, Galileo, *Il Saggiatore*, § 6, citado por la “Introducción” de Carlos Solís, en: Galileo Galilei, *Consideraciones y demostraciones matemáticas sobre dos nuevas ciencias*, Madrid: Editora Nacional, 1976, p. 29.

¹⁰ *Hua XII*, p. 192.

¹¹ *Loc. cit.* Con respecto a la influencia de Weierstraß, Cantor y Dedekind en la concepción y desarrollos tempranos de la aritmética y el análisis por parte de Husserl, cf. Strohmeyer, Ingeborg, “Introducción de la editora”, en: *Hua XXI*, p. xiv.

¹² *Hua XII*, p. 192.

¹³ *Hua XXIX*, pp. 203-207.

para la construcción continua de más números.¹⁴ Así, la *aritmética* deviene para Husserl el prototipo de toda ciencia moderna, incluyendo la geometría y la física: “El *mos geometricus* es ... en verdad *mos arithmeticus*”. Husserl continúa:

La física alcanza su ‘dominio’ en la medida en que hipotéticamente presupone un *analogon* de la cerrada infinitud de la serie numérica– aunque pueda faltar aquí la evidencia constructiva por medio de la cual el dominio *a priori* es pre-dado como pasible de ser construido.¹⁵

Indirectamente, “bajo la hipótesis de poder construir una matematización gradual de la naturaleza”,¹⁶ los físicos modernos y filósofos racionalistas sostienen que la totalidad de los cuerpos físicos es alcanzable sistemática y directamente (pasible de ser construida conceptualmente) desde sus ámbitos ya asegurados (“*fertige*”), hasta una infinitud pre-dada como horizonte de construcciones adicionales posibles.

La concepción de Gauß –inspirada por el racionalismo fiscalista moderno– es errada, según Husserl. El universo no puede jamás tener un horizonte lógicamente determinable (*logifizierbaren*) “en una lógica que es logística”. Así como cualquiera puede empezar con números alcanzados individualmente con lo que puede ser conducido a todos los demás números pensables –evidentes para todos– cada uno puede *idealiter* extender la evidencia de su propia experiencia del universo *in infinitum*. Por ende, cada uno se concibe a sí mismo como un Dios hecho finito, y concibe a Dios como un individuo hecho infinito, con lo que uno puede expandir su percepción finita limitada al infinito.¹⁷ Esta concepción ha dominado al mundo occidental por trescientos

¹⁴ Cf. *Ibid.*, p. 204.

¹⁵ *Ibid.*, pp. 204-205.

¹⁶ *Ibid.*, p. 205.

¹⁷ *Ibid.*, pp. 205-206.

años, sin embargo no se ha explicado *cómo* es teóricamente *construible* en una experiencia humana (trascendental).

Husserl ya manifiesta sus reparos respecto de la incomprensión histórica de la naturaleza de la aritmética en su *Filosofía de la aritmética* de 1891. Con el objeto de explicarla en términos de *experiencia* humana, propone reemplazar las frases de Gauß y Dedekind: “Yo simplemente diría: ‘El ser humano aritmetiza.’” Pero es importante entender por qué dice esto.

3. Comprensión filosófica y dominio de técnicas

A pesar de estar familiarizado con el análisis y haber trabajado con el “cálculo de variaciones” para su tesis doctoral, Husserl sorprendentemente se alía con la concepción de Weierstrass según la cual la aritmética, con su “concepto de número entero” básico,¹⁸ parece ofrecer la posibilidad de una fundación unitaria de las matemáticas como un todo. Él seriamente cree que el gran desarrollo de las *técnicas* operatorias matemáticas durante los siglos XVIII y XIX no ha traído con él igual desarrollo de la *filosofía* de las matemáticas,¹⁹ a saber, que aquellas técnicas “providenciales”²⁰ no son el modo de alcanzar una comprensión filosófica de su naturaleza esencial. En su reseña ulterior del libro de Schröder, *Vorlesungen über die Algebra der Logik (Exakte Logik)*, Husserl denuncia el intento de sustituir el dominio estrecho de la “deducción lógica pura”, perteneciente a la antigua “lógica de contenidos” (*Inhaltslogik*) con las “técnicas” inferenciales del cálculo lógico que prevalecen en la nueva “lógica de clases” o “extensional” (*Umfangslogik*).²¹ En efecto, Husserl distingue claramente las técnicas calculatorias del *logos* propio del *pensamiento*

¹⁸ *Hua XII*, pp. 289-338.

¹⁹ *Ibid.*, p. 7.

²⁰ *Hua VI*, p. 46 (*Crisis*, 89).

²¹ *Cf. Hua XXII*, pp. 3-43.

científico-filosófico, y reafirma su preocupación por la falta de claridad filosófica sobre los fundamentos de las matemáticas. Afirma en consecuencia que:

La aritmética general, la más altamente desarrollada de las disciplinas calculantes (...), florece en adelante y hacia arriba aún cuando los más dotados de sus representantes están, y siempre han estado, muy distantes de una captación más profunda de sus principios fundamentales. ...Esto también vale para el cálculo lógico.²²

Así, la comprensión de la naturaleza esencial de la matemática comenzando con la aritmética es una tarea *filosófica*; dicha tarea, la de una *fundación filosófica* de la aritmética, y mediante ella, de la matemática en general, consiste pues en explicar la naturaleza *lógica* de sus conceptos. Pero –como Husserl mismo afirma en su “Sobre el concepto del número” de 1887– la *lógica* se comprende, según una de las principales tendencias de su tiempo, ora como una tecnología o *ars* de juzgar correctamente; ora como ella misma fundada en una “nueva psicología”, la cual a su vez debe estar a cargo de plantear la cuestión del *origen intuitivo* (psicológico, “auténtico”) y el carácter fenomenal de las *representaciones primitivas* de las matemáticas y otras disciplinas afines –tales como las representaciones primitivas de tiempo, espacio, número, etc. Sólo sobre esta base psicológica –por la cual el terreno propiamente aritmético es abandonado y en cierto sentido desnaturalizado– se puede plantear apropiadamente la cuestión de la *naturaleza lógica* de los *conceptos* simbólicos (“inauténticos”) de la aritmética y de la matemática en general.²³

Husserl empieza pues siguiendo los pasos de Brentano al rechazar los procedimientos fundacionales puramente analíticos en matemáticas como los de Helmholtz o Riemann.²⁴ Ahora bien, él cree tener razones consistentes que explican por qué las investigaciones sobre el origen *lógico* de los métodos

²² *Ibid.*, p. 22.

²³ Desanti, Jean-Toussaint, “Postface” en *Frege-Husserl Correspondance*, Mauvezin: T.E.R., 1987, p. 69.

²⁴ *Hua XII*, pp. 290-293.

simbólicos (*inauténticos*) deben *suced*er a los *psicológicos* e intuitivos. Estos últimos tienen que ver por un lado con el hecho esencial de la constitución finita, temporal de las facultades cognitivas humanas, y, por el otro, con la extensión y carácter “portentoso” de las posibilidades que acarrea la formalización del pensamiento aritmético:

Una extensión simbólica de la construcción substancialmente finita de grupos, es, según Husserl, necesaria puesto que somos seres *finitos* y *temporales*. Un ser eterno e infinito no calcula. *La infinitud de las matemáticas* sería pues concebida como una forma peculiar de finitud. Un infinito *actual* sería de entrada absurdo.²⁵

Husserl sostiene *mutatis mutandis* las mismas ideas hasta el final de su vida. Así, en la *Crisis* afirma:

Aquí, ahora, hay que tomar en consideración la violenta (...) repercusión de las *notaciones algebraicas* y *modos de pensar*, los que en la Modernidad se expandieron desde *Vieta* y también desde Galileo. (...) eso significa una ampliación enorme de las posibilidades del pensamiento aritmético transmitido en las antiguas formas primitivas. (...) y estas se formalizan algebraicamente ahora completamente con intención metódica. De este modo crece una ‘*aritmización de la geometría*’ (...) del ámbito todo de las formas puras (...). Ellas son pensadas ideal y exactamente como mensurables (...).²⁶

Sin embargo, la matematización de la ciencia natural en la *Crisis* de Husserl tiene una contraparte: también nos enfrenta a un “vaciamiento de su sentido” a través de la “tecnificación”. Ya antes de Galileo –desde Vieta en adelante– este vaciamiento de sentido comienza con la “aritmización” de la geometría. Primero, ocurre una “liberación” del pensamiento aritmético “de toda

²⁵ Eley, Lothar, “Introducción del editor”, en: *ibid.*, pp. xiii-xiv.

²⁶ *Hua VI*, pp. 43-44 (*Crisis*, p. 87).

realidad intuitiva”, pasando a ser “un pensamiento sobre números en general, relaciones entre números, leyes numéricas (...) *a priori*”,²⁷ etc. Pero esta aritmetización a su vez se somete a una nueva abstracción que tiene la naturaleza de una “formalización” completamente universal que “mejora” y “amplía” “la doctrina algebraica de los números y de las magnitudes para un *análisis puramente formal*, ‘doctrina de la multiplicidad,’ ‘lógica’”,²⁸ cuyo alcance primero apareció en la idea leibniziana de una *mathesis universalis*. Así, la aritmética desde los tiempos modernos gradualmente se fue convirtiendo en una *técnica* calculatoria:

Se opera con letras, con signos de enlace y de relación (+, x, =, etc.) según *reglas de juego* de su orden conjunto, de hecho, en lo esencial, de un modo no diferente del juego de cartas o de ajedrez. Aquí está desconectado el pensamiento *originario* que da sentido propio a este procedimiento técnico y verdad a los resultados obtenidos según las reglas (aunque sea la ‘verdad formal’ característica de la *mathesis universalis*).²⁹

Como consecuencia de ello también se drena el sentido de todos los dominios de las matemáticas y de la ciencia natural. Los métodos experimentales de la ciencia se “mecanizan”. La complicidad íntima y el “juego interactivo” entre la ciencia natural y la *τέχνη* dan lugar a la “física experimental y (...) física-matemática”.³⁰ La estrategia de la *Crisis*—no muy distante en su meta que aquella de la *Filosofía de la aritmética*— es comprender (y así “recuperar”) el olvidado fundamento de sentido de esta ciencia natural matematizada.³¹ En ese sentido, Galileo es un “genio descubridor y encubridor” (*entdeckender*

²⁷ *Ibid.*, p. 43 (*ibid.*, p. 87).

²⁸ *Ibid.*, p. 45 (*ibid.*, p. 88).

²⁹ *Ibid.*, p. 46 (*ibid.*, p. 89).

³⁰ *Ibid.*, p. 48 (*ibid.*, p. 91).

³¹ *Loc. cit.*, ss. (*loc. cit.*, ss).

und verdeckender Genius),³² que revela al universo bajo la luz de la verdadera “ley de la legaliformidad exacta” (idealizada y matematizada) mientras que al mismo tiempo oculta el sentido de la matematización. Husserl aquí exige al científico:

preguntar retrospectivamente por el *sentido originario* de todas sus configuraciones de sentido y sus métodos, (...) por el *sentido originariamente instituido, histórico*, preferentemente por el sentido de todo lo allí asumido sin examinar y similares de todas las *herencias de sentido* posteriores.³³

Vemos pues que son dos exigencias antitéticas que Husserl se plantea simultánea, pero complementariamente, y esto es lo propio de su aproximación fenomenológica intencional: *a*) la de buscar por un lado una fundación filosófica en la experiencia *intuitiva* dadora de sentido que se halla enraizada en el *mundo de la vida*, a pesar de su finitud radical; y, *b*) la de superar dicha experiencia finita intuitiva, mundano-vital, para dar cuenta del dominio universal de la *mathesis universalis*, pasible de ser construido primero algebraicamente y luego a través de una formalización sofisticada de la aritmética en un proceso inacabado, a costas del vaciamiento de su fundamento de sentido. La primera exigencia se lleva a cabo a través de un movimiento reflexivo hacia el sujeto experimentante, guiado por el *pathos* ético-cognitivo de la autorresponsabilidad; la segunda se expresa en un movimiento orientado objetivamente, alejándose del sujeto, pero igualmente impulsado por la responsabilidad de superar y suplir la finitud de las capacidades humanas a través de herramientas poderosas formales. Ambas exigencias son necesarias, ninguna es completa sin la otra, y ambas descansan en y están motivadas por la *responsabilidad* por parte del sujeto de “hacerse totalmente cargo” de sus producciones humanas dotadas de sentido y validez, teóricas y prácticas, en lugar de enrostrárselas a un *deus ex machina*.

³² *Ibid.*, p. 53 (*ibid.*, p. 95).

³³ *Ibid.*, p. 57 (*ibid.*, p. 99).

4. Fundación intuitiva y fundación simbólica

En la *Filosofía de la aritmética* la primera exigencia es dar cuenta de la realización, o el origen, de la aritmética en actos intuitivos, subjetivos, cognitivos y concretos. El concepto husserliano de intencionalidad todavía no se ha desarrollado, y el de Brentano ni es mencionado, aunque su punto de partida sea una distinción del maestro entre representaciones “auténticas” o “propias” (intuitivas o “plenas”) e “inauténticas” o “impropias” (simbólicas o “vacías”). Inicialmente, el concepto de intuición (o representaciones auténticas) de Husserl parece muy limitado, confinado en los límites de un cierto “inmanentismo” o “fenomenalismo” heredado del propio Brentano. La evolución del concepto husserliano de intuición durante la década que sucede a la publicación de la *Filosofía de la aritmética* es relevante, puesto que el alcance de este concepto se amplía considerablemente con la inclusión de la “idealidad”, sin abandonar jamás su terreno “finito”. No obstante, pienso que ya en la *Filosofía de la aritmética* el concepto husserliano de intuición muestra rasgos de un distanciamiento de la descripción psicológico-empírica de Brentano, cuyo concepto de intuición es exclusivamente sensible.

Siguiendo a Weierstraß, Husserl empieza con el concepto del número cardinal, positivo, natural (*Grundzahl* o *Anzahl*), que él interpreta como una “pluralidad” (*Vielheit*) –una cantidad, agregado o reunión, siguiendo en esto la definición de Euclides a inicios del Libro VII de sus *Elementos*.³⁴ Pero para transformar una “pluralidad” en un número, es preciso además determinarla.³⁵

Pero antes de llegar al concepto de número, Husserl considera preciso preguntarse primero cuál es el *fenómeno* concreto, intuitivo y originario, de donde puede abstraerse el *concepto* de “pluralidad” que se halla a su base. Responde que dicho fenómeno debe ser una *totalidad* o *suma* (*Inbegriff*) determinada de cualesquiera objetos. Ahora bien, respecto del término de “objeto”, cabe recalcar que en sus escritos tempranos Husserl se refiere a los “objetos”

³⁴ *Hua XII*, p. 14.

³⁵ *Ibid.*, p. 15.

de las intuiciones como “contenidos”, repitiendo con ello el equívoco en el que incurrió su maestro Brentano al caracterizar los “objetos intencionales” como “in-existencias”, esto es, “contenidos” de los fenómenos psíquicos o vivencias. Pero si bien en la *Filosofía de la aritmética* todavía se refiere a “objetos” y “contenidos” como términos perfectamente equivalentes en el contexto de los fenómenos o representaciones intuitivas que dan lugar al concepto “auténtico” de número, Husserl en cambio ya distingue allí claramente entre ambos términos en el contexto de aquello que él, siguiendo a Brentano, también caracteriza como conceptos *inauténticos* o simbólicos.

Pues bien, regresando a los objetos o contenidos que integran una *totalidad intuitiva* o fenomenal determinada, ellos se piensan como totalmente desprovistos de sus contenidos cualitativos respectivos y como reducidos a meras unidades o “algo”. Pero una *totalidad*, además de sus objetos, se caracteriza también por “otra cosa”: por la *relación de la combinación colectiva*.³⁶ En efecto, oponiéndose a John Stuart Mill o incluso a los filósofos escolásticos, y aliándose con Leibniz o Locke, Husserl sostiene que:

[...] todo objeto de representación, físico o psíquico, abstracto o concreto, dado a través de la sensación o la imaginación, puede ser relacionado con otro o con cualesquiera otros y, así, enumerado, como por ejemplo árboles determinados, el sol, la luna, la tierra y Marte; (...) La naturaleza de los contenidos individuales no interviene para nada.³⁷

Y dentro de dichas totalidades se observa una “*conexión de elementos individuales en el todo*”.³⁸ Husserl “usará, en adelante, el nombre de *conexión colectiva* para determinar la relación que caracteriza la totalidad”.³⁹

³⁶ *Ibid.*, p. 79.

³⁷ *Ibid.*, p. 16.

³⁸ *Ibid.*, pp. 18-19.

³⁹ *Ibid.*, p. 20.

Ahora bien, la *conexión colectiva* puede ser representada intuitivamente (auténtica o propiamente) a través de un acto de “reflexión” guiado por un interés unitario.⁴⁰ Y puesto que hay muchos tipos de totalidades con sus respectivos tipos de conexiones, debe señalarse la exacta naturaleza de esta “combinación colectiva”. Nuevamente apoyándose en una de las distinciones de Brentano, esta vez entre *fenómenos* “psíquicos” y “físicos”, Husserl distingue entre *relaciones* “psíquicas” (o externas) y “físicas” (o internas). Precisamente en una nota a pie de página él se refiere a la famosa “Distinción entre fenómenos psíquicos y físicos” de Brentano, resaltando su relevancia pero a la vez denunciando cómo ella hace uso de una terminología ambigua. Así, Husserl se referirá a “*relaciones*” primarias o físicas, en lugar de a *fenómenos* físicos, y dirá que ellas se dan entre sus *fundamentos* y al mismo nivel que ellos, siendo una relación de tipo “horizontal” por lo que cualquier cambio en ellos afecta la relación misma.⁴¹ Luego –siguiendo a Stumpf– se referirá a estos “fundamentos” relacionados entre sí como “contenidos *dependientes*”. Este será, por ejemplo, el caso de las relaciones *metafísicas*, como la de la extensión espacial respecto del color; la del tallo, las espinas, las ramas y las flores respecto de una rosa, etc.), o el caso de inclusiones lógicas, como la relación entre el color y el rojo.⁴² Por el contrario, las *relaciones psíquicas* –siguiendo a Brentano– están caracterizadas por la “*in-existencia intencional*” de sus contenidos o “fundamentos”,⁴³ hallándose estas relaciones en un distinto “nivel” que ellos. Por ello, cualquier cambio o variación en los contenidos no afecta la relación misma.⁴⁴ Además, las relaciones psíquicas son captadas inmediatamente a través de actos reflexivos, mientras que sus fundamentos sólo de forma mediata.⁴⁵ La conexión colectiva que caracteriza el fenómeno de totalidad –a la base

⁴⁰ *Ibid.*, p. 74.

⁴¹ *Ibid.*, pp. 69-70.

⁴² *Ibid.*, pp. 19-20, 68-69.

⁴³ *Ibid.*, p. 70.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 73.

⁴⁵ *Ibid.*, pp. 69-70.

del concepto de pluralidad– es una “relación psíquica (externa)”; tiene pues, concluye Husserl, una “naturaleza psicológica”. Ahora bien, cabe observar de paso que, para Brentano, sólo hay posibilidad de una “percepción adecuada” de los fenómenos “psíquicos”, no de sus contenidos intencionales (a los que denomina fenómenos “físicos”), siendo captados estos últimos sólo a través de una “falsa aprehensión o percepción” (*Falschnehmung*),⁴⁶ por lo que cabe pensar que Husserl también considera que tenemos una “representación” o captación *adecuada* de la “relación psíquica”–la “conexión colectiva”– que se halla al origen de la representación de una totalidad.

En suma, el *concepto* de “pluralidad” se abstrae de esta totalidad, y se expresa bajo la forma del uno más uno más uno, etc., cuya “relación” se representa por el “y” mientras que los contenidos o fundamentos por las unidades añadidas.⁴⁷ Husserl sostiene que si suspendemos la indeterminación, o si nos detenemos en cualquier lugar de la serie 1+1+1+1 etc., y denominamos (vale decir, determinamos) las unidades alcanzadas, el concepto de pluralidad da lugar al *concepto de número*. Pero puesto que este proceso es limitado y torpe, para obtener el *concepto general y abstracto de número* se requiere de una abstracción de segundo nivel que permita determinar claramente la cantidad de unidades combinadas colectivamente–por decir, “desde abajo”.⁴⁸ A este respecto cabe acotar la necesidad de comprender adecuadamente el “concepto general de número cardinal”. No tiene el sentido que tendrá más tarde para Husserl el concepto universal, como correlato de una intuición ideal o categorial que determina a las unidades o pluralidades “desde arriba”, sino más bien el sentido de “conceptos de la especie de los números” mismos, donde lo que da lugar al concepto de número ideal al que nos referimos aquí es una *abstracción* de objetos primero determinados por el acto de combinación colectiva.⁴⁹

⁴⁶ Cf. *Ibid.*, p. 64.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 80.

⁴⁸ *Ibid.*, pp. 81-83.

⁴⁹ Este es el argumento de Burt Hopkins, en su “Authentic and Symbolic Numbers in Husserl’s *Philosophy of Arithmetic*”, en: *The New Yearbook of Phenomenology and Phenomenological Philosophy* II, 2002, pp. 39-71, aquí, especialmente, pp. 58-63.

Esta diferencia parece descansar en el hecho de que Husserl no ha llegado todavía a la concepción de la intuición eidética. Sin embargo, si uno acude a las *Investigaciones lógicas*, y luego a *Ideas I* de 1913, Husserl no deja de concebir a la intuición eidética como un “acto fundado”, en lo que incluso podría caracterizar como una “fundación circular”, donde no obstante que el *eidós* o la “forma” tiene precedencia sobre el hecho –el caso concreto individual o la instanciación ilustrativa–, este último sirve de base y trampolín necesario para acceder a aquél a través de diferentes niveles de abstracción idealizante.⁵⁰ En consecuencia, incluso en estos textos más tardíos, es necesario distinguir la intuición eidética y categorial husserliana de la intuición intelectual cartesiana, la que se halla totalmente desvinculada del ámbito sensible.

Ahora bien, para Husserl es claro que tanto el concepto de pluralidad como el concepto abstracto y general de número son todavía conceptos *auténticos*, pues están fundados directa e intuitivamente en los *Konkrete* sobre los que se basan. Sólo ofrecen hasta ahora el fundamento de la aritmética. Pero no bastan para explicar el edificio entero de la aritmética, y mucho menos del conjunto de las matemáticas. De allí que deba todavía introducirse una abstracción *simbólica* que explique la ampliación del dominio aritmético, remplazando estos conceptos “auténticos” con conceptos “inauténticos” o “vacíos”. El primer problema que surge en este contexto concierne las limitaciones en aprehender, construir y determinar multiplicidades infinitas mayores como la serie numérica en la aritmética –que es una multiplicidad infinita del tipo de las series o procesos en los que a medida que algunos grupos “entran” otros van “cayendo” o saliendo.⁵¹ Husserl señala que las propiedades de estas series numéricas se distinguen totalmente de las propiedades “figurativas” cuasi cualitativas que pertenecen a otros tipos grupales, y que por ejemplo, nos permiten reconocer rebaños, montones, filas, etc. Estos últimos grupos se construyen en la vida

⁵⁰ Cf. *Hua XIX/2* (Husserl, Edmund, *Investigaciones lógicas*, Madrid: Revista de Occidente, 1967, vol. II, traducido por José Gaos y Manuel García Morente; en adelante, *IL II*), §§ 45-48, 52; y también *Hua III/1* (Husserl, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2013, traducción de Antonio Ziriñ Quijano; en adelante, *Ideas I*), §§ 3-4.

⁵¹ *Hua XII*, p. 198.

ordinaria, perceptiva, y nos referimos a ellos con nombres generales, con un horizonte de posibilidades abiertas que permite que otros tipos puedan seguir construyéndose –y ser denotados– siguiendo ciertos intereses. Pero las multiplicidades infinitas como las series matemáticas, en cambio, requieren para su construcción de un proceso de *simbolización* que consiste en una “sustitución” *sui generis* del punto de partida y raigambre intuitivo al que se le reconoce como fundamentalmente finito y limitado, proceso por el cual se le supera y abandona. En efecto, Husserl observa que,

Si tuviésemos auténticas representaciones (*Vorstellungen*) de todos los números, como los que poseemos del inicio de la serie numérica, entonces no existiría aritmética alguna, pues sería totalmente superflua. Las relaciones más complejas entre los números, que descubrimos ahora con dificultad a través de largos cálculos, serían intuitivas simultáneamente con evidencia tales como las proposiciones del tipo $2+3=5$. (...) De hecho, empero, estamos limitados en nuestras capacidades de representación. El hecho que hallamos algún tipo de límite en nosotros mismos, yace en la finitud de la naturaleza humana. Sólo pueden esperarse representaciones auténticas de todos los números en una mente infinita; (...) Así la aritmética entera, como veremos, no es otra cosa que la suma de medios técnicos para superar las imperfecciones (*Unvollkommenheiten*) esenciales de nuestro intelecto, que aquí mencionamos.⁵²

En eso consiste la simbolización, que ya se da desde el momento en que se construye la serie de los números cardinales. Así, para Husserl la simbolización es el *proceso de sustitución* realizado por la mente para compensar la *finitud* de la constitución de dicha serie y de nuestra capacidad auténtica de representación de sus unidades –pues apenas podemos superar los doce elementos, y aún así se puede dudar si somos capaces de representarnos intuitivamente más de

⁵² *Ibid.*, pp. 191-192.

siete unidades a la vez.⁵³ La construcción de la aritmética –según Husserl– es la ciencia que, más que cualquier otra, manifiesta el carácter finito e imperfecto de la constitución cognitiva humana. Este es el contexto en el que Husserl introduce su frase “ὁ ἄνθρωπος ἀριθμητίζει”. Ahora bien, llama la atención la importancia que Husserl da a este proceso pues, aunque el concepto simbólico no es una representación “fundamental” (o “fundacional”) –pues reemplaza a la intuitiva, incluso cuando esta sí es realizable– tiene un papel preponderante, ya que ofrece una solución a las limitaciones inherentes de la aprehensión consciente humana de series temporales:

Pensar que cualquier extensión de nuestra facultad cognitiva pueda capacitarnos para representar aquellos grupos <series numéricas>, de un modo efectivo, o por lo menos por medio de una sucesión exhaustiva, es imposible. He aquí una limitación incluso en nuestro poder de idealización.⁵⁴

Sin embargo, la simbolización y formación de las series numéricas conceptuales que propiamente dan lugar al desarrollo de las matemáticas no pueden construirse únicamente mediante conceptos puramente simbólicos o inauténticos (“vacíos”). Es necesario poder “fijarlos” de algún modo “sensible”, lo que indirectamente nos vuelve a poner en contacto con alguna forma de intuitividad, una *sui generis* que curiosamente permite superar la limitación intuitiva de nuestras representaciones. En consecuencia, el único modo de superar verdaderamente la finitud de nuestra capacidad representativa es *sustituyendo* a las representaciones conceptuales inauténticas con *signos físicos*, determinándolas, nombrándolas y denotándolas por medio de ellos, y así facilitando cierto tipo de operaciones de creciente complejidad que de otro modo serían fácticamente imposibles de realizar. Los *procedimientos deductivos* tradicionales más laboriosos y lentos, a partir y mediante *conceptos*, se abandonan y reemplazan a su vez con *operaciones “calculatorias”* que permiten

⁵³ *Ibid.*, pp. 191-196.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 219.

alcanzar con asombrosa facilidad un altísimo nivel de complejidad, haciendo uso de signos sensibles y de reglas de juego calculatorias –como es el caso con las “figuras” y “reglas” de un juego.⁵⁵ Como he señalado previamente, hay diferentes tipos de representaciones simbólicas: *a)* aquellas que se construyen en la aprehensión perceptiva del *carácter relacional* de conjuntos o grupos más grandes –rebaños, manadas, filas, colas, etc.;⁵⁶ *b)* aquellas culturalmente construidas que representan números o series numéricas más grandes, cuya aprehensión necesita de apoyos sensibles;⁵⁷ y, finalmente, *c)* la representación simbólica que da lugar a la aritmética con el cálculo, siendo su tarea hallar números a partir de números dados.⁵⁸

La sustitución simbólica tiene así, según Husserl, un doble carácter: por un lado, el concepto general de número se ve sustituido por la representación simbólica, o más bien, por un signo –ya que el matemático *no opera* con conceptos abstractos o generales, por ejemplo con el “concepto 5”, sino con objetos, “signos”, que los substituyen y representan en general; y, por el otro lado, las *actividades psíquicas* reales se ven sustituidas por “operaciones matemáticas de cálculo” mediante las cuales los signos se relacionan entre sí a través de “reglas de juego” propias.

Pero pronto para Husserl este proceso originalmente “sustitutivo” adquiere no sólo un papel preponderante en las matemáticas sino también “fundacional” cuando aparece divorciado absolutamente de la representación y del concepto intuitivo en su base, de toda actividad de *idealización*, y aún de toda función “sustitutiva”, como en las tareas más elevadas de la aritmética y la matemática, *v. gr.*, al tratar de “conjuntos infinitos” y sus “contradicciones” lógicas.

⁵⁵ *Ibid.*, pp. 256-258.

⁵⁶ *Ibid.*, Capítulo XI.

⁵⁷ *Ibid.*, Capítulo XII.

⁵⁸ Cf. Willard, Dallas, “Introducción del traductor”, en Husserl, Edmund, *Philosophy of Arithmetic, Psychological and Logical Investigations with Supplementary Texts from 1887-1901*, Dordrecht: Kluwer, 2003, pp. liiii-liv.

Como consecuencia, la idea inicial de la *Filosofía de la aritmética* de determinar las fuentes “lógicas” de toda la *arithmetica universalis*⁵⁹ –que incluye el dominio numérico de números negativos, racionales, irracionales e imaginarios, siendo la introducción de números irracionales lo más difícil puesto que implica la inclusión de operaciones y conjuntos infinitos, y el infinito “actual” o “matemático”–, que remite a una “fundación psicológica” de ella, resulta siendo finalmente para Husserl claramente absurda, irrealizable *idealiter*. El propio Husserl admite, por ejemplo, que cuando uno se refiere a “conjuntos infinitos” (como los puntos de una línea, o los límites en un *continuum*) y lo que *de facto* se puede representar propiamente de ellos (“un proceso determinado ilimitado”, o “lo que está *incluido* en su unidad conceptual”), se está tratando “con un concepto esencialmente nuevo, que no es el concepto de un conjunto en el sentido real de la palabra”.⁶⁰ Se ha abandonado, pues, el terreno psicológico de lo intuitivamente determinable y el terreno meramente lógico-conceptual y simbólico de lo pensable.

Pero si esto es así, si de ahora en adelante el matemático se mueve en el terreno operativo de una “técnica”, persiste la pregunta de ¿cómo pueden justificarse, esto es, validarse o legitimarse, los procesos formales calculantes con signos? ¿Acaso no debe existir un cierto paralelismo entre “conceptos” y “signos” para que dicha validación tenga lugar? En suma, ¿cómo se puede legitimar y validar la *extensión del dominio numérico*?

En un manuscrito de 1890 que trata de ese tema, Husserl critica cuatro teorías de la extensión y luego discute aquéllas que son “verdaderas”. Las cuatro *Erweiterungstheorien* criticadas son: 1) la escéptica; 2) la dada a través de la definición de nuevos números; 3) la extensión a otros dominios conceptuales a través de “intuiciones ilustrativas” (*Veranschaulichungen*); y, 4) la legitimación de la extensión de un modo no conceptual.⁶¹ En consecuencia, la solución de Husserl –parecida a la cuarta teoría criticada– consiste en afirmar que

⁵⁹Strohmeier, Ingeborg, “Introducción de la editora”, en: *Hua XXI*, p. xvii.

⁶⁰*Hua XII*, p. 221; el subrayado es mío.

⁶¹Cf. *Hua XXI*, pp. xviii-xxiii, y *Apéndices II* and *III*.

la extensión no depende del fundamento *conceptual* sino de las *reglas de los signos* y de un cálculo propio de la *técnica aritmética*. De modo tal que no hay propiamente extensión del dominio *conceptual*, sino solamente de la misma “técnica” aritmética. Esta extensión es pues sólo el producto de la matemática formal o de una filosofía del cálculo, a saber, del “formalismo puro” –totalmente *libre* e independiente de su base conceptual. Interesa a este respecto señalar que Husserl, en dicha época, mientras concebía la construcción de la *arithmetica universalis* mediante un algoritmo extendido y justificado por una técnica calculante, no necesitaba fundarla en *axiomas*.⁶² Sólo cuando se muda a Göttingen en 1901 y cae bajo la influencia del matemático Hilbert, él reinterpreta su teoría previa de modo axiomático acercándose al programa hilbertiano de la fundación de la aritmética. En consecuencia, su concepción inicial no estaba sujeta a la crítica ulterior de Kurt Gödel a los sistemas axiomáticos.⁶³

En suma, la investigación para el segundo volumen de su *Filosofía de la aritmética* condujo a Husserl a desarrollar una filosofía del cálculo que lo alejó definitivamente del planteamiento inicial y que, sobre la base unitaria del carácter *formal* de la aritmética, pretendió: *a)* desarrollar el *fundamento* lógico de la aritmética general como una ciencia del cálculo; *b)* resolver el problema de la extensión del dominio numérico entendiéndola formalmente como una *extensión* algorítmica; y, *c)* analizar la posibilidad de *aplicar la aritmética* a diferentes dominios conceptuales con idéntico algoritmo.⁶⁴ Pues, en efecto:

El concepto más general del dominio aritmetizable no es un concepto numérico ni cuantitativo, sino un conjunto (*Menge*) o una multiplicidad (*Mannigfaltigkeit*) (...). Estos conceptos son más generales (...), en la medida en

⁶² Strohmeyer, Ingeborg, *op. cit.*, en: *ibid.*, pp. xxxii-xxxvi; Cf. también Text Nr. 5.

⁶³ Gödel, Kurt, “Über formal unentscheidbare Sätze der *Principia Mathematica* und verwandter Systeme”, en: *Monatshefte für Mathematik und Physik* 38, 1931, pp. 173-198.

⁶⁴ Cf. Strohmeyer, Ingeborg, *op. cit.*, en: *Hua XXI*, p. xxxviii.

que están absolutamente abstraídos de la naturaleza particular, cuantitativa de sus objetos, y sólo representan un objeto o un algo.⁶⁵

A partir de allí se comprenden las palabras del prólogo de las *Investigaciones lógicas* en 1900:

Cuando luego descubrí en la ‘lógica matemática’ una matemática que efectivamente no tiene nada que ver con la cantidad, (...) se me plantearon los importantes problemas sobre la esencia de lo matemático en general, (...) y especialmente sobre la relación entre lo formal de la aritmética y lo formal de la lógica.⁶⁶

En consecuencia, Husserl llegó a la conclusión de que el dominio de los números naturales no es el fundamento de la aritmética; pero lo que nunca modificó en adelante fue su concepción inicial de la aritmética como una “teoría general de operaciones” o una “ciencia del cálculo”. Strohmeier comenta que: “De hecho, ya en 1890 Husserl escribe a Stumpf que los análisis de otros conceptos numéricos (ordinales, negativos, etc.) llevan al conocimiento de que el concepto del número natural no constituye el fundamento de la aritmética general”.⁶⁷

5. Técnicos, lógicos y filósofos

La reseña que Husserl escribe en 1891 sobre el *Álgebra de la lógica* de Schröder también trata de la distinción entre la técnica o arte del cálculo, por un lado, y el pensamiento lógico o filosófico, por el otro. Husserl concibe al pensamiento lógico o filosófico como originalmente auténtico o intuitivo, y sólo

⁶⁵ *Hua XXI*, p. 66; cf. también *Hua XII*, p. 493.

⁶⁶ *Hua XVIII*, p. /A VI/ (Husserl, Edmund, *Investigaciones lógicas*, op. cit., vol. I, p. 20; en adelante, II I).

⁶⁷ *Hua XXI*, p. xiv.

secundariamente inauténtico o conceptual (simbólico), y en ambos sentidos limitado en su capacidad representativa. En cambio, la técnica o arte del cálculo con sus *signos* substituye a ambas operaciones conceptuales –auténticas e inauténticas– y compensa las limitaciones de las capacidades humanas mentales.

Además de la ambigüedad ya mencionada que manifiesta Husserl entre una *valoración positiva* del desarrollo extraordinario del cálculo técnico y una *denuncia* de su ceguera respecto de la naturaleza del pensamiento científico y filosófico, otra valoración ambigua –relacionada con la anterior– aparece claramente en esta reseña crítica de la obra de Schröder. Conciérne los equívocos derivados de la relación entre la *deducción* lógica y el *cálculo*. En efecto,

[...] todas las disciplinas deductivas desarrolladas utilizan técnicas simbólicas adicionales para la derivación de verdades: *calculan* con diversos algoritmos. Pero, ¿acaso el cálculo es deducción? De ninguna manera. El cálculo es un procedimiento ciego con símbolos, de acuerdo a reglas reiteradas mecánicamente para la transformación y transposición de signos en el respectivo algoritmo. (...) Fue un error fundamental de la vieja lógica formal que, mientras se limitaba a este dominio estrecho de la pura deducción, siguiera creyéndose capaz de alcanzar las metas de la lógica. La lógica algorítmica, que de hecho es el heredero directo de la vieja lógica, adoptó ese error. (...) Ya en la lógica escolástica esta degenera en una mera técnica deductiva. Estaba esencialmente dedicada al desarrollo de reglas técnicas. Siguiendo estas reglas dentro de las formas que, en general, tomó en consideración aquella lógica, se podían construir mecánicamente las conclusiones de cualquier conjunto dado de premisas y así *librarse* de una deducción genuina. Esta técnica primitiva y limitada es la semilla de donde ha crecido el orgulloso edificio del cálculo lógico. Lejos de ser una teoría de la deducción pura es, más bien, un mecanismo para volver *superflua* tal deducción.⁶⁸

⁶⁸ *Hua XXII*, p. 7.

Los argumentos críticos de Husserl respecto de las implicaciones y consecuencias del *Álgebra de la lógica* son particularmente fuertes, puesto que intenta mostrar que a este supuesto cálculo no se le puede llamar “lógica”, en el sentido propio de la palabra, sino solamente una “técnica para manipular signos”:

No es otra cosa que una técnica para manipular signos (...). Pero el cálculo no es deducción. Es más bien un sustituto externo (*äusserliches*) de la deducción. (...) El cálculo lógico es, pues, un cálculo de la pura deducción; pero no es su lógica. Él es tan poco una lógica, como tampoco la *arithmetica universalis*, extendida a todo el dominio de los números, es una lógica de dicho dominio.⁶⁹

Husserl entonces deriva las consecuencias necesarias para distinguir entre las tareas –y calificaciones– propias de los *filósofos* de la lógica, por un lado, y los *técnicos* lógicos, por el otro. No solamente no van de la mano, sino que frecuentemente se hallan enfrentados el uno con el otro. Con énfasis sostiene:

Se puede ser un extraordinario técnico de la lógica, siendo a la vez un filósofo de la lógica muy mediocre; y, uno puede ser un extraordinario matemático, siendo a la vez un filósofo de la lógica muy mediocre; (...) Es casi como si las actividades mentales requeridas en uno y en otro fueran en extremo heterogéneas, pues es sólo muy rara vez que se hallan unidas en una persona.⁷⁰

Apreciaciones similares con respecto a las diferencias entre las actitudes de filósofos y científicos (matemáticos, lógicos), así como entre las actitudes crítico-fenomenológicas y dogmáticas, siguen ofreciéndose en obras posteriores de Husserl.⁷¹ Por ejemplo, en *Lógica formal y lógica trascendental* de 1929,

⁶⁹ *Ibid.*, p. 8.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 9.

⁷¹ Cf. *Hua III/1 (Ideas 1)*, §§25, 26, 62; cf. también *Entwurf einer ‘Vorrede’ zu den ‘Logischen Untersuchungen’* (1913), en: *Tijdschrift voor Filosofie*, 1, Leuven: 1939, § 5; en adelante, *EV*.

Husserl caracteriza a los matemáticos como totalmente indiferentes respecto de la fundación “positiva” de una “lógica de la verdad” formal, “*del ser posible de las objetividades correspondientes a los juicios*”, y “de la verdad posible de estos juicios”. De esta manera su trabajo queda en el nivel de una mera lógica de la “no-contradicción”, al sostener que las matemáticas no son un paradigma para el pensamiento filosófico y que hay una superioridad de la evidencia *filosófica* con respecto a la evidencia *matemática*.⁷²

En consecuencia, la distinción entre filósofos y técnicos-lógicos le permite a Husserl subrayar una vez más el carácter primordial –en su opinión– de la lógica de contenidos (*Inhaltslogik*) con respecto a la lógica deductiva como lógica extensional (*Umfanglogik*) o lógica de clases: “Puesto que este cálculo trata con relaciones de clases. Pero las clases mismas no son sino colectividades, y el cálculo solamente las trata en tanto son colectividades”.⁷³ Schröder, por cierto, argumenta a favor del cálculo, debido precisamente a la capacidad limitada de los seres humanos en determinar datos de contenido conceptual, mientras que las especificaciones extensionales compensan dicha limitación, de modo que en su opinión sólo ellas debieran estar a la base de la lógica.⁷⁴ Asimismo, los referidos “datos de contenidos” son –según Schröder– los supuestos elementos constitutivos del “contenido ideal” de los conceptos, debiéndose su imperfección a que no pueden ser nunca completamente “enumerados” –mediante dichos conceptos. Sin embargo Husserl considera que Schröder se debate con un contrincante inexistente, pues en verdad ningún ser humano *posee* intuitivamente un contenido conceptual ideal (a saber, la totalidad de las propiedades comunes de todos los objetos que caen bajo un concepto dado) y considera que el modo en que uno se refiere a dicho contenido ideal conceptual

⁷² *Hua XVII*, p. 144 (Husserl, Edmund, *Lógica formal y lógica trascendental, ensayo de una crítica de la razón lógica*, México D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, 2009, traducción de Luis Villoro; preparación de segunda edición por Antonio Zirión Q., p. 194; en adelante, *LFT*), también cf. §§ 59, 69 *passim*.

⁷³ *Hua XXII*, pp. 14-15.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 16.

es a través de las formas *simbólicas* que lo mientan “al vacío”.⁷⁵ Más tarde, en las *Investigaciones lógicas* de 1900-1901 sostendrá la posibilidad de una “intuición categorial” capaz de poner “ante los ojos” y “en carne y hueso” las estructuras sintácticas categoriales y así legitimar la evidencia del conocimiento lógico y el ámbito de lo formal, al lado de una “intuición eidética” capaz de ponernos ante la “presencia” de tipos esenciales, más allá de sus instanciaciones ilustrativas en casos particulares –como la aprehensión de la especie “color rojo” que se funda en, pero es distinta a, la percepción de un objeto rojo particular. Husserl aclara luego a la “intuición eidética” en *Ideas I* de 1913, vinculándola a una abstracción idealizante que se apoya o funda en casos particulares. Asimismo, en dicha obra, establece una distinción entre tipos de “intuición eidética”, como la de los *eide* o “tipos esenciales” (“generalidades y necesidades esenciales”) de las “leyes de la naturaleza” –que se refieren a hechos o existencias naturales– y son por ello inexactos y meramente “morfológicos”, por un lado, y la que versa sobre *eide* exactos, como las *generalidades incondicionadas* de la geometría, por el otro lado. Estos últimos, los *eide* exactos, por tratarse de “límites ideales” que “yacen en el infinito” no se pueden propiamente “ver”, sino que su aprehensión tiene la naturaleza de una “*idea en sentido kantiano*”.⁷⁶ En otras palabras, si en un inicio, alrededor de 1890-1891, parece referirse a los conceptos generales de la lógica y de las matemáticas como teniendo un significado, aunque sólo simbólico o “vacío” –aunque ya esté defendiendo la primacía de una “lógica de contenidos o intensional” (*Inhaltslogik*) y su carácter fundante en relación a una “lógica de clases o extensional” (*Umfangslogik*)–, por lo menos a partir de 1900-1901 sostiene Husserl que estos pueden legitimarse en una evidencia *intuitiva* gracias a la posibilidad de intuiciones intelectuales –eidética y categorial. En el centro, pues, de la cuestión respecto de lo que separa a “técnicos-lógicos” y “filósofos” se halla la posibilidad –no reconocida por Kant y el neo-kantismo– de la *intuición eidética*, cuya compleja formulación

⁷⁵ *Ibid.*, pp. 17-20.

⁷⁶ *Hua XIX/1*, pp. /A 109-112 /B₁ 108-112/ (*LI I*, pp. 405-407); *Hua XIX/2*, pp. /A 614-628, 633-636/B₂ 142-156, 161-164/ (*LI II*, pp. 465-480, 485-488); *Hua III/1*, pp. 165-166 (*Ideas I*, pp. 254-255).

husserliana tampoco puede equipararse a la simple versión matematizante y “dualista” de Descartes.

Íntimamente relacionada con la confusión, de Schröder y de la tradición, entre el “cálculo” y el pensamiento deductivo está –según Husserl– la confusión adicional según la cual el pretendido desarrollo de un “lenguaje exacto, técnico”, libre de las ambigüedades y equívocos del lenguaje natural, explica por sí sólo la transformación de la vieja lógica en la nueva: comprendida como un “cálculo”. Asimismo, una nueva distinción tendría que introducirse entre *lenguaje y algoritmo* (en el sentido *sui generis* que Husserl le da a este término): “Un lenguaje no es un método simbólico para la derivación de conclusiones, y un cálculo no es un método simbólico para la expresión sistemática de fenómenos mentales”.⁷⁷ De hecho, “con uno no está dado automáticamente el otro. Y es sobre todo seguro que el cálculo lógico es *sólo* un cálculo, y no un lenguaje en absoluto”.⁷⁸

Así, Husserl trata aquí con dos parejas de oposiciones: por un lado entre “cálculo” y “deducción lógica”, siendo la última la que funda a la primera, a pesar de la finitud de la deducción lógica y la infinitud (potencial) del cálculo; y, por el otro lado, entre “lenguaje” y “cálculo”, oposición en el contexto de la cual Husserl asimila el “cálculo” a la “deducción lógica”.⁷⁹

6. La finita infinitud de los *eide* y las formas

Lothar Eley comenta que Husserl comprendió de que “una aritmética general sólo puede fundarse tomando en consideración el infinito actual. Y si no publicó su *segundo volumen* esto significa que el plan de Husserl para construir una

⁷⁷ *Hua XXII*, p. 21.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 22.

⁷⁹ Husserl trata de dicho tema en “El cálculo deductivo y la lógica de los contenidos”, en: *ibid.*, pp. 44-66, 67-72.

aritmética *finita* estaba condenado al fracaso”.⁸⁰ Esto podía ser visto como su imposibilidad de dar cuenta de la tensión interna entre, por un lado, la naturaleza finita de la instanciación de la aritmética en actos subjetivos, cognitivos, concretos, y, por el otro, el carácter infinito del dominio objetivo, verdadero, *ideal* y “trascendente” de la *mathesis universalis*. En relación a esto, bien conocido es el registro del diario de Husserl con fecha de 25 de setiembre de 1906:

Desde inicios de este mes me he visto seriamente imbuido en mi trabajo (...). He leído bastante de la *Filosofía de la aritmética*. Cuán inmaduro, cuán ingenuo y casi infantil me ha parecido este trabajo. Bueno, no fue por nada que mi conciencia me atormentó cuando lo publiqué. En verdad, ya lo había superado cuando lo publiqué. Después de todo, había sido esencialmente escrito en los años 1986-87. Yo era un principiante(...).⁸¹

El supuesto “psicologismo” de Husserl al escribir la *Filosofía de la aritmética* –sobre el que se ha discutido mucho–, está involucrado en este fracaso. Se ha escrito una vasta cantidad de literatura en la cual se le concede a Frege el crédito de haber influenciado a Husserl con su reseña supuestamente devastadora de la *Filosofía de la aritmética*, publicada en 1894, especialmente en cuanto a lo siguiente: 1) el que Husserl haya abandonado el psicologismo; 2) en su distinción semántica entre sentido y significado y el desarrollo de su teoría de la referencia (“objetos intencionales”); 3) en las modificaciones de su teoría del número; y, 4) en su depuración de ciertos equívocos semánticos que afectan a términos como *Vorstellung*. Algunos, como Hubert Dreyfus, sostienen que Husserl no distingue entre “representaciones” subjetivas (*Vorstellungen*) y “conceptos” (*Begriffe*) objetivos hasta sus *Investigaciones lógicas*, y esto gracias a Frege, con un mero cambio de nombres.⁸² Otros, mientras que admiten que

⁸⁰ Eley, Lothar, *op. cit.*, en: *Hua XII*, p. xx.

⁸¹ Biemel, Walter (ed.), “Edmund Husserl - Persönliche Aufzeichnungen”, en *Philosophy and Phenomenological Research* XVI: 3, 1956, p. 294.

⁸² Dreyfus, Hubert, “Perceptual Noema”, en: Dreyfus, Hubert y Harrison Hall (eds.), *Husserl, Intentionality and Cognitive Thought*, Cambridge/Mass.: MIT Press, 1984, pp. 97-123.

Husserl abandona el psicologismo poco después de la publicación de la *Filosofía de la aritmética*, argumentan que tampoco fue psicologista en su texto de 1891.⁸³ Sea cual fuere el momento exacto del abandono de sus posiciones dizque “psicologistas”, lo cierto es que la evolución de Husserl no deja de estar en relación a su valoración ambigua del carácter *finito*, aunque fundante, de la *intuición* y el carácter *infinito*, y sin embargo fundado, de los conceptos *simbólicos* y estrategias calculantes.

Creo—como muchos también— que en la *Filosofía de la aritmética* existen operativamente (en el sentido de Fink) elementos clave que permiten sostener que Husserl no fue un psicologista, y no sólo desde sus trabajos sobre lógica de 1891. Esta opinión, asimismo, concuerda con la aparente contradicción de la propia opinión de Husserl sobre su insatisfacción inicial con el resultado del texto de 1891, por un lado, y con el hecho de que él nunca lo rechaza del todo, por el otro. Así, opino que Husserl no fue nunca un psicologista, ni en el sentido de Brentano ni en aquél que criticaba Frege. En efecto, el trabajo de Brentano podría representar un psicologismo “débil” en el sentido de Mohanty,⁸⁴ sin embargo parece atravesar todas las formas de psicologismo distinguidas por Theodore De Boer,⁸⁵ ninguno de los cuales es aplicable a Husserl. Frege sostenía que Husserl convertía todo en “representaciones” (*Vorstellungen*); y De Boer cree que Husserl “psicologizaba” las propiedades formales o categoriales volviéndolas predicados de reflexión. En mi opinión se trata de afirmaciones falsas. Que el Husserl temprano en mi opinión no es un psicologista se muestra por las siguientes distinciones que se hallan en la *Filosofía de la aritmética*:

1. Husserl distingue entre representaciones “inauténticas” o *simbólicas* y “auténticas” o *intuitivas*; esto le permite decir que en 1891 “ya se había topado con la distinción entre lo que ‘significa’ una representación

⁸³ Cf. Mohanty, Jitendranath, “Husserl and Frege: A New Look at their Relationship”, en: *Research in Phenomenology*, IV: 1974; y, *Husserl and Frege*, Bloomington/Indiana: Indiana University Press, 1982.

⁸⁴ Mohanty, Jitendranath, *Husserl and Frege*, p. 20.

⁸⁵ De Boer, Theodor, *The Development of Husserl's Thought*, The Hague: Nijhoff, 1978, pp. 116-117.

(*Vorstellung*) y lo que ella contiene”,⁸⁶ aunque todavía no sabía qué hacer con ella.

2. Superponiéndose a la primera distinción, Husserl también distingue entre los contenidos “materiales”, sensibles o primarios (individuales o *realia*), y los “ideales”, el dominio entero de los *irrealia* –que cubre a su vez ambos tipos de contenidos conceptuales: los “auténticos” (intuitivos generales y abstractos), y los “inauténticos” (formales o simbólicos). Respecto de las representaciones *simbólicas* (esto es, “como su nombre lo indica, una representación a través de signos”),⁸⁷ Husserl rechaza categóricamente la posición *nominalista* de Berkeley y aquella de sus seguidores que las conciben como meros “signos convencionales”. Según Husserl, a pesar de que son *vacíos*, dichos conceptos están llenos de *sentido* puesto que descansan sobre sus momentos fundantes.⁸⁸ Con respecto a la distinción misma entre representaciones auténticas e inauténticas, Husserl está plenamente consciente que “no es idéntica a la que dio Brentano”, puesto que para su maestro la línea divisoria entre representaciones “auténticas” e “inauténticas” coincide parcialmente con la que divide el dominio de los *realia* –que contiene fenómenos *físicos* (a saber, objetos intencionales individuales, *contenidos primarios*) y fenómenos *psíquicos*– y el dominio de los *irrealia*, a saber, de representaciones “simbólicas”, vacías, generales o abstractas –un dominio que Brentano finalmente interpreta de modo nominalista. Husserl más bien se aparta del empirismo psicologista de Brentano, cuando señala que al lado de las representaciones auténticas *sensibles* hay representaciones *auténticasno sensibles* (a saber, los conceptos “generales o abstractos”), o bien *contenidos no sensibles* (“ideales”), y también cuando interpreta a las representaciones *simbólicas* o formas inauténticas como “sentidos”

⁸⁶ *EV*, p. 127.

⁸⁷ *Hua XII*, p. 193.

⁸⁸ *Ibid.*, pp. 127-128.

(o “significados”), y no meros signos o “nombres” convencionales que “indican” sus objetos al vacío.

3. Husserl distingue entre los respectivos *actos* mentales y sus contenidos, superponiendo esta distinción a las dos anteriores y casi a todo nivel. Podría argumentarse en un inicio que la relación psíquica de la combinación colectiva como “*acto reflexivo unificador*” por un lado, y la *totalidad* correspondiente (que comprende *tanto* el acto mental del conectar y sus contenidos arbitrarios u objetos unificados por él), por el otro, no son distinguibles *realiter*. Sin embargo, en la explicación de Husserl del concepto mismo de “pluralidad” –y *a fortiori* en su explicación de los conceptos que se derivan de él: el general abstracto intuitivo, y el simbólico de número– él claramente enfoca su carácter *ideal*, objetivo y “trascendente”. Es evidente que al referirse a dichos conceptos Husserl ya no tiene en mente a los actos mentales (psíquicos) correspondientes sino a las entidades conceptuales mismas.
4. Relacionada a la distinción anterior y con respecto al tema controvertido de la conexión colectiva como “relación psíquica” que lleva a De Boer –entre otros– a aseverar que la *Filosofía de la aritmética* “psicologiza” las *relaciones* categoriales, no puede negarse que en el fenómeno básico *concreto* de totalidad de donde se abstrae el concepto de pluralidad Husserl distingue entre las unidades sensibles y la conexión misma. Asimismo, la conexión “psíquica” ya tiene el rasgo de un “plus” de naturaleza categorial. En efecto, la palabra “pluralidad” (*Vielheit*), en el sentido lógico, tiene para Husserl el significado *concreto* (íntegro) de *algo* que tiene como *uno* de sus momentos *abstractos* (o una *parte* de su significado) a la “conexión colectiva”.⁸⁹ Este “excedente” con respecto al momento psíquico básico es universal y se aplica a todo lo concebible. Por ello, Husserl allí ya introduce operativamente –si bien no explícitamente– la distinción entre el *acto* psíquico de conexión y la “conexión” producida (“constituida”, “aprehendida”) como una articulación

⁸⁹ *Ibid.*, pp. 80-81.

categorial entre partes. Por cierto, retiene el concepto de “conexión psíquica” (*psychischer Band*) en su sexta *Investigación lógica* cuando trata de explicar lo que podría ser el “representante” *sensible* de la intuición categorial, como el *analogon* de las sensaciones o contenidos primarios en el caso de la intuición sensible.⁹⁰ Lo cierto es que Husserl permaneció insatisfecho con este tema, que él *no pudo* corregir incluso en la edición de 1921 de su sexta *Investigación lógica*, pero esto no invalida nuestro argumento ni significa que él *de facto* no haga la distinción. Por lo menos, a diferencia de la *Filosofía de la aritmética*, el texto de las *Investigaciones lógicas* examina atentamente la intencionalidad y la intuición categorial. No obstante, ciertos conceptos de *Filosofía de la aritmética* inicialmente vagos nos permiten ver gérmenes de desarrollos ulteriores.

5. Finalmente, aunque no tematiza la noción de intencionalidad en la *Filosofía de la aritmética*, esta se anuncia precisamente en la distinción husserliana entre representaciones y conceptos auténticos e inauténticos,⁹¹ tomada de su maestro. Ahora bien, como ya he explicado anteriormente, el concepto brentaniano de “fenómeno psíquico” está atado a la *in-existencia* intencional del objeto o contenido, y a un concepto *cerrado* de conciencia. En la concepción de Brentano, en verdad, más que una propiedad de los fenómenos psíquicos a través de los cuales ellos “se refieren” a los contenidos en una variedad de modalidades, la intencionalidad es el carácter a través del cual los fenómenos *poseen* en ellos *como contenidos* sus objetos intencionales o referencias –que, adicionalmente, no son más que un conjunto de “contenidos primarios”. El psicologismo descriptivo de Brentano estuvo atado a ambas tesis. Por el contrario, Husserl desarrolla un concepto *sui generis* de “intencionalidad” poco después de la *Filosofía de la aritmética* en estrecha relación con la noción de “idealidad” –implícita en dicha obra– por un lado, y vinculado a su descubrimiento del carácter abierto de la conciencia, por

⁹⁰ *Hua XIX/2 (IL 2)*, §§ 55-57, especialmente § 54.

⁹¹ *Hua XII*, pp. 193-194.

el otro. Este descubrimiento es decisivo en el desarrollo posterior de la fenomenología y permite aseverar que la “psicología descriptiva” de Husserl nunca corresponde al “psicologismo” que representa Brentano.

La frase de Husserl “el hombre aritmetiza”, se refiere a la capacidad virtual de los seres humanos de construir simbólica y técnicamente dominios infinitos sobre la base de herramientas muy *limitadas*–intuitivas–y así superar su constitución imperfecta. En efecto, como heseñalado, los seres humanos que “aritmetizan” lo hacen presuponiendo que las herramientas a la base de su estrategia–a pesar de su finitud– no son ni puramente empíricas ni individuales (como sostiene Brentano en su período tardío) sino que contienen una idealización *sui generis* de las representaciones originales en dos etapas: una que conduce de los elementos arbitrarios unificados por la combinación colectiva hasta el “concepto general abstracto de número”; y la otra que conduce de la *simbolización* de las series numéricas auténticas aunque inasequibles–por ser abiertas– hasta su formación conceptual puramente simbólica. La *finitud* inherente a estos dominios conceptuales explica la necesidad de remplazarlos por una *infinitud* “técnica” de la extensión algorítmica del dominio numérico, puesto que Husserl enfrenta la imposibilidad ideal de hallar en el dominio conceptual las “fuentes lógicas” de la *arithmetic universalis*. Pronto no queda paralelismo entre los “signos” y los “conceptos”. La extensión (*Erweiterung*) del dominio numérico se legitimará a ojos de Husserl por otras vías, cuyos instrumentos todavía no ha desarrollado. El “formalismo puro”–*libre* de su base conceptual– tendrá que remplazar a los anteriores procedimientos fundacionales. Husserl tendrá que replantear “los importantes problemas sobre la esencia de lo matemático en general (...), sobre la relación entre lo formal de la aritmética y lo formal de la lógica”,⁹² la distinción kantiana entre juicios sintéticos y analíticos, y superar las huellas de un psicologismo *sui generis* que él detecta posteriormente en este trabajo inicial.

⁹² *Hua XVIII*, p. /A VI/ (*IL I*, p. 20).

Y sin embargo, hasta la *Crisis*, nos recuerda continuamente que no olvidemos que la superación de la finitud, mediante la infinitud de la formalización simbólica, se realiza atada siempre a la estructura temporal de la experiencia humana. La infinitud formal no es actual ni divina, a ojos de Husserl, sino más bien una infinitud temporal humanamente finita.

CAPÍTULO V

LÓGICA FORMAL Y LÓGICA TRASCENDENTAL

1. ¿Lógicas incompatibles?

La expresión “lógica trascendental” no es frecuente en la historia de la lógica, y sin embargo importantes filósofos han echado mano de ella: la encontramos, en efecto, en el *Tractatus logico-philosophicus* (1921-1922) de Ludwig Wittgenstein, en *Lógica formal y lógica trascendental* (1929) de Edmund Husserl y, regresando en la historia, en la *Crítica de la razón pura* de Immanuel Kant, texto primero publicado en 1781, y luego en 1787.¹

En esta ocasión daré una mirada –sólo introductoria– al uso de este concepto en dos de los textos mencionados: tanto en la obra de Kant –varias de cuyas nociones inauguran la tradición filosófica neo-kantiana, de gran relevancia en los siglos XIX y XX, con la que tanto Husserl como Wittgenstein estuvieron familiarizados– como en la obra señalada de Edmund Husserl, quien le da un nuevo giro especial. “Lógica trascendental” tiene, en efecto, la apariencia

¹ Cf. Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus logico-philosophicus*, traducción de Enrique Tierno Galván con una introducción de Bertrand Russell, Madrid: Revista de Occidente, 1957; Husserl, Edmund, *Lógica formal y lógica trascendental, ensayo de una crítica de la razón lógica*, México D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, 2009, traducción de Luis Villoro; preparación de segunda edición por Antonio Zirión Quijano; en adelante, *LFT*; Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, edición bilingüe alemán-español, México, D.F.: Fondo de Cultura Económica/Universidad Autónoma Metropolitana/Universidad Nacional Autónoma de México, 2009; traducción, estudio preliminar y notas de Mario Caimi; en adelante, *Crp*.

de ser una expresión “transgresora”, contradictoria incluso con el propósito de objetividad que subyace a nuestras concepciones corrientes de la “lógica formal”. La expresión, pues, despierta desconfianza. Se trata especialmente de la desconfianza ante lo que parece ser un contrabando de ciertos elementos ilegítimos, todos provenientes de alguna suerte de “metafísica” encubierta, y que giran alrededor de los fantasmas del subjetivismo psicologista y empirista, y del relativismo escéptico.

Aquél que haya tenido cierta familiaridad con los textos de Kant y Husserl, sin embargo, advierte que ambos tenían los mismos temores ante el contrabando “metafísico” de un empirismo subjetivista de consecuencias relativistas y escépticas. Ambos desarrollan sendos argumentos contra estas posiciones y defienden el carácter *objetivo*, y netamente *formal*, de la lógica. Asimismo, ambos sostienen el carácter complementario de la “lógica trascendental” respecto de la “lógica formal”. Entonces, ¿a qué responde la introducción del concepto de “lógica trascendental”? ¿Qué razón podía tener la incorporación de un tema que sólo parecía causar mayor confusión? Pues para ambos, por igual, su incorporación no tenía un significado meramente accesorio sino una necesidad de tipo filosófico. En efecto, en ambos –mientras la lógica formal tenía mayor valor “operatorio”, por decirlo de algún modo– la *lógica trascendental* tenía mayor valor “filosófico”. La labor de esta última era, asimismo, *distinta* de la de la lógica formal, planteando preguntas y cuestiones que la lógica formal, por su propia naturaleza, no planteaba ni era capaz de hacerlo.

Con el fin de aclarar en qué consiste esta tarea, de cara al concepto de “lógica formal” que cada uno de estos filósofos utilizó, así como de aclarar en qué consiste el carácter tanto *complementario* como propiamente *filosófico* que le dieron al concepto de “lógica trascendental”, haré primero una presentación del *sentido* que tiene para ellos la noción misma de “trascendental”. Enseguida, presentaré las concepciones kantiana y luego husserliana de “lógica formal” y “lógica trascendental” señalando, donde es pertinente y posible, su diferencia y relación.

2. Apuntes en torno a lo “trascendental” en la historia

Antaño –en los filósofos escolásticos, tanto medievales como en la escolástica tardía, a inicios de la época moderna– la palabra “trascendental” era usada como sinónimo de la palabra “trascendente”. Y, de hecho, en ese contexto metafísico, más usual era el uso de la palabra “trascendente”. Así, por categorías “trascendentales”, o *transcendentia*, se entendían los términos de ser (*ens*), cosa (*res*), uno (*unum*), bueno (*bonum*), verdad (*verum*), alguno (*aliquid*). Fue Proclo, en su *Liber de causis*, quien introduce una diferencia entre las categorías de Aristóteles (sustancia, cantidad, calidad, etc.) y aquellas categorías más originarias que serían el *unum*, *verum*, *bonum*. El propio Tomás de Aquino señala que estas categorías más originarias, los “trascendentales”, designan los mismos atributos de Dios. Sin embargo, es otro filósofo medieval, Duns Scoto, quien señala que la categoría *ens* (el ser) es el más elevado de todos los *trascendentales*, es decir, de estos términos que se predicán de todo lo que hay, de un modo general o universal. Este uso medieval entra en el Renacimiento, y así persiste en autores como Giordano Bruno, Tommaso Campanella, y en filósofos modernos como el empirista Francis Bacon, y el racionalista Baruch Spinoza.²

Kant aprende filosofía en la escuela de Martin Knutzen, discípulo del racionalista Christian Wolff, en la que todavía se hace un cierto uso del término “trascendental” como sinónimo de *transcendente* o de *universal*, aunque algunos de sus miembros ya comienzan a usarlo en un sentido distinto. ¿Qué hace el propio Kant? Pues *distingue* claramente entre “trascendente” (que todavía sigue usando en su acepción antigua, metafísica, como aquello que está “más allá” de toda experiencia humana posible, y que es opuesto a “inmanente”), y “trascendental”, término al que finalmente le otorga un sentido completamente distinto. Pero la cosa no es tan sencilla, y se complica al examinar el texto de Kant pues en él hallamos que a la misma palabra “trascendental” le asigna acepciones diferentes. Esto debe quedar claro, pues la ambigüedad en el uso

² Cf. Smith, Norman Kemp, *A Commentary to Kant's Critique of Pure Reason*, New Jersey/London: Humanities Press, Inc./The MacMillan Press Ltd., 1984 (primera edición 1918), p. 73 ss.

del término “trascendental” permite que en la posteridad, los filósofos que han echado mano del término, le hayan dado sentidos algo distintos. Aclararé algunos de ellos.

1. Kant primero nombra “trascendental” a *un tipo especial de conocimiento* que no versa sobre objetos, sino que –de modo reflexivo– se dirige a la naturaleza y las condiciones de un tipo especial de conocimiento de los objetos,³ a saber, a las condiciones del conocimiento científico, en tanto que es un conocimiento que debe ser de carácter universal y necesario, y que por ende, en términos de Kant, “debe ser posible *a priori*”. Por consiguiente, es *trascendental* el conocimiento “filosófico” y “reflexivo” que versa sobre el conocimiento científico.⁴ Es más, el conocimiento filosófico trascendental sólo se interesa en señalar y aislar el elemento *a priori* del conocimiento científico. En esta primera acepción, trascendental es pues el conocimiento que versa sobre el *a priori*, vale decir, sobre los elementos “universales y necesarios” que hacen posible que un conocimiento sea precisamente científico, objetivo. Así, por extensión, *conocimiento trascendental* coincide con *filosofía trascendental*. Hablar de una filosofía “trascendental” es hablar de una disciplina de tipo especial: una que se encarga de señalar las condiciones de posibilidad, la naturaleza y los límites de los conocimientos científicos, *a priori*. Toda la *Crítica de la razón pura* de Kant, o más bien una buena parte de ella –me refiero a la primera parte que ocupa casi toda la obra, la “Teoría trascendental de los elementos”– es propiamente una “filosofía trascendental”.⁵ Esta, a su vez, tiene dos partes: a una le interesa “conocer” cuáles son los elementos *a priori* de la sensibilidad humana y su funcionamiento (cuyas formas puras son el espacio y el tiempo), y luego cuáles son los elementos *a priori* del entendimiento y de la razón, y su funcionamiento –identificados como ciertos conceptos que brotan del uso de nuestro

³ *Crp*, Introducción VII.

⁴ Sobre este tema, Cf. Smith, Norman K., *op. cit.*, p. 74.

⁵ Cf. *Crp*, A 12 / B 25 ss.

entendimiento y razón, y que él denomina “categorías” e “ideas” respectivamente. A la primera parte la denomina “estética trascendental” y a la segunda “lógica trascendental”.⁶ Volveré sobre este tema después.

2. Pero Kant, al interior del cuerpo de la *Crítica de la razón pura*, usa el término “trascendental” en un sentido distinto. Ya no será trascendental el “saber” que versa sobre el conocimiento científico y sus elementos *a priori* (que le dan precisamente su carácter de *a priori*), sino que usa la palabra “trascendental” para referirse a dichos elementos o factores *a priori* en tanto tales.⁷ Por ejemplo, los elementos *a priori* de la sensibilidad –las formas puras del espacio y del tiempo– y los del entendimiento –las categorías– resultan siendo “trascendentales” en la medida que no son elementos subjetivos psicológicos, ni contenidos empíricos de nuestro conocimiento, ni tampoco son “trascendentes”. Así, “trascendental” o “*a priori*” es un elemento que se origina en la razón pura y, a la vez, es un elemento que interviene en la constitución de un conocimiento *a priori*, científico, de un objeto. Se trata, pues, de elementos que *subyacen* a la experiencia o al conocimiento científico, objetivo, como sus *condiciones de posibilidad*.
3. Un tercer sentido se añade a los anteriores, complejizando el tema. Aquí, “trascendental” no es sólo el elemento o factor formal, sensible e inteligible, que integra un conocimiento científico (un juicio sintético *a priori*), sino que “trascendentales” son ciertas *funciones* o *actividades* de la razón pura.⁸ Kant sostiene que la razón, en sus distintos niveles, realiza “síntesis”. El juicio, por ejemplo, es una síntesis entre por lo menos dos conceptos. Pero también hay una síntesis en el nivel sensible, la síntesis de la aprehensión; otra síntesis en el nivel de la imaginación, en sus funciones tanto rememorativa como productiva (asociativa), es la síntesis de la reproducción, y aquella a nivel del entendimiento, la

⁶ Cf. *Ibid.*, pp. A 15 / B 29 ss.

⁷ Cf. Smith, Norman K., *op. cit.*, p. 75 ss.

⁸ *Ibid.*, p. 76.

síntesis del reconocimiento en el concepto.⁹ Estos procesos o funciones sintéticas –para complicar más el asunto– no tienen siempre que ser *a priori*.¹⁰ Pero si lo son, entonces a estas síntesis, así como a las facultades mismas de la sensibilidad, imaginación y entendimiento, Kant las llama “trascendentales”.

Así, Kant, distingue entre “trascendental” y “trascendente”. Esta diferencia aparece claramente en la última parte de la “*Lógica trascendental*”, aquella parte de la *Crítica* que se ocupa de conocer tanto los elementos *a priori* del entendimiento y de su capacidad de juzgar, como de la razón pura y su capacidad de razonar. Esta última sección, cuyo título es “*Dialéctica trascendental*”, sostiene que la razón pura tiene unos conceptos especiales, llamados “Ideas de la razón” –como los conceptos de “alma”, “mundo” y “Dios”–. Conceptos en cierto sentido “totales” puesto que se refieren a “totalidades” que nadie, individualmente, puede abarcar en tanto tales, ya que son respectivamente los correlatos de la totalidad de las experiencias internas o inmanentes (en el caso del alma), de las experiencias externas o trascendentes (en el caso del mundo), y de todas las experiencias en general (en el caso de Dios). Las ideas son así totalidades “incondicionadas” que no pueden ser correlato de conocimiento alguno como si se tratasen de “objetos” científicos.¹¹ En este contexto Kant dice que las ideas de la razón, alma, mundo y Dios, son sin embargo “trascendentales”, en el sentido de que tienen un uso “regulativo”, como “ideales” que inspiran al entendimiento y dirigen su marcha, aunque, en tanto “ideales”, nadie las puede realmente alcanzar.¹² Pero también señala que dichas ideas son “trascendentes”, sin embargo el uso “trascendente” de estas ideas es, en

⁹ *Crp*, A 99-110 / B 129-159. Estas síntesis convergen a su vez en la apercepción trascendental, esto es, la unidad de la conciencia –“pura, originaria, inmutable”– que hace posible la representación de objetos. Habría entre la primera y la segunda edición una disminución del papel intermediario de las síntesis por parte de la imaginación, y un incremento del papel protagónico del entendimiento y el “yo pienso”.

¹⁰ *Ibid.*, p. A 115 ss.

¹¹ *Ibid.*, pp. A 334 / B 391 ss.

¹² *Ibid.*, pp. A 642 / B 670, A 668 / B 696

el fondo, *ilegítimo*. Esto último hacen los metafísicos racionalistas que Kant critica. Ellos consideran que las ideas sí constituyen realidades absolutas que podemos conocer. Si usamos el término “idea” en este sentido, entonces se hace un uso “trascendente” (*ergo*, metafísico, ilegítimo) de dichas ideas.¹³

Ahora bien, como señala Norman Kemp Smith, cabe señalar que Kant escribió la *Crítica de la razón pura* durante un período de diez años en los que fue madurando muchos conceptos e ideas. Cuando finalmente la publicó, en lugar de depurar los textos más antiguos y uniformizarlos conforme a sus visiones más recientes, Kant prácticamente “armó” el conjunto reuniendo textos de distintos períodos. Esto explica por qué a título de ejemplo algunos pasajes, a todas luces más antiguos, contienen la palabra “trascendental” en su acepción antigua de “trascendente”. Estos pasajes se hallan tanto al inicio, en la “Estética trascendental”, como en la “Dialéctica”.¹⁴ Estos pasajes tampoco fueron depurados en la segunda edición de 1787.

Husserl mismo, dos siglos más tarde, recibe en herencia la tradición neo-kantiana directamente de su lectura de Kant y de neo-kantianos como Heinrich Rickert y Paul Natorp. Pero no es sino alrededor de 1908, casi veinte años luego de publicar su primera obra en 1891, que él incorpora en su vocablo fenomenológico la palabra “trascendental”.¹⁵ Husserl tampoco usa este término de un modo del todo uniforme. Así, conserva un cierto sentido kantiano, al tiempo que critica otros, y acuña sentidos nuevos.

Uno de los sentidos kantianos que nos parece que conserva es el primero, es decir, el que se refiere a un “tipo” especial de conocimiento *reflexivo*, que no está dirigido a los objetos, sino al modo como los conocemos. En este sentido él empieza a referirse a su propia filosofía como una “fenomenología trascendental”. Se trata de aquella filosofía, o conocimiento reflexivo, que le interesa ver las condiciones de posibilidad del conocimiento de lo trascendente, de los

¹³ *Ibid.*, A 327 / B 383.

¹⁴ Cf. Smith, Norman K., *op. cit.*, pp. xix-xxv, 116-117, 302; y *Crp.*, pp. A 28 / B 44, A 36 / B 52, y A 368-369.

¹⁵ Cf. *Hua XXIV*, Anexo B, V, pp. 424-430.

objetos en general.¹⁶ Pero a diferencia de Kant, a Husserl no le interesa solamente conocer las condiciones *a priori* del conocimiento científico, de aquel conocimiento que nos brinda objetividad en sentido fuerte. A Husserl le interesa desde 1903 sacar a la luz las condiciones *a priori*, es decir *ineludibles*, intachables, de todo conocimiento posible, así como las condiciones *a priori* de *toda experiencia en general*, incluyendo también a las experiencias valorativas (basadas en emociones, sentimientos o afectos) o normativas (basadas en la voluntad).

En segundo lugar, también nos parece que, un poco en la dirección de Kant, Husserl llama “trascendentales” a aquellas *condiciones de posibilidad a priori* de nuestro conocimiento de los objetos, de nuestra experiencia de valores, o de nuestras experiencias voluntarias. Pero hay varias atinencias, y diferencias. La primera es que Husserl denomina “trascendental” no sólo al conocimiento de las condiciones *a priori* de toda experiencia posible (entendiendo por experiencia las funciones de la *vida* del sujeto teórico, práctico y axiológico, por ende, en un sentido más amplio que el de Kant), sino también al conocimiento de los *objetos* mismos conocidos, en tanto que estos son “mentados” o “dados”.¹⁷ “Trascendental”, así, en su nueva acepción, se refiere a los problemas de “constitución”. A su vez, la constitución no es sino esta compleja *correlación* ineludible, de tipo *intencional*, entre los actos cognitivos, valorativos o voluntarios, su sentido respectivo y sus correlatos objetivos, valorativos o normativos.

Mucho se habla, por otro lado, de que la fenomenología de Husserl es “eidética”, palabra que Husserl usa en lugar de *a priori*, confundándose a veces esta acepción con lo “trascendental”. Pero lo trascendental tiene una connotación propia pues se refiere concretamente en Husserl a la correlación intencional entre las objetividades “trascendentes” y la “conciencia” o “subjetividad” (supuestamente inmanente), por cuanto toda “trascendencia” sólo puede ser tal en tanto trascendencia mentada por la conciencia, o dada a la conciencia.

¹⁶ Cf. *Hua VII*, Anexo XX, p. 386 (1908).

¹⁷ *Loc. cit.*

Nuestra experiencia de los objetos, en tanto que ella los revela como trascendentes, es una experiencia trascendental. Toda experiencia humana, así, según Husserl es trascendental. Y el conocimiento de este carácter trascendental de la experiencia humana, es lo que Husserl llama fenomenología trascendental. Por último, las *condiciones de posibilidad* de la experiencia trascendental, condiciones también aclaradas por la fenomenología trascendental, no son, como en Kant, ciertos factores o elementos que provienen de la lógica aristotélica, o de la física de Newton, como las categorías del entendimiento o las formas de espacio y tiempo. Para Husserl estas son fundamentalmente dos: la *intencionalidad* y la *temporalidad*, como estructuras *a priori* de toda experiencia humana en general –cognitiva, valorativa o voluntaria.¹⁸

Como puede observarse de este examen, en líneas generales, lo “trascendental” en Kant y en Husserl puede referirse a tres cosas: *a*) al conocimiento filosófico-reflexivo de ciertas condiciones *a priori* subjetivas de la experiencia objetiva; *b*) a aquellas mismas condiciones *a priori* subjetivas de la experiencia objetiva; y *c*) a la *experiencia* misma de los *objetos* en tanto “dados”. Por ello, cuando en la tradición se habla de “filosofía trascendental”, inmediatamente vienen a la mente disciplinas como la “teoría del conocimiento”. Se dice que Kant en cierto sentido fue fundador de esta disciplina, con su *Crítica de la razón pura*, aunque esta obra es mucho más que una mera “teoría del conocimiento”. La fenomenología trascendental también tiene relación con la teoría del conocimiento, si bien según Husserl aquélla es más amplia y compleja que la gnoseología, y la engloba. La fenomenología trascendental, en efecto, para Husserl consiste en la realización efectiva de la “idea de la filosofía” como suprema obra de la razón teórica, práctica y valorativa, a cuyo servicio se halla. En todo caso, con estas acotaciones podemos anticipar la diferencia entre “lógica formal” y “lógica trascendental” en ambos autores.

¹⁸ Cf. *Hua III/1* (Husserl, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2013, traducción de Antonio Ziri3n Quijano; en adelante, *Ideas I*), §§76-86 *passim*.

3. Lo formal y lo trascendental en Kant

Con los elementos expuestos a la vista pasemos a ver, muy brevemente, cómo se dan estos conceptos en Kant. Lo primero que hay que acotar es que la “lógica formal” a la que se refiere Kant, es la lógica aristotélica. Además, en la primera edición de la *Crítica de la razón pura*, considera que esta lógica –a la que llama “ordinaria”– es el ejemplo vivo de una disciplina que ha sido capaz de enumerar, de modo entero y sistemático, todos los actos simples de la razón,¹⁹ por cuanto le cabe completud y exhaustividad. Asimismo, sostiene que se trata de una disciplina que

[...] ha tomado este curso seguro (de la ciencia) ya desde los tiempos más antiguos (...) (en el sentido de que) desde *Aristóteles* no ha tenido que retroceder ni un paso, si no se le quieren contar como mejoras la supresión de algunas sutilezas superfluas, o la determinación más precisa de lo expuesto; las cuales, empero, forman parte de la elegancia de la ciencia, más que de la seguridad de ella.

Afirma, asimismo, que es “notable” que la lógica “no haya podido tampoco, hasta ahora, avanzar ni un solo paso”, añadiendo que por eso ella parece, “según todas las apariencias, estar concluida y acabada”.²⁰

Ahora bien, vale la pena observar que para Kant constituyen desvíos y tergiversaciones de la lógica el querer introducir en ella “capítulos” ya sea *psicológicos*, *metafísicos* o *antropológicos*, porque su único fin es exponer “detalladamente, nada más que las reglas formales de todo pensar (ya sea *a priori* o empírico) cualquiera que sea el origen o el objeto que tenga; ya encuentre en nuestra mente obstáculos fortuitos o naturales”.²¹

¹⁹ *Crp*, p. AXIV.

²⁰ *Ibid.*, p. B VIII.

²¹ *Ibid.*, pp. B VIII-IX.

La “lógica formal”, pues, no tiene nada de *empírica*, no se ocupa del *contenido* de nuestro conocimiento ni de sus *objetos*; hace abstracción de estos temas. Y aunque se ocupa únicamente del entendimiento, tampoco se confunde con la psicología pues únicamente le interesa la “forma” del entendimiento. Finalmente, tampoco se limita a describir las reglas formales del conocimiento científico o *a priori*. Son las reglas “puramente formales” de todo conocimiento en general lo que constituye su objeto. Pero la lógica, así descrita, es también limitada. Es para Kant una mera propedéutica, el “vestíbulo del saber” o de las ciencias,²² mas ella misma no es una ciencia. Las ciencias sí se interesan por su objeto, quieren ver cómo asegurárselos y de modo *a priori*. Por ello, requieren de una disciplina distinta de la lógica formal, y que sea su complemento. Esta será la “lógica trascendental”.²³

3.1 Lógica general pura y el acuerdo con las leyes del pensamiento

Kant así distingue la *lógica general* de la *lógica trascendental*. La “lógica en general” es una disciplina que se ocupa, en general, del entendimiento. El entendimiento es la facultad de pensar los objetos. La sensibilidad –y sus intuiciones sensibles– sólo nos pone en contacto con los objetos, nos los da, pero ella es incapaz de pensar. La sensibilidad, claro está, al “darnos los objetos” nos brinda “la materia del conocimiento sensible”. El entendimiento, según Kant, es incapaz de “darnos” objeto alguno. El entendimiento sólo piensa; pensar es juzgar, y juzgar es “sintetizar” los elementos, la materia o contenidos que provienen de la sensibilidad. Por la sensibilidad *se reciben* los objetos, por el entendimiento se piensan. Si queremos tener conocimiento, sin embargo, es necesario tener tanto materia sensible como síntesis intelectual. No basta el mero pensamiento, ni la mera sensibilidad.²⁴

²² *Ibid.*, p. B IX.

²³ *Ibid.*, pp. A 55-56 / B 79-80.

²⁴ *Ibid.*, p. A 51 / B 75.

La lógica *general*, pues, habla del entendimiento, de las reglas que no pueden faltarle nunca al pensamiento de los objetos; por ello sirve de *propedeutica* o introducción a toda ciencia en general. No le interesan los objetos o contenidos sobre los que se juzga. Tampoco le interesa el tema del origen del conocimiento, o de los pensamientos y juicios. A diferencia de la *lógica particular*, que se ocupa de reglas que interesan a la comprensión de *ciertos objetos*,²⁵ y de la *lógica general* aplicada, que sí toma por lo menos en cuenta las condiciones subjetivas, psicológicas del uso del entendimiento,²⁶ la lógica general es “pura” si sólo toma en consideración las reglas formales del pensar, es decir, si elimina de su examen, por un lado, los objetos, y por el otro, las condiciones empíricas, subjetivas –psicológicas– del pensar.

Pues bien, cuando Kant contrasta la lógica trascendental a la lógica formal, esta última ha de entenderse como “lógica general pura”. Por consiguiente, a la “lógica formal” no le interesa el tema de la *teoría del conocimiento*, el de la verdad, es decir, el acuerdo del conocimiento (o pensamiento) *con el objeto*. Sólo le interesa saber si nuestro pensamiento, o conocimiento, está *de acuerdo* con, o es *conforme* a, las reglas más generales y formales del pensamiento. En ese sentido, la “lógica formal” cumple con los “requisitos puramente formales” de la verdad. Nada más. Es un *organon* del conocimiento. Un juicio puede estar muy bien construido desde el punto de vista lógico-formal, pero ser falso en el sentido de no corresponderle objeto alguno. La lógica formal es incapaz de establecer las condiciones *materiales* de la verdad, o de la verdad “objetiva”, dice Kant. Sólo puede establecer las formales. Lo importante para la lógica formal es que el pensamiento no se contradiga consigo mismo, o no contradiga las leyes más universales y formales de la razón.

Kant distingue, además, dos direcciones de la lógica formal pura: a una la denomina “analítica”, a la otra “dialéctica”. La lógica formal *analítica* debe “descomponer” el entendimiento y la razón en sus elementos y los expone como sus “principios” formales. Se encarga de las condiciones formales negativas de

²⁵ *Ibid.*, pp. A 52 / B 76-77.

²⁶ *Ibid.*, pp. A 53-55 / B 77-79.

la verdad. La lógica formal pura, en cambio, se convierte en *dialéctica*, es decir, en una lógica “aparente”, si pretende hacernos creer que dichas condiciones meramente formales del pensar bastan y sobran para el conocimiento de la verdad objetiva, y material.

3.2 Lógica trascendental y el acuerdo del conocimiento con el objeto

La *lógica trascendental* se parece a la lógica general pura en cuanto a una cosa nada más: en cuanto a que prescinde de las condiciones empíricas, subjetivas, del conocimiento de los objetos. En ese sentido la lógica trascendental es también *pura*. Pero es capaz de ir más allá de la lógica formal pura, y ser su complemento. ¿Por qué? Porque se interesa por dos cosas adicionales: *a)* la primera concierne al *origen* de los elementos que son articulados o sintetizados en los juicios, origen que *debe ser* doble –tanto sensible como intelectual– y “puro” en tanto que estos elementos son universal y necesariamente válidos; y, *b)* la segunda concierne la *validez objetiva* de nuestros conocimientos, es decir, las reglas que determinan el acuerdo del conocimiento con el objeto, o los principios sin los cuales ningún objeto puede ser pensado.²⁷ La lógica trascendental, así, aborda el tema que más tarde se asigna a la disciplina “teoría del conocimiento”.

Por último, Kant también habla de una doble dirección en la “lógica trascendental”: analítica y dialéctica.²⁸ La lógica trascendental, acota Kant, sólo se ocupa de la inteligencia, no de la sensibilidad. En su primera dirección, la de la analítica trascendental, ella consiste en una “lógica de la verdad”. Ningún conocimiento (científico, se entiende) “puede contradecirla sin perder, a la vez, todo contenido, es decir, toda referencia a algún objeto, y por tanto, toda verdad”.²⁹ La lógica trascendental deja de ser “lógica de la verdad” y se vuelve

²⁷ *Ibid.*, pp. A 55-57 / B 79-82.

²⁸ *Ibid.*, pp. A 62-63 / B 87-88.

²⁹ *Ibid.*, pp. A 62-63 / B 87.

“apariencia dialéctica” si pretende por el contrario que ese conocimiento de objetos, que se logra gracias a las condiciones *a priori* del conocimiento, es un conocimiento de *objetos trascendentes*, es decir, *metafísicos*, o, como Kant los denomina: “en sí”.

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

4. Husserl y la lógica formal

En Husserl hallamos una distinción entre lógica formal y lógica trascendental –de claro aire kantiano–. Su “lógica trascendental” está, además, emparentada con una “teoría del conocimiento” de lo lógico, con una “reflexión filosófica” sobre las *condiciones de posibilidad a priori* del conocimiento lógico, esto es, de la “lógica formal”.

En su obra seminal, las *Investigaciones lógicas*,³⁰ respecto de la cual el propio Husserl sostiene que la fenomenología hace su “irrupción”, no existe todavía el concepto de “lógica trascendental”. Sin embargo, ya en sus dos tomos –los *Prolegómenos a la lógica pura* (1900) y las *Investigaciones para la fenomenología y teoría del conocimiento* (1901)– aparecen las dos demandas antitéticas que dan lugar a los conceptos de *lógica formal* y *lógica trascendental*. La primera es la exigencia de clarificar la esencia misma de la lógica como ciencia *a priori* (universal, necesaria y “pura”), en el sentido de una “teoría de las teorías”. Esta sería la que

³⁰ *Hua XVIII, XIX/1 y XIX/2* (Husserl, Edmund, *Investigaciones lógicas*, Madrid: Revista de Occidente, 1967, traducción de Manuel G. Morente y José Gaos, vol. I y vol. II; en adelante, *IL I* e *IL II*).

detenta los fundamentos teóricos de la multiplicidad (y totalidad) de las ciencias, regularía su orden, conexión, sistematicidad y legalidad; asimismo, sería a su vez incapaz de hallar sus propios fundamentos teóricos en las disciplinas fundadas por ella (menos aún en una disciplina “subjetiva” y empírica como la psicología). La segunda es la exigencia fundamental de la “teoría del conocimiento” de esclarecer la *relación* entre la “subjetividad del conocer” y la “objetividad del contenido del conocimiento”, es decir, de responder a la cuestión de ¿cómo es que las entidades lógicas (y las “formas deductivas de conexión”) y matemáticas (v.gr., los números racionales, irracionales, infinitos, negativos, etc.), que no extraen su evidencia de la *empirie*, pueden tener aplicación empírica? O ¿cómo lo “en sí” y su “evidencia racional” puede articularse con la conciencia empírica cognoscente y su “evidencia psicológica”? Esta última exigencia, que en líneas generales conduce a Husserl a descubrir desde 1898 el “*a priori* universal de la correlación” (esto es, la versión fenomenológica del concepto de *intencionalidad*), es recogida ulteriormente en la propuesta de una “lógica trascendental”.

Los estudios que dedica Husserl a cada una de estas demandas racionales durante más de tres décadas, desde 1890, le permiten escribir y publicar en pocos meses, entre 1928 y 1929, su *Lógica formal y lógica trascendental*.³¹ Pero esta no es la obra principal que él tenía en mente sobre este tema. Ya en 1910 Husserl tiene suficientes manuscritos que contienen sus “estudios lógicos”, por lo que planea en 1914 y 1917 una publicación de gran envergadura. Este proyecto adquiere nuevos bríos en sus lecciones a inicios de 1920. La obra a publicarse tendría como siempre dos partes: la primera presentaría sus investigaciones sobre la lógica en el sentido de una “teoría de la ciencia”, y la segunda parte estaría destinada a una fundamentación “genético-fenomenológica, trascendental” de la lógica formal.

Pero se da un cambio fundamental entre las investigaciones fenomenológicas de las *Investigaciones lógicas* y aquellas “trascendentales” de este último período. Brevemente, el cambio consiste en que el fundamento gnoseológico de la lógica ya no será buscado en “actos o vivencias intencionales aislados”

³¹ Cf. carta de Husserl a Roman Ingarden del 2.12.1929, y a Gustav Albrecht del 22.12.1931, en *Hua Dok* III/3, p. 253 y *Hua Dok* III/9, p. 80.

descriptibles en una fenomenología “estática”. Los actos cognitivos lógicos se describen más bien –desde una fenomenología “genética”– como pertenecientes a un *flujo* de conciencia, predicativo y constituyente, activo y sintético. Asimismo, se los describe como perteneciendo y estando sintéticamente articulados a un trasfondo de operaciones constitutivas más profundas, “pasivas” y ante-predicativas. El manuscrito sobre los “estudios lógicos” –en ambas partes, la de la lógica formal y la trascendental– estaba bastante avanzado en 1929, con el apoyo de su asistente Ludwig Landgrebe. La segunda parte del mismo –dedicada a la génesis fenomenológico-trascendental de lo lógico– es sólo publicada póstumamente por este en 1938, bajo el título de *Experiencia y juicio*.³² Pero en 1929 Husserl escribe rápidamente *Lógica formal y trascendental*, concibiendo el texto inicialmente sólo como una “introducción” a los “estudios lógicos”. Pronto adquiere proporciones inesperadas, sobre todo la primera parte (“Las estructuras y el alcance de la lógica formal objetiva”), en la que Husserl desarrolla su idea de la lógica como teoría universal de la ciencia.

4.1 Apofántica formal, ontología formal y “teoría de la ciencia”

Echemos un rápido vistazo al concepto husserliano de “lógica formal” tal como aparece desarrollado aquí. La primera sección de *Lógica formal y lógica trascendental*, dedicada a la “lógica formal objetiva” tiene a su vez dos sub-partes: la primera, A., titulada “El camino de la lógica tradicional a la plena idea de la lógica formal”, (§§ 12-36) y la segunda. B., titulada “Dilucidación fenomenológica de la bilateralidad de la lógica formal como apofántica formal y ontología formal” (§§ 37-54). De entrada se aprecia la distancia que separa a las concepciones de Kant y Husserl respecto de la “lógica formal”, no debida únicamente a los dos siglos de diferencia entre ambos. En primer lugar, ni

³² Husserl, Edmund, *Erfahrung und Urteil, Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1985, editado por Ludwig Landgrebe; en adelante, *EU* (Husserl, Edmund, *Experiencia y juicio, investigaciones acerca de la genealogía de la lógica*, México D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, 1980, traducción de Jas Reuter; en adelante, *EJ*).

Husserl ni sus contemporáneos neo-kantianos conservan las ideas kantianas de que la evolución de la lógica se detiene con Aristóteles. En segundo lugar, la lógica formal kantiana será únicamente equivalente al aspecto que Husserl denomina lógica o analítica apofántica –referida a las proposiciones y sus condiciones de sentido y validez formal–, mas estará lejos de incluir el sentido de una “ontología formal”. Sólo la lógica trascendental kantiana plantea (como bien lo reconociera luego Hegel) cuestiones propiamente ontológicas.

Recordemos que la revolución lógica, el nacimiento de la hoy llamada “lógica clásica”, se da a fines del siglo XIX y comienzos del XX, y encuentra su forma acabada en la monumental obra *Principia mathematica*, de Russell y Whitehead (1910-1913).³³ Esta lógica, de alguna manera, redescubre y desarrolla temas que Leibniz había anticipado en el siglo XVII, y que habían permanecido desconocidos, como la idea de que era fundamental la algebraización de la lógica, o la creación de lenguajes formales para desarrollar tanto la lógica como la matemática de forma deductiva. Sin embargo, Husserl tampoco repite la “lógica clásica” que se imponía en su época. Sin recusar los logros de ésta, piensa que debe ser completada, con elementos inspirados –como señala ya desde el primer tomo de sus *Investigaciones lógicas*– “en primer lugar en Kant”, en Johann Friedrich Herbart, en Hermann Lotze, así como en Friedrich Albert Lange y Bernhard Bolzano, “pero antes de ellos, en Leibniz”.³⁴ Así, lo que Husserl llama “lógica formal” es algo *sui generis*.

Llama la atención desde el primer capítulo (§§ 12-22) (“La lógica formal como analítica apofántica”) la distinción que Husserl introduce entre tres niveles de constitución en la lógica. El nivel inferior aborda las proposiciones formalizadas desde el punto de vista de la corrección de su construcción sintáctica –denominada “morfología pura de los juicios”–, cuya debida observancia evita el sin-sentido gramatical (v.gr., “rey pero y o”; “ $a+b < c+ = - < + =$ ”).³⁵ El

³³ Russell, Bertrand y Alfred N. Whitehead, *Principia Mathematica*, Cambridge: Cambridge University Press, 3 vols. 1910, 1912, 1913.

³⁴ Cf. *Hua XVIII (IL 1)*, Cap. X.

³⁵ Lohmar, Dieter, *Edmund Husserls 'Formale und transzendente Logik'*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2000, p. 2.

segundo nivel es el de la “lógica de la consecuencia” o de la “no-contradicción”, nivel en el que se desarrolla una “teoría del sentido” o las condiciones de posibilidad formales del *sentido* de las proposiciones, que son condiciones meramente analítico-formales de la verdad. Husserl prefiere referirse a ellas como condiciones de la “verdad *posible*”. Hasta aquí se puede sostener, *mutatis mutandis*, que las concepciones kantiana y husserliana de la lógica no difieren profundamente. Pero Husserl añade un tercer nivel perteneciente a la lógica formal, un nivel interesado en la llamada “lógica formal de la verdad”.³⁶ Este nivel versa sobre las condiciones formales de “posibilidad de un conocimiento de la *realidad efectiva*, o la conformación de las verdades sobre el mundo real”.³⁷ Más allá de una mera “teoría del sentido” que versa sobre las condiciones de posibilidad formales del *sentido* de las proposiciones, en el tercer nivel, aquel de la “lógica de la verdad”, se analizan pues las condiciones de posibilidad formales de la *validez* de las proposiciones. Ahora bien, Kant no consideró a este último nivel dentro del contexto de su “lógica formal”, sino que lo concibió justamente como el planteamiento de la “lógica trascendental”. Por ello Husserl sostiene que, en general, la división en tres estratos de la lógica formal “había permanecido ajena a la lógica desarrollada hasta ahora”,³⁸ que los ha venido tratando de modo mezclado.

En el segundo capítulo de la parte A (“Apofántica formal, matemática formal”), Husserl desarrolla el tema de la “matemática formal” –como “contraparte” de la apofántica o analítica formal– y la concibe en el sentido bolziano de una “ontología formal” que versa sobre “objetividades categoriales”. Sostiene asimismo que este aspecto “ontológico” de la lógica formal –así como la “correlación material entre la apofántica formal y la ontología formal”–³⁹ ha permanecido “encubierto” en la historia de la silogística tradicional y de la

³⁶ *Hua XVII (LFT)*, §§ 12-15.

³⁷ *Ibid.*, § 22, p. 76 (*ibid.*, p. 122).

³⁸ *Loc. cit. (ibid.)*, p. 121).

³⁹ *Ibid. (ibid.)*, § 25.

matemática formal, y “aparece por primera vez en la literatura filosófica, en el tomo I de mis *Logische Untersuchungen*”.⁴⁰

El tercer capítulo de esta parte, finalmente, aborda el tema de la “teoría de los sistemas deductivos y teoría de la multiplicidad” o “totalidad” que –inspirándose en la concepción leibniziana de una *mathesis universalis*⁴¹ y en los trabajos de Bolzano– desarrolla, aislando la *forma* de los sistemas deductivos, una “teoría de la ciencia” como “analítica ampliada”, o “teoría universal de la formación de todas las teorías posibles”. Esta idea, que proviene del desarrollo del formalismo y del progreso técnico de las matemáticas en el siglo XIX, es primero planteada por Husserl en el último capítulo del primer tomo de las *Investigaciones lógicas*⁴²– *Prolegómenos a una lógica pura*. Al intentar allí clarificar la esencia de la lógica pura como una ciencia *a priori* (universal, necesaria) en el sentido de una “teoría de las teorías”, Husserl propone la idea de la “*forma de teoría*” que puede regir sobre cualquier esfera nomológica del conocimiento “*que tiene tal forma*”. En el caso de los matemáticos dicha esfera se llama “multiplicidad”. En otras palabras, las multiplicidades están subordinadas a ciertas posibles combinaciones de sus objetos, y a *ciertos* principios de una *forma determinada*, a saber, a ciertas “formas de teoría”. Los contenidos de dichas multiplicidades se han dejado caer, y lo que se define es puramente su *forma de teoría*. Husserl argumenta que cada teoría individual que concierne a diversas multiplicidades “son especializaciones o singularizaciones de las formas de teoría correspondientes a ellas”.⁴³ Se supone entonces que la lógica pura constituye esta “teoría formal de la ciencia” como una “*teoría de las formas posibles de teorías o la teoría de la multiplicidad pura*”.⁴⁴ Más tarde, en su *Lógica formal y lógica trascendental*, Husserl concibe a esta *analítica* ampliada en el sentido del ideal leibniziano de una *mathesis universalis* como el nivel supremo de la

⁴⁰ *Ibid.*, p. 90 (*ibid.*, p. 137).

⁴¹ *Hua XVII*, p. 144 (*LFT*, p. 144).

⁴² *Hua XVIII (IL 1)*, Cap. XI.

⁴³ *Ibid.* (*ibid.*), § 70.

⁴⁴ *Ibid.* (*ibid.*), título del § 69.

formalización –como una “teoría de sistemas deductivos” y correlativamente como una “teoría de las multiplicidades” construidas sobre la base de una apofántica formal y correlativamente de una ontología formal. En efecto, Husserl indica que esta abstracción formalizante o “reducción” que conduce a la teoría de las multiplicidades sólo es posible sobre la base de ciencias “nomológicas” o exactas, tales como la geometría euclidiana.⁴⁵ En consecuencia, el ideal de esta ciencia es parcialmente realizado por Riemann y otros con el desarrollo de la “teoría de la multiplicidad de la matemática moderna” como una ciencia de sistemas deductivos posibles. En aquel caso, en lugar de un “espacio euclidiano” se obtiene “la *forma* categorial ‘espacio’”.⁴⁶

Todos estos temas, según Husserl, son temas “de nivel superior y, sin embargo, aún lógica-formal (‘analítica’): los problemas de la totalidad o de la ‘multiplicidad’”. En dicho “*nivel supremo*” Husserl espera que “*también (...) podrá efectuarse la estratificación entre no contradicción y verdad, exactamente en el mismo sentido*”⁴⁷ en que fundamentó dicha estratificación en los capítulos anteriores. Así, en la “analítica ampliada” misma, o en la “teoría universal de la ciencia”, también se daría la distinción entre una “teoría de las formas posibles de teoría” –sólo interesada por el sentido, no por la verdad de estas– y una “teoría de las formas posibles de teorías verdaderas”. De ese modo Husserl restablece a la matemática “dentro de la teoría de la ciencia”, como ejerciendo “funciones críticas” que conciernen “la relación entre no contradicción y verdad”. Ciertamente que el interés del matemático especializado se despliega sin preocuparse por –ni ocuparse de– el tercer estrato mencionado en el primer capítulo, es decir, aquél de una verdad objetiva posible. En cambio, el lógico-matemático con intereses *filosóficos* ve más allá, concibiendo a las ciencias formales de la lógica y de la matemática como partes de una “teoría universal de la ciencia” que sería capaz de normar a todas las ciencias posibles. Por ello es que en la parte B de esta primera sección retoma la cuestión de la “lógica

⁴⁵ *Hua XVII (LFT)*, §§ 29, 30.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 97 (*ibid.*, p. 145).

⁴⁷ *Ibid.*, p. 109 (*ibid.*, p. 157).

de la verdad” dilucidando fenomenológicamente la “bilateralidad de la lógica formal como apofántica formal y ontología formal”.⁴⁸

Husserl se pregunta hacia el final de esta sección: “¿Hay que considerar entonces a la lógica formal como ontología formal?”. Sí, responde, si es que pasamos al tercer estrato, y no nos quedamos en una mera “lógica de la contradicción” o de la consecuencia, si es que entendemos por “*ontología formal* a una ciencia *a priori* de los objetos posibles considerados puramente en cuanto tales”, así como todas “las variantes categoriales de ‘objetos en general’”. Mas lo mismo no sucede con “la analítica de la mera no contradicción” –que se refiere a “juicios en general y por ende a ‘algo en general’”. Del mismo modo, “*esa matemática pura de la no contradicción*, separada de la lógica epistemológica, *no merece el nombre de ontología formal*”, pues es sólo “una ontología de los juicios puros en *cuanto sentidos*, una ontología de las formas de sentidos posibles no contradictorios”, y “no contiene ninguna posibilidad de objetos cuyo sentido le corresponda”.⁴⁹ Así, sólo una lógica “que no pierde de vista su vocación epistemológica, (...) *no es lógica puramente apofántica-formal, sino ontológica-formal*”.⁵⁰ Pero Husserl añade, luego, que “la *tarea de una ontología formal* también puede plantearse *directamente* (...) *sin partir de la idea de una teoría de la ciencia*”,⁵¹ orientando su interrogación “a la región vacía ‘objeto en general’” y a “las configuraciones sintácticas mediante las cuales pueden concebirse nuevas entidades categoriales, producidas a partir de un objeto cualquiera (‘algo en general’) concebido como algo ya dado” o también a “las producciones posibles (...) distintas, pero que, por ser contradictorias no pueden conducir a los objetos posibles mismos”.⁵² Esta ontología, sin embargo, en cualquier momento puede ser interrogada respecto de su *significación epistemológica* y entonces pasamos al sentido ampliado de “lógica formal”. Por

⁴⁸ *Ibid.*, p. 110 (*ibid.*, p. 159).

⁴⁹ *Ibid.*, pp. 148-150 (*ibid.*, pp. 198-199).

⁵⁰ *Ibid.*, p. 150 (*ibid.*, p. 200).

⁵¹ *Ibid.*, p. 153 (*ibid.*, p. 203).

⁵² *Ibid.*, pp. 153-154 (*loc. cit.*).

supuesto que nada de esto le interesa al matemático o al técnico lógico en su actitud positiva, como señala Husserl. Este “no tiene el menor interés en cambios de actitud” semejantes, pues para él estos tránsitos “dan por resultado ‘lo mismo’”. Pero, aclara Husserl, estas cuestiones sí son de interés de los filósofos quienes sólo así pueden plantear la lógica y su función filosófica “dentro de la idea de una filosofía universal”.⁵³

Para resumir, al vincular la lógica formal (“apofántica formal”) y la ontología formal (matemática formal) al interior de la teoría de las multiplicidades, y al identificarlas a nivel de la “lógica de la verdad”, Husserl está, a fin de cuentas, reconociendo en la lógica dos vertientes: una hacia las reglas formales del *pensamiento* y otra hacia las estructuras formales de los *objetos*. Se trata, en el fondo, de dos lados correlativos: de un lado los conceptos, las proposiciones, las teorías, y la teoría pura de las formas posibles de teorías, es decir, el aspecto propiamente “lógico” de la ciencia, y por el otro, los conceptos de objetos, de números, de todos y partes, de identidad y diferencia, de clases, conjuntos, es decir, el aspecto propiamente “ontológico” de la ciencia. El principio de identidad, de tercio excluido y el de no-contradicción serían así reglas que rigen tanto el pensamiento de los *objetos*, como los objetos de todo pensamiento. La “teoría de las multiplicidades”, como la más alta tarea de la lógica formal, abrazaría ambos lados correlativos.

Según Miró Quesada,⁵⁴ Husserl supera la lógica clásica al identificar la teoría de los conjuntos con la ontología y la lógica formal, puesto que la teoría de los conjuntos es la base de toda la matemática, siendo todas sus ramas o disciplinas (numérica, aritmética, álgebra, análisis, etc.) derivables como sub-teorías de la teoría de los conjuntos. Husserl, afirma Miró Quesada, descubre la noción de “lógica interna”, concepto que ha sido desarrollado desde mediados de siglo xx, dentro de una nueva rama de la matemática llamada *teoría de las categorías*, mediante la cual se dice que toda la teoría de los conjuntos puede

⁵³ *Ibid.*, p. 153 (*loc. cit.*).

⁵⁴ Miró Quesada C., Francisco, “Husserl, precursor de la revolución lógica”, en: Rizo-Patrón de Lerner, Rosemary, *El pensamiento de Husserl en la reflexión filosófica contemporánea*, Lima: Instituto Riva-Agüero/ Pontificia Universidad Católica del Perú, 1993, pp. 21-28.

desarrollarse. En este contexto aparece el concepto de *topos* como categoría especial que constituye una generalización del concepto de conjunto. Así, las lógicas internas son las lógicas propias a cada *topos*, a cada universo matemático diferente, o a una ontología distinta. Husserl “es el primer filósofo de Occidente en darse cuenta de la profunda relación existente entre la lógica, la ontología y la teoría de los conjuntos”, sostiene Miró Quesada. En efecto, sólo en las últimas décadas del siglo xx se habría desarrollado la lógica en cuanto ontología formal, habiéndose así transformado radicalmente.

Eso explica por qué durante la mayor parte del siglo xx, en un contexto en el que impera la lógica clásica, ha habido todo tipo de dificultades para comprender el concepto de “lógica formal” que maneja Husserl. A diferencia de este uso común, en efecto, Husserl no entiende a la lógica meramente como una disciplina axiomática deductiva formalizada, sino más bien “al mismo tiempo como un título –más aún, a saber, como la célula germinal– de una teoría de la ciencia universalmente fundada”.⁵⁵

4.2 De la ontología formal a las ontologías “materiales”

Husserl continuamente señala, en *Lógica formal y lógica trascendental*, así como en otros textos, la necesidad de completar a la ontología formal con ontologías regionales o materiales.⁵⁶ Se trata de una necesidad, sin ningún interés inmediato para el técnico matemático o lógico, que nace de la idea de la filosofía a la que se orienta todo trabajo filosófico radicalmente fundado –la de una “ontología absoluta”. Esta idea, por cierto, “sólo es realizable en el estilo de vigencias relativas, temporales, y en un proceso histórico infinito –pero que, así, es de hecho realizable”.⁵⁷ En una obra perteneciente casi al mismo período

⁵⁵ Lohmar, Dieter, *op. cit.*, p. 1.

⁵⁶ Cf. especialmente *Hua XVII*, pp. 296-298 (*LFT*, pp. 355-357).

⁵⁷ *Hua V*, p. 139 (*Ideas I*, p. 466).

de *Lógica formal y lógica trascendental*, concretamente en las *Meditaciones cartesianas*, señala al respecto que

[...] la fenomenología trascendental sistemática, plenamente desarrollada, sería *eo ipso* la verdadera y auténtica ontología universal pero no una ontología meramente formal, sino, al mismo tiempo, una ontología que incluye en sí todas las posibilidades regionales del ser, según todas las correlaciones que les pertenecen.⁵⁸

En dicho contexto Husserl identifica a su propia fenomenología trascendental con “*esta concreta ontología universal (o también esta teoría concreta y universal de la ciencia, esta lógica concreta del ser)*”, la que “sería, por tanto, el *universo de la ciencia en sí primera con una fundamentación absoluta*”.⁵⁹

Las ontologías “materiales” son posibles porque para Husserl el *a priori* no es únicamente formal-analítico, al modo kantiano. El *a priori* material, singularidad del pensamiento de Husserl, parece ser una consecuencia de su deseo de mantener una aproximación a la lógica que no la reduce a una mera “lógica de clases” o “lógica extensional”. Al lado de ésta, en un nivel inferior, pero en un sentido fundante, Husserl sostiene la necesidad de conservar una “lógica de contenidos” o “lógica intensional” (*Inhaltslogik*), cuyos “conceptos” se refieren a contenidos semánticos cuyo origen es algún tipo de abstracción ideatoria.⁶⁰

La “lógica de contenidos” que sustenta su concepción en torno a las ontologías “materiales” o “regionales” es el correlato objetivo de su tan incomprendida intuición ideatoria, injustamente interpretada en dirección de una hipóstasis platónica. Husserl aborda este último concepto desde dos perspectivas distintas –intentando sortear los diversos malentendidos– en el segundo

⁵⁸ *Hua I*, pp. 181-182 (Husserl, Edmund, *Meditaciones cartesianas*, Madrid: Editorial Tecnos, 1986, traducción de Mario Presas, pp. 201-202; en adelante, *MC*).

⁵⁹ *Hua I*, p. 181 (*MC*, p. 202).

⁶⁰ *Cf.* el debate muy temprano de Husserl con E. Schröder, A. Voigt y otros quienes –desarrollando una tendencia neo-kantiana analítico-“formalista” en la lógica, que predomina en el siglo XX– pretenden reducir toda lógica a una “álgebra de la lógica”, “cálculo de la lógica” o “cálculo de la consecuencia”, en: *Hua XXII*, pp. 3-91 (especialmente, “Der Folgerungskalkül und die Inhaltslogik” de 1891).

volumen de sus *Investigaciones lógicas* de 1901 y en *Ideas I* de 1913. En ambos lugares describe procedimientos bastante técnicos para su realización. En esta última obra, la abstracción o intuición ideatoria es desarrollada en estrecha vinculación con la idea de *ontología regional*, como ciencia eidética de un dominio delimitado de objetos.⁶¹ En los años posteriores Husserl mejora y precisa estos conceptos.

Así, “el *a priori* material, de contenidos, consiste en una intelección esencial de diversas regiones del ser”⁶² o tipologías de categorías objetivas, esto es, de ciertos “objetos-tipo” –y sus leyes *sui generis*– que dan lugar a la gran distinción entre “objetos de la naturaleza” y “objetos de la cultura” o “del espíritu”, por ejemplo. Asimismo, dan lugar, en el contexto del “mundo natural”, a la distinción entre esencias o entidades de tipo psíquico y esencias o entidades de tipo físico, “mundo natural” que en general se distingue del “mundo espiritual” –que es aquél de los productos de la cultura, los valores, las personas individuales y las comunidades sociales (“personalidades de orden superior”), etc. Se accede a estas “categorías-tipo” objetivas, según Husserl, a través del método de “variación eidética” a partir de un individuo concreto determinado al que se le aborda como “ejemplarización” o “instanciación” de la región eidética respectiva. En relación a la ontología formal, las ontologías materialesson “auténticas” –vale decir, comportan contenidos que complementan y completan a la primera, cuyos objetos y los axiomas más elevados que los rigen permanecen determinados de modo puramente simbólico y vacío. Las ontologías materiales, por el contrario, y sus leyes sintéticas determinan a sus objetos conforme a sus particularidades materiales (*v. gr.*, que los sonidos no pueden darse sin tonos ni éstos sin duración, o que los colores no pueden darse sin extensión). Su investigación es “eidética” y, debido a esta atención que prestan a las particularidades regionales, Husserl también las caracteriza como pertenecientes a una “ontología de la individuación”.⁶³ Así, las leyes que gobiernan

⁶¹ *Hua III/1 (Ideas I)*, §§ 9, 10, 16. Cf. también Lohmar, Dieter, *op. cit.*, pp. 11-13.

⁶² Lohmar, Dieter, *op. cit.*, p. 11.

⁶³ *Loc. cit.* Lohmar señala que esta caracterización se halla fundamentalmente en los manuscritos inéditos A III 4, A III 6 y A III 13.

la lógica formal son según Husserl de tipo “analítico”, orientadas a una ilimitada generalidad, mientras que las que gobiernan las ontologías regionales son leyes esenciales “sintéticas”, limitadas al “tipo” de objeto de su región. A sus ojos, por consiguiente, ambos tipos de ontologías, la formal y las materiales o regionales, se complementan y requieren mutuamente.

El significado de las ontologías materiales para una “teoría universal de las ciencias” (o una lógica formal en sentido ampliado) es fundamental para Husserl, porque ellas de alguna manera *median* entre la “lógica u ontología formal” –bajo la cual se hallan subordinadas– y las distintas ciencias empírico-deductivas, a las cuales preceden y norman. Finalmente, en la línea de las ontologías regionales se encuentra el desarrollo de la *ontología del mundo de la vida* que presenta en su última obra, la *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*.⁶⁴

5. Tránsito a la dimensión trascendental

Toda lógica de la verdad, llevada por un interés *epistemológico*, apunta en dirección de la evidencia subjetiva, como presupuesto de toda verdad. Toda *idealidad*, tanto la formal matemática (*v.gr.*, el “etcétera” de los infinitos matemáticos) como la material regional (*v.gr.*, las estructuras tipológicas de entidades de la naturaleza o de la cultura) apuntan en dirección del concepto de “construcción” y de “técnica de variación imaginaria”. Y el presupuesto fundante de todo interés epistemológico, de toda evidencia, de toda construcción y de toda técnica de variación imaginaria es la *experiencia* constitutiva humana. El reconocimiento de estos presupuestos de base es, al mismo tiempo, un reconocimiento del *límite* esencial del derecho y de la legitimidad de los

⁶⁴ *Hua VI* (Husserl, Edmund, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Buenos Aires: Prometeo Libros, 2008, traducción de Julia V. Iribarne; en adelante, *Crisis*), § 51 *passim*.

principios lógicos, que no es otro que el límite de la experiencia. El reconocimiento de dicho límite, asimismo, no es otra cosa que la “efectuación de su crítica”.⁶⁵

La evidencia no es meramente el correlato subjetivo de la verdad lógica en el sentido de una analítica o lógica formal, estrecha o ampliada. La evidencia pertenece en propio a todo tipo de experiencia, sea cognitiva –formal o “material”–, volitiva o normativa, sea finalmente axiológica o valorativa sobre la base de sentimientos éticos o estéticos. Para que haya evidencia, basta el juego recíproco entre intenciones “dadoras de sentido” y la síntesis temporal de intenciones capaces de “plenificarlas”, de “darles validez”. Las intenciones que plenifican y dan validez a las actividades dadoras de sentido, en el juego de presencia y ausencia que es el curso de nuestra conciencia, son aquellos modos variados (o “estilos”) de intenciones “intuitivas”, esto es, de intenciones capaces de colocar los estados-de-cosas objetivas “ante los ojos”. Si este “colocar” no llega nunca a ser adecuado –si no llega a ser absolutamente incorregible ni invariable– la evidencia tampoco lo será, observa Husserl. Y sin embargo, sí es posible admitir evidencias “apodícticas” que valdrán como tales mientras no se dé una evidencia contraria, en una síntesis de discordancia ulterior. La apodicticidad o evidencia apodíctica, en cuya base se halla el mayor consenso o intersubjetividad –el mayor número posible de intenciones intuitivas plenificantes en síntesis de concordancia, tanto del mismo sujeto, como del mayor número posible de sujetos–, coincide en su concepto con las exigencias de universalidad, necesidad, validez objetiva, es decir, con el carácter que se atribuye de ordinario a lo “en sí”. De ese modo, la evidencia es fruto de un proceso *constitutivo*, que permite entender por qué Husserl sostiene que, “la evidencia de los objetos ideales es análoga a la de los objetos individuales”.⁶⁶ No hay evidencias absolutas, pero sí hay grados, cuyo *ideal* –que yace en el infinito– es el de la absoluta adecuación, ideal ante el que no cabe sino una aproximación, siempre asintótica. El ideal de la evidencia absoluta no es por ende una ficción;

⁶⁵ Cf. *Hua XVII (LFT)*, §§ 73-80.

⁶⁶ *Ibid.*, (*ibid.*), §§ 58-61, 105-107. Cf. especialmente §§ 58-59 *passim*.

del mismo modo que admitir múltiples verdades según las múltiples disciplinas y dominios del saber concebibles, no significa la negación de *la* verdad.

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

En un gesto similar al de Kant, Husserl piensa que la facultad de la *razón* –entendida del modo más universal, ya señalado– es la única fuente posible de todos los conceptos, normas y valores, incluso de aquellos que, al mismo tiempo, reclaman para sí el carácter de validez universal y necesaria. Y así como según Husserl todo λόγος hunde sus más profundas raíces en la αἴσθησις, la *idea de la filosofía*, plenamente realizada a través de la fenomenología trascendental, implica el reconocimiento de que toda disciplina positiva, sea ésta lógica formal, ontologías materiales, disciplinas de la ciencia y de la cultura, remite a la *subjetividad* o *experiencia trascendental* –vale decir, a aquélla constitutiva de sentido y de validez. Es en este sentido que ha de entenderse, por ende, el papel de la “lógica trascendental”: “que no es una segunda lógica, sino tan sólo la lógica misma, concreta y radical, desarrollada con el método fenomenológico”.⁶⁷

6. Husserl y la lógica trascendental

En las páginas precedentes he abordado ya una serie de elementos que nos permiten comprender por anticipado por qué Husserl da el nombre de “lógica trascendental” a una investigación epistemológica, distinta y complementaria de aquella volcada a la lógica formal, y que trata del tipo de indagaciones que conciernen a la “genealogía de la lógica”.⁶⁸ A ello alude el

⁶⁷ *Ibid.*, p. 296 (*ibid.*, p. 355).

⁶⁸ Se trata del subtítulo de *Experiencia y juicio, investigaciones sobre la genealogía de la lógica*, publicada por Ludwig Landgrebe en Praga, 1939. Cf. nota 32 *supra*.

subtítulo de aire kantiano que coloca a su obra *Lógica formal y lógica trascendental*, *Crítica de la razón lógica*. El nombre de “trascendental” le permite a Husserl sortear el “reproche de psicologismo dirigido contra cualquier examen de las formaciones lógicas orientado subjetivamente”,⁶⁹ esto es, contra cualquier examen que plantee problemas epistemológicos por la vía de la evidencia y la experiencia.

La distinción entre *lógica formal* y *lógica trascendental* en Husserl nace desde 1890 de un intento por dar una satisfacción conjunta y articulada a dos demandas racionales aparentemente antitéticas, una que da lugar a la lógica formal y la otra a la trascendental. Los manuscritos fruto de estos estudios son intensos hasta 1910, y aparecen en varios de sus cursos de Halle, Gotinga y Friburgo titulados *Lógica y teoría del conocimiento*. A partir de la década del veinte el proyecto se renueva, en vistas a una publicación, y en el contexto de dos radicalizaciones que introducen cambios en su fenomenología: la primera, que conduce a una concepción trascendental de la misma; la segunda, que lleva de una aproximación estática a una genética de la fenomenología trascendental. El desarrollo de la segunda demanda, en el marco de la fenomenología trascendental genética, da lugar a la *lógica trascendental*, que busca sólo registrar la fundamentación genético-fenomenológica trascendental de la lógica formal, pero que es parte de un proyecto de mayor envergadura. Este tema es desarrollado –a guisa de introducción, originalmente– tanto en la segunda sección de *Lógica formal y trascendental* (“De la lógica formal a la lógica trascendental”), como en *Experiencia y juicio*, de un modo amplio. Pero un esbozo inicial se ve en el curso de “Lógica” que Husserl dictó en el semestre de invierno de 1920/1921 en Friburgo, y que desarrolla *solamente* la demanda epistemológica recogida en el concepto de “lógica trascendental”.⁷⁰

Pero tanto en ese curso, como en *Experiencia y juicio*, la investigación trascendental sobre la lógica, debido a su dependencia con respecto a una “teoría

⁶⁹ *Hua XVII (LFT)*, título del § 56.

⁷⁰ Las dos partes de este curso han sido publicadas en *Hua XI* y *Hua XXXI*. Cf. nuestra reseña del segundo de los nombrados en *Areté, revista de filosofía*, Lima: PUCP, vol. XII, no. 2, 2000, pp. 135-140.

de la evidencia” y una “teoría de la experiencia”,⁷¹ se complementa con investigaciones denominadas de “estética trascendental”. Si en la primera parte, *lógica trascendental*, el contenido de la lógica formal es interrogado retrospectivamente con relación a las actividades superiores del pensamiento *predicativo*, de las “síntesis activas” propias del pensamiento categorial, en la segunda parte, *estética trascendental*, se describen aquellos procesos mentales pasivos y sensibles que preceden a todo pensamiento categorial. Husserl denomina a estas investigaciones “análisis de síntesis pasivas” para distinguirlas de aquellas en las que se constituye el pensamiento categorial, “los análisis de síntesis activa”.

Asimismo, ambos estratos de síntesis de la experiencia se hallan en relación mutua. La experiencia humana tendría así, según Husserl, dos aspectos *articulados*: *pasividad y actividad*, aspectos relacionados con –aunque no idénticos a– otros dos, más conocidos por *Experiencia y juicio*: el estrato *pre-predicativo* y *el predicativo*. En efecto, la vida pre-predicativa no es puramente “pasiva”, esto es, asociativa o instintiva (podríamos añadir, inconsciente). La vida pre-predicativa también contiene síntesis de conciencia “activa”, claro está, no de tipo categorial, sino sensible. Este es el caso del “tomar conocimiento” de algo o su explicación aprehensiva. En este nivel perceptivo –en el que se desenvuelve fundamentalmente la vida cotidiana– también se dan actos de pensar primitivos, como *identificar* unidades de sentido que han sido “pre-constituidos” a nivel asociativo, pre-predicativo y pasivo, nivel de la experiencia que siempre se desarrolla sin el concurso consciente y “activo” del pensamiento categorial. Esta “actividad” pre-categorial sirve de bisagra entre la vida instintiva, pasiva y la vida categorial propiamente activa, aquella de la “lógica trascendental”, en la que la conciencia no simplemente “explicita” sentidos pre-constituidos, “sino que constituye a través de una formación sintáctica nuevos objetos, precisamente categoriales”.⁷²

⁷¹ Cf. el título del Capítulo IV de la Segunda Sección de *LFT*, “Retorno de la crítica de la evidencia de los principios lógicos a la crítica de la evidencia de la experiencia”, *Hua XVII*, p. 209 (*LFT*, p. 263).

⁷² *Hua XXXI*, pp. ix y §§ 15-17.

Esta “formación *sintáctica* de nuevos objetos”, los categoriales, es propiamente el origen trascendental del sentido lógico, origen ya independiente del sentido perceptivo. Vale decir, el entendimiento no sólo extiende el dominio perceptivo, sino que es capaz de *producir* (de “constituir”) *nuevos* tipos de objetos lógicos a través de conexiones de tipo sintáctico, como el objeto categorial “conjunto”, fruto de la actividad sintética del “coleccionar” (*des Kolligierens*).⁷³ Cabe agregar aquí que, para Husserl, lo propio de una síntesis activa (de un acto judicativo, por ejemplo) es el darse en “actos yoicos” (*Ichakten*) de una “conciencia de objeto”, bajo la modalidad de la “atención”. Asimismo, si bien la esfera activa está claramente delimitada de la pasiva, no es –como ya he señalado– comprensible sino sobre su trasfondo. En ambos estratos Husserl describe ámbitos noético-intencionales y noemático-intencionales, ámbitos que se distinguen entre sí y que van adquiriendo precisión en atención e identificación de objetividades a medida que ascienden del estrato pasivo al activo.⁷⁴ En este último nivel, la característica de la conciencia es el “reino de la actividad libre voluntaria”. Pero en toda esta descripción queda claro que la vida pasiva no es sólo trasfondo de una conciencia activa, representativa o *teórica*, en el sentido lógico. También alberga afecciones anímicas de la esfera del *sentimiento* o del *deseo* que conforman el pleno trasfondo de todas las efectuaciones constitutivas (y activas) de la vida del sujeto. La vida activa aporta un “nuevo tipo de intencionalidad”, de tipo “objetivante”, que es una conciencia de “identificación”.⁷⁵ Así, las unidades de sentido que emanan de vivencias del tipo voluntario o afectivo también se hallan entretejidas con unidades de sentido constituidas en objetivaciones de tipo superior: como los valores “objetivos” artísticos, los bienes económicos, etc., dados a nosotros como “cosas”.⁷⁶ Si bien Husserl distingue la razón cognitiva o teórica (la propiamente objetivante), la valorativa o axiológica (también llamada estimativa), y la normativa o práctica

⁷³ *Ibid.*, § 17.

⁷⁴ *Ibid.*, pp. 8-10.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 5.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 7.

(esto es, la voluntaria), a él le interesa describir cómo operan dichas vivencias articulándose unas con otras en la unidad de la razón.⁷⁷ Queda claro que son las cognitivas las que tienen interés para la lógica trascendental.

Estas son a su vez descritas en su naturaleza “eidética” como estructuras posibles de vivencias, “instanciadas” (individualizadas, o ejemplarizadas) en las vivencias concretas individualmente realizadas, de modo que la descripción arroja una gran variedad de estructuras y funciones noético-noemáticas, desde las posicionales como las de la percepción (en oposición a las no-posicionales como las de la fantasía) hasta la “objetivación en sus niveles superiores”.⁷⁸

Lo que arrojan estos análisis y descripciones fenomenológicos (que no pretenden ser argumentos demostrativos ni debates racionales de tipo procesual o consensual) es una maravillosa mirada a la propia capacidad auto-organizativa de la conciencia humana, no sólo a nivel del pensamiento predicativo, categorial u objetivante, en el sentido más elevado, sino también desde los niveles anteriores a la percepción misma. “De allí (puede) Husserl rechazar de modo bien fundado la pretensión de Kant y de los neo-kantianos de haber descubierto la función constitutiva de los objetos por parte de las categorías del entendimiento”.⁷⁹

Para terminar, simplemente reiteraré lo que se desprende de todo el texto, y es que la lógica trascendental en Husserl es un análisis de tipo reflexivo, fenomenológico y descriptivo de la génesis misma de los conceptos, proposiciones, y teorías de la lógica y ontología formales. No es, pues, una lógica “en competencia” con la lógica formal, sino un discurso *filosófico* sobre la lógica, complemento de ésta, y al servicio de “una teoría pura de los principios del conocimiento y de la ciencia posibles”,⁸⁰ cuya meta fue “indagar las normas esenciales puras de la ciencia en todas sus formas esenciales, para procurar una guía fundamental a las ciencias y hacer posible que todos sus pasos tuvieran autenticidad en su forma metódica y en su procedimiento de justificación”.⁸¹

⁷⁷ *Ibid.*, p. 11.

⁷⁸ *Ibid.*, §§ 16-17.

⁷⁹ Dieter Lohmar, *op. cit.*, p. 8.

⁸⁰ *Hua XVII*, p. 6 (*LFT*, p. 50).

⁸¹ *Ibid.*, p. 7 (*ibid.*, p. 51).

CAPÍTULO VI

MATHESIS UNIVERSALIS Y MUNDO DE LA VIDA

1. “El ser se dice de múltiples maneras...”

Como señala Martin Heidegger en *Ser y tiempo*, siguiendo los pasos de su maestro Edmund Husserl y recogiendo una idea que se planteaba en los medios intelectuales académicos y filosóficos del siglo XIX, la totalidad de lo que es –o la totalidad de las entidades con las cuales tenemos que ver en la investigación científica y en la experiencia pre-científica– se divide en “regiones” esenciales (*v.gr.*, espacio, vida, historia, naturaleza, cultura, lenguaje, etc.).¹ Cada “región” tiene además sus propios “conceptos fundamentales” (hilos conductores para su investigación) y sus métodos (su lógica), los que, en meta-investigaciones, dan periódicamente lugar a “crisis de fundamentos”. Las *matemáticas*, la *física*, la *biología*, las distintas *ciencias del espíritu*, hasta la *teología*, conocen disputas entre diversas teorías respecto de la naturaleza, estatuto y concepciones de sus conceptos fundamentales y de sus objetos. Pero tanto Heidegger, como su maestro Husserl, imaginan la necesidad de disciplinas superiores a las diversas disciplinas particulares, y las denominan “ontologías regionales”. A estas les asignan el cargo de *fundamentar* los *conceptos básicos* de cada región interrogando el tipo de *ser* de sus respectivas entidades. Así, si las distintas ciencias –y

¹ Heidegger, Martin, *Ser y tiempo*, Madrid: Editorial Trotta, 2006 (segunda reimpresión), traducción, prólogo y notas de Jorge Eduardo Rivera C., § 3, pp. 32-34.

la experiencia cotidiana pre-científica– presuponen el concepto fundamental *del ser* de su región determinada, entonces las ontologías regionales se encargan de plantear cuál es el *modo de ser* de las entidades pertenecientes a la naturaleza material, la naturaleza psíquica, el ámbito matemático o formal, el mundo cultural, entre otros.

Mi interés aquí no es preguntar como Heidegger, “qué propiamente queremos decir con la expresión ‘*ser*’ del ente (o de las entidades) *en general*. Esta es la pregunta *ontológica* del más alto rango.² Más bien, recojo las reflexiones de Husserl sobre la *naturaleza* o el “*modo de ser*” de las entidades matemáticas y de la *mathesis universalis* en su conjunto, descartando los argumentos populares del siglo XIX que reducen dicha dimensión a meras generalizaciones empíricas, inductivas y contingentes de entidades psíquicas o físicas. Mi intención, además, es señalar cómo dicho “*modo de ser*” está –a pesar de su naturaleza “objetiva”– en íntima relación con el sujeto de quien tradicionalmente se ha exiliado. Así, mi primer objetivo en este capítulo es refrescar, a través de simples pinceladas, uno de los pilares fundamentales del legado de Husserl y del método fenomenológico, el significado de lo *eidético* en general y del *a priori* formal. Dicho pilar, que consiste en el reconocimiento de la “idealidad” de determinadas objetividades y sus argumentos centrales, se forja en el debate husserliano con el positivismo decimonónico. Mi interés por este tema en particular, en un momento en que la obra de Husserl –respecto de la corporeidad, la intersubjetividad, el mundo de la vida, la generatividad, la ética– está suscitando un interés renovado en la comunidad filosófica internacional, se debe a que pienso que todavía no se le entiende ni valora en toda su dimensión. Se vive todavía hoy de la herencia de incomprendimientos que han caracterizado los primeros debates de Husserl con el neo-kantismo, así como la propia tradición filosófica continental del siglo XX, la cual, aún si se reclama de una u otra manera de su obra, ha cuestionado abiertamente dicho tema medular, puesto que se supone que el llamado “esencialismo” se sostiene en oposición a la relatividad de la “existencia”, encarnación e historicidad humanas. Me propongo

²“La primacía ontológica de la pregunta por el ser”. *Cf. loc. cit.*

mostrar –y este es el segundo objetivo del capítulo– que incluso en el caso de la forma más extrema de la “eidética”, concretamente la eidética exacta y formal de las matemáticas, ella se halla en íntima relación con el mundo de la vida y el sujeto de los cuales ha sido tradicionalmente cercenada.

Conforme a lo anterior, y a contrapelo de aproximaciones al tema de la *mathesis universalis* desde perspectivas “analíticas” o “cientificistas”, esta cuestión no es de naturaleza “matemática”, en el sentido de poder plantearse desde un punto de vista técnico, y de ser abordable con las herramientas y procesos operatorios-calculatorios de las matemáticas. Se trata más bien de una cuestión “fenomenológica”, la de saber *cómo se constituyen* nuestras convicciones respecto de lo que *son* dichas objetividades, examinando el *modo como se experimentan* y conciben. Dicho método tiene pues un alcance *epistemológico* –y desde allí, *ontológico*–, pues es a partir de ciertos tipos de experiencias (sensibles o intelectuales) que se caracterizan ciertas entidades como *actuales, existentes, individuales* (temporalmente determinables), es decir, como pertenecientes a la *naturaleza*, en tanto efectiva y *real*; asimismo, es a partir de *otros tipos* de experiencias que se caracterizan *otras* entidades como siendo *posibles, generales, o universales*, susceptibles de otra suerte de validaciones, es decir, como *ideales o esenciales* (no, estrictamente, “existentes”). Las objetividades matemáticas (materiales y formales, como explicaré luego) y, por extensión, todas las “significaciones” lingüísticas tienen esta última naturaleza, la de ser *entidades ideales*.

Ahora bien, Husserl reconoce que las objetividades matemáticas “ideales” tienen una relación íntima, esencial, con el mundo *real* y la naturaleza física. Por un lado, las experiencias básicas, incluso aquellas que se hallan a la base de las experiencias intelectuales más sofisticadas, hallan su *punto de partida* en el terreno de los hechos; los científicos y matemáticos más avanzados son en efecto personas de carne y hueso cuyos cálculos, medidas y operaciones intelectuales son llevados a cabo a través de procesos psicológicos racionales concretos en el mundo de la vida. Por el otro, no sólo la geometría de tipo euclidiano, sino también la geometría analítica y las matemáticas formalizadas –desde la física experimental de Galileo y la introducción del álgebra al mundo

moderno por el matemático francés François Viète (1540-1603)– se *aplican* exitosamente al mundo natural.

En este capítulo, pues, examinaré dos argumentos que, sólo aparentemente, son antitéticos y se excluyen mutuamente. El primero señalalas razones por las cuales las objetividades matemáticas han de ser concebidas como entidades de naturaleza *ideal*, no real, “en sí”, con pleno derecho a ser consideradas como tales, y que los matemáticos en ese sentido llegan a “descubrir”. El segundo argumento señala cómo, no obstante, las *ciencias* matemáticas son *construidas* por seres humanos científicos, que son *sujetos reales* viviendo y desarrollando sus actividades matemáticas en el mundo de la vida. Además, se trata de acotar que son esos mismos sujetos *reales* los que llevan a cabo la *aplicación* del mundo matemático ideal a la *realidad* que nos rodea, a través de las distintas disciplinas técnicas y científicas de naturaleza matemática. Veré, pues, cómo dicha aplicación es *metodológica*, lo que significa que la naturaleza física ella misma no tiene “en sí” un trasfondo metafísico-matemático. La conexión entre el mundo ideal, “en sí” de las matemáticas y la naturaleza física requiere *de la mediación del sujeto* viviente. En suma, veré cómo, a pesar del carácter “en sí”, objetivo e ideal del mundo matemático, este es íntimamente *relativo* al mundo “para sí”, subjetivo y real del mundo de la vida, y gracias a ello, aplicable al mundo físico.

2. La filosofía científica en su doble sentido

Antes de abordar mi primer objetivo–probar la idealidad de las objetividades matemáticas– cabe aclarar de antemano qué significa la “filosofía científica” para Husserl. Tiene un doble sentido. Por un lado, tiene un significado filosóficamente radical o “crítico”, desde la perspectiva de la *primera* persona, según el cual se propone clarificar la cuestión del origen esencial de las ciencias positivas. Este es el sentido de la fenomenología como “ciencia rigurosa”. En tanto tal, busca responder *cómo*, si sus conceptos, leyes o teorías así como sus objetos son esencialmente “en sí mismos”, pueden sin embargo devenir “para nosotros”, y *cómo*, entrando en el flujo de las experiencias vividas, pueden ser

pensados, expresados, aplicados a la experiencia sin por ello perder su objetividad ni sentido trascendente. Por ende, en relación al conocimiento, la meta de la ciencia en este primer sentido filosófico es “*comprender* el sentido ideal de las conexiones específicas, en que se documenta la objetividad del conocimiento”.³ Como resultado, una filosofía científica radical se concibe como un edificio abierto unificado en construcción perpetua y rigurosa a través de las sucesivas generaciones, volcado a la resolución de “todos los problemas concebibles en filosofía”, en un proceso teleológico continuo de tareas infinitas. Los filósofos científicos continuamente recusan “el ideal de un sistema filosófico” como miembros humildes de una comunidad que vive y trabaja en aras de una “filosofía perenne”.⁴

Pero el significado usual, *positivo*, de una filosofía científica desarrollada desde la perspectiva de la *tercera* persona se caracteriza por llevarse a cabo en la actitud natural y “dogmática”, y por ende por operar con conceptos y leyes o construir sistemas y teorías de un modo teórico-explicativo. Incluso los científicos que tratan conciencias puramente formales-deductivas presuponen el conocimiento como una ocurrencia *fáctica* en la naturaleza. Las ciencias orientadas “objetivamente” hallan su más alto grado de racionalización en el pensamiento conceptual y simbólico, y en última instancia en el desarrollo universal de una *mathesis universalis* que, como una poderosa herramienta formal, permite superar las capacidades finitas de las experiencias humanas.

Ahora bien, según Husserl, el segundo significado sólo puede alcanzar su fundamentación radical si se le complementa con el primer significado, por medio del cual las estructuras conceptuales y simbólicas se rastrean hasta sus respectivas experiencias judicativas constitutivas de sentido, y estas a su vez se rastrean hasta la fuente última de sus evidencias en experiencias intuitivas, a pesar de su alcance finito y limitado. Esta tarea fundacional, como ya

³ *Hua XIX/1*, pp. /A 20-21/, /B₁ 20/ (Husserl, Edmund, *Investigaciones lógicas*, Madrid: Revista de Occidente, 1967, vol. I, traducido por José Gaos y Manuel García Morente, p. 310; en adelante, *IL I*).

⁴ *Hua IX*, p. 301 (Husserl, Edmund, *El artículo de la Enciclopedia Británica* [1929], México D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, 1990, traducción y edición de Antonio Ziri6n Q., p. 82; en adelante, *AEB*).

señalé, es adjudicada a la fenomenología trascendental como la idea de una filosofía científica, rigurosa, universal, auto-fundada y fundante, que se caracteriza como un movimiento reflexivo hacia el sujeto experimentante y sus experiencias dadoras de sentido y validadoras, en sentido último en el mundo de la vida. La fenomenología trascendental está pues guiada por el *pathos* ético-cognitivo de la *auto-responsabilidad*, puesto que sus demandas están motivadas por la asunción por parte del sujeto de su *responsabilidad* respecto de sus producciones teóricas y prácticas dotadas de sentido y validez, en lugar de adjudicárselas a un *deux ex machina*.

Ya que la ciencia está fundada en última instancia en la apertura y finitud radical que pertenece esencialmente a las experiencias humanas en el mundo de la vida, se halla afectada en sus dos sentidos –el subjetivo y crítico o el objetivo y dogmático– por su carácter abierto e inacabado. Ésta es la razón por la cual la propia fenomenología trascendental sólo puede pretender verdades y valideces que deben comprenderse como conquistas parciales, relativas, y provisionales en un proceso teleológico en marcha, de tareas infinitas.

Como se habrá adivinado, el problema del formalismo se desarrolla dentro del segundo sentido de la ciencia.⁵ El desarrollo de la *mathesis universalis*, mediante una formalización sofisticada de las matemáticas en un proceso indefinido, se lleva a cabo a costas de un vaciamiento del fundamento de sentido en el mundo de la vida. Antes de abordar el tema del surgimiento del mundo formal, veamos el problema más general de la *idealidad* de las matemáticas.

3. Objetividades matemáticas y objetividades empíricas

Un reproche que se le ha dirigido frecuentemente a Husserl emana de una malinterpretación de su pensamiento como un “realismo” de tipo platónico. Pero “real” en sentido estricto o estrecho sólo acota según él el ámbito de las

⁵En el Capítulo IV, *supra*, ya se ha expuesto cómo el problema del formalismo tiene dos aspectos, uno conceptual, propiamente lógico o filosófico, y uno tecnológico, por el cual se tiene en vista una técnica o *ars* de operaciones calculantes (*cf.* especialmente, el § 5, “Técnicos, lógicos y filósofos”).

existencias individuales, espacio-temporalmente determinables, y lo que se llama “objeto” no se reduce únicamente “a *cosa real en sentido estricto*” sino que refiere a “algo cualquiera” en general:

Y en este sentido ES un ‘objeto’ precisamente la nota do, que es un miembro numéricamente único de la escala musical, o lo ES el número 2 en la serie de los números naturales, la figura círculo en el mundo ideal de los constructos geométricos, una proposición cualquiera en el ‘mundo’ de las proposiciones –en suma, cualquier clase de entidad ideal.⁶

Disciplinas matemáticas como la geometría pura, o lógico-formales como la aritmética, el análisis, etc., constantemente trabajan con “objetividades” que no son cosas *reales*, ni productos arbitrarios de la imaginación, sino entidades enteramente *objetivas* y aprehensibles “con plena intelección”.⁷

Los prejuicios *nominalistas* indican que “no puede” haber esencias, ni una intuición eidética o esencial de ellas; y que al hablar de esencias “*tiene que tratarse de ‘hipóstasis gramaticales’*” que empujan a hipóstasis de índole “*metafísica*”. Ciertos empiristas sostienen incluso que a la base de dichas “hipóstasis gramaticales” hay “procesos psíquicos” de los cuales se “abstraen” dichos conceptos o esencias: “(...) Las ideas o las esencias son, pues, se dice, ‘*conceptos*’ y los conceptos son ‘*formaciones psíquicas*’, ‘productos de la abstracción’ (...). ‘Esencia’, ‘idea’ o ‘*eidós*’ sólo son ilustres nombres ‘filosóficos’ para ‘escuetos hechos psicológicos’”.⁸

Pero Husserl insiste en que es necesario distinguir entre “el elemento lógico” o el “concepto” objetivo, y el “elemento psicológico”, subjetivo, variable. El primero no es *real*, el segundo sí.

⁶ *Hua III/1*, pp. 47-48 (Husserl, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2013, traducción de Antonio Ziri6n Quijano, pp. 125-127; en adelante *Ideas I*).

⁷ *Ibid.*, p. 53 (*ibid.*, p. 60).

⁸ *Ibid.*, p. 48 (*ibid.*, p. 55).

Por ejemplo, lo que dice la proposición enunciativa: π es un número trascendente, (...) no es un rasgo individual, bien que siempre repetido, de nuestra vivencia mental. (...) lo que en ellas es expresado es en todo caso algo idéntico; es *lo mismo*, en el sentido más estricto de la palabra.⁹

Los “conceptos” o “significaciones”, con sus determinaciones y predicados –como *verdadero/falso, posible/imposible, general/singular, determinado/indefinido*, etc. se caracterizan por la “unicidad” o la “identidad de la especie”. Pero: “No por eso son objetos que existan, (...) en un τόπος οὐράνιος o en un espíritu divino; pues semejante hipóstasis metafísica sería absurda”.¹⁰ En suma, los siete cuerpos regulares y el teorema del paralelogramo son objetos, y no meros términos vacíos, palabras huecas, usadas como un mero artificio o convención del lenguaje por razones de “economía del pensamiento”,¹¹ ni tampoco vivencias psíquicas, en tanto eventos *reales* variables, efímeros e irrepetibles del curso temporal de la vida subjetiva. En cuanto a la teoría de la “economía del pensamiento” que tiene su origen en la “navaja de Ockham”, tiene sus propios “fines legítimos” y utilidad, especialmente en la esfera de la metodología deductiva pura y en el ámbito formal y simbólico.

Esta amplia reducción de los procesos intelectivos del pensamiento a procesos mecánicos del mismo mediante la cual son dominados por vía indirecta enormes círculos de operaciones mentales, irrealizables por vía directa, descansa en la naturaleza psicológica del pensamiento signitivo-simbólico. Este representa un inmenso papel, (...) Aquí podríamos citar, por ejemplo, la notable duplicación de todos los conceptos matemáticos puros, por la cual, en particular en la aritmética, los símbolos aritméticos generales empiezan siendo símbolos de los conceptos aritméticos respectivos, en el sentido de la

⁹ *Hua XIX/1*, pp. /A 100, B₁ 100/ (*IL I*, pp. 394-395).

¹⁰ *Loc. cit (loc. cit.)*.

¹¹ *Cf. Hua XVIII*, todo el Cap. IX de los “Prolegómenos a la lógica pura”, titulado “El principio de la economía del pensamiento y la lógica”, pp. /A 192-210, B 192-210/ (*ibid.*, pp. 221-239).

definición primitiva, y *acaban* funcionando como puros símbolos operatorios, esto es, como símbolos cuya significación está definida exclusivamente por las formas externas de las operaciones; (...) Estos conceptos operatorios sustitutivos, mediante los cuales los símbolos se convierten en una especie de fichas de juego, son los exclusivamente decisivos para las más amplias zonas del pensamiento y aún de la investigación aritméticos. Representan una enorme facilitación de los mismos (...) En (...) las disciplinas matemáticas puras, la conversión económica del pensamiento propiamente dicho en pensamiento signitivo, que sustituye a aquel, da ocasión a generalizaciones formales de las primitivas series de pensamientos e incluso de las ciencias (...) De la aritmética, que es primitivamente la ciencia de los números concretos, surge así –en cierto modo espontáneamente–, la aritmética general o formal, en relación con la cual los números y las magnitudes concretos sólo son objetos accidentales de aplicación, pero ya no conceptos básicos. E incidiendo aquí la reflexión consciente, nace una nueva ampliación, la teoría de la multiplicidad pura, que abraza todos los sistemas deductivos posibles, desde el punto de vista de su forma, y para la cual el mismo sistema de formas de la aritmética formal representa, por tanto, un mero caso particular.¹²

En consecuencia, Husserl rechaza argumentos populares del siglo XIX y comienzos del XX, positivistas y naturalistas de corte nominalista, que “niegan las ‘ideas’, las ‘esencias’, los ‘conocimientos esenciales’”,¹³ y por ende afirman que la naturaleza o “modo de *ser*” de las entidades matemáticas son meras generalizaciones empíricas, inductivas y contingentes de entidades psíquicas o físicas. Él propone, por el contrario, que es preciso reconocer –al lado de la *realidad* propiamente dicha, compuesta de entidades *efectivas, actuales, existentes, individuales* (temporalmente determinables) pertenecientes a la naturaleza, sean estas físicas o psíquicas– un ámbito de objetividades *posibles*,

¹² *Ibid.*, pp. /A 199-200, B 199-200/ (*ibid.*, pp. 228-229).

¹³ *Hua III/1*, p. 40 (*Ideas I*, p. 118).

generales, o *universales*, esto es, *ideales* o *esenciales* (no, estrictamente, “*existentes*”), con pleno derecho de *ser*. Este será el tipo de *ser* o *naturaleza* que atribuye a las objetividades matemáticas y, por extensión, también a las “significaciones” lingüísticas. Para el empirista, las “ideas”, “esencias” o “entidades ideales” son equivalentes a “entidades escolásticas, (...) fantasmas metafísicos”.¹⁴ Pero, según Husserl, el error del empirismo consiste en identificar las “cosas” sin más con las “cosas naturales”, y a toda experiencia con la mera “experiencia natural” que sólo se refiere a la *realidad* natural. Se trata de un error y un prejuicio, que cae en la paradoja de desconocer que las ciencias físicas deben su “alto nivel científico” y progreso precisamente al carácter *eidético* de las matemáticas. En efecto, hay una serie de juicios cuyo *sentido*, y cuyos objetos, no son de índole empírica. Por cierto, el empirista sostendrá que sus afirmaciones generales se obtienen por la vía de inferencias inductivas a partir de la constatación de casos particulares. Pero según Husserl, los *principios silogísticos* mismos sobre los que se fundan dichas inferencias (como “la igualdad entre sí de dos cosas iguales a una tercera”) son principios *racionales* cuya “validez general” *precede y preside* los casos singulares sobre los que se aplica.¹⁵ Así, “las proposiciones generales y evidentes de suyo, como (...) aquellas que expresan todos los axiomas (proposiciones como que $a + 1 = 1 + a$, que un juicio no puede tener color, que de dos sonidos cualitativamente distintos uno es más bajo y otro más alto, que una percepción es *en sí* percepción de algo, etc.)”,¹⁶ no son “hechos de la experiencia”, y se *experimentan* “con *plena evidencia intelectual*” en “una intuición eidética”.¹⁷

Por el contrario, *los objetos* o *eventos reales* –físicos o psíquicos– que son objetos de “ciencias de *hechos*”, versan sobre *seres individuales, temporales*, esto es, *existentes y reales*, cuya *esencia* es la de ser *contingentes*. Las “leyes de la naturaleza” tratan de estas esencias fácticas o “morfológicas” (caracteres,

¹⁴ *Ibid.*, p. 41 (*ibid.*, p. 119).

¹⁵ *Ibid.*, p. 44 (*ibid.*, p. 122).

¹⁶ *Ibid.*, p. 45 (*ibid.*, pp. 123-124).

¹⁷ *Loc. cit.*

“modos de *ser*” específicos, “tipos”, o *eide*), y se obtienen por *generalización inductiva* a partir de hechos individuales que comparten entre sí estas “propiedades esenciales”.

Pero hay otros juicios o proposiciones que predicán *esencialmente* sobre entidades que *no existen* –como las rectas, los ángulos o los triángulos en general. Por cierto, también los geómetras trabajan con dibujos o figuras *particulares* (rectas, ángulos o triángulos dibujados en libros, pizarras, o figuras existentes), apoyándose en ellos. Pero si bien sus operaciones se “apoyan” en intuiciones sensibles individuales de dibujos en tanto “ejemplares” ilustrativos, los teoremas mismos tratan de los atributos y propiedades de la entidad ideal, general. Por ello, la “universalidad esencial” que se refiere a las objetividades matemáticas, geométricas, es una *generalidad incondicionada*, a diferencia de la generalidad inductiva de las leyes de la naturaleza. En opinión de Husserl, la geometría, la foronomía o cinemática, las disciplinas lógicas y formales, son todas disciplinas exclusivamente eidéticas, del más alto grado de racionalidad, cuyos objetos son *esencias puras*, “posibilidades ideales”, además *exactas*, entre las que se establecen relaciones “axiomáticas” por medio de inferencias deductivas puras. Como señala Husserl:

El geómetra no se interesa por las formas sensiblemente intuitivas fácticas, como hace el investigador que describe la naturaleza. No forja como este CONCEPTOS MORFOLÓGICOS de vagos tipos de formas, que se captan directamente sobre la base de la intuición sensible y son fijados, como lo son, de un modo conceptual o terminológicamente vago.¹⁸

Husserl caracteriza a estos conceptos exactos de la geometría como “(...) ‘Ideas’ en el sentido kantiano”, esto es, esencias ideales *exactas* que, en tanto tales, son “límites ideales” a los que “por principio” no se les puede “ver”, pues no les corresponde en absoluto una intuición o percepción sensible, y a los

¹⁸ *Ibid.*, p. 155 (*ibid.*, p. 242).

cuales las esencias morfológicas “se ‘acercan’ (...) más o menos en cada caso, sin alcanzarlos jamás, (...)”.¹⁹

Las ciencias explicativas eidéticas no se limitan, empero, solamente a las disciplinas del tipo de la geometría y sus *eide* exactos, sino también abarcan otras disciplinas explicativas exactas cuyas entidades, si bien ideales, manifiestan un “modo *de ser*” un poco distinto, de naturaleza puramente formal.²⁰

4. “El nivel más elevado de racionalización”

El formalismo, objeto de una investigación filosófica objetivamente orientada, es el nivel más elevado de racionalización según la concepción husserliana. En sus *Ideas I* Husserl sostiene que la física se ha visto “racionalizada” desde inicios de los tiempos modernos con la aplicación de la geometría euclidiana, y la interpretación de la esencia de la cosa material como *res extensa* desde Descartes en adelante. El florecimiento de la matemática formal desde la modernidad continúa con esta “*misma función de racionalizar lo empírico*”.²¹ La ontología formal, más allá de las ontologías materiales de la naturaleza física, trata con una mera *forma-esencial*, “sin duda, una esencia, pero una esencia completamente ‘vacía’, una esencia que *se ajusta a manera de una forma vacía a todas las esencias posibles*”, prescribiendo leyes formales y una estructura formal común a todas las universalidades “materiales” y sus ontologías. De ese modo, no trata de una región, sino de la “*forma vacía de región en general*”, subsumiendo “*bajo sí (aunque sólo formaliter)*” “a todas las regiones con todas sus particularizaciones esenciales dotadas de contenido”. Por ende, “*la*

¹⁹ *loc. cit.* (*ibid.*, pp. 242-243).

²⁰ Tras “entidades ideales” (*Cf. Ibid.*, 156 [*ibid.*, p. 243]), Husserl añadió al margen en su segundo ejemplar de mano de *Ideas I* lo siguiente: “y tampoco <con> los conceptos ontológico-formales en sí exactos. Pero éstos no entran en consideración aquí, en la esfera material”. Y añade en la anotación 588: “Esto no es correcto, pues no se toma en consideración la diferencia entre ideas límite y formales. Por otro lado, se llega aquí a disciplinas materiales y leyes materiales de esencia”. *Cf. Hua III/2*, pp. 476-477 (*ibid.*, p. 534). Volveré sobre esta distinción en lo que sigue.

²¹ *Hua III/1*, p. 25 (*Ideas I*, p. 102).

*ontología formal alberga en su seno a la vez las formas de todas las ontologías [materiales] posibles en general (...)*²², y coincide con la denominada *mathesis universalis* (en la que “no hay otra cosa que formas vacías”)²³ o “lógica pura en toda su extensión”, una “ciencia eidética del objeto en general”, cuyas “verdades inmediatas o ‘fundamentales’ (...) fungen como ‘axiomas’ en las disciplinas puramente lógicas”, y “expresan las determinaciones incondicionalmente necesarias y constitutivas de un objeto en cuanto tal, de un algo cualquiera”.²⁴

Como señalé anteriormente en el capítulo IV (cf. § 4), en su *Filosofía de la aritmética* de 1890 Husserl afirma que la “fundación lógica” de la matemática es un procedimiento necesario que requiere una “abstracción formalizante” que consiste en una “sustitución” *sui generis* de su punto de partida intuitivo reconocido como esencialmente finito y limitado, puesto que: “Si tuviésemos representaciones (*Vorstellungen*) auténticas de todos los números, como tenemos de aquellos al inicio de la serie numérica, entonces no existiría la aritmética, ya que sería totalmente superflua”.²⁵

La aritmética, así, es un conjunto de medios técnicos para superar la finitud de nuestro intelecto. Por otro lado, el dominio aritmético incluye números negativos, racionales, irracionales e imaginarios, siendo la introducción de los números irracionales la más difícil puesto que implica la inclusión de operaciones y conjuntos infinitos, así como el infinito “actual” o “matemático”.²⁶ En consecuencia, Husserl reconoce en la *Filosofía de la aritmética* –al referirse a “grupos infinitos” o “multitudes” (como los puntos de una línea, o los límites de un *continuum*), y lo que somos capaces de representar de ellos *de facto* (“un proceso determinado ilimitado” o “lo que se incluye en su unidad conceptual”)– que tratamos con un concepto “esencialmente distinto”, “vale decir, imaginario”, “que ya no es un concepto de un ‘grupo’ en el sentido

²² *Ibid.*, p. 26 (*ibid.*, p. 104).

²³ *Ibid.*, p. 32 (*ibid.*, p. 109).

²⁴ *Ibid.*, pp. 26-27 (*ibid.*, p. 104).

²⁵ *Hua XII*, pp. 191-192.

²⁶ Cf. Strohmeyer, Ingeborg, “Introducción de la editora”, en: *Hua XXI*, p. xvii.

verdadero de la palabra”.²⁷ Y como también señalé en el capítulo IV (§ 4), la propia simbolización y la formación de series conceptuales numéricas no tiene lugar solamente sobre la base de la sustitución de representaciones intuitivas o auténticas por *conceptos* puramente simbólicos, inauténticos o “vacíos”, sino sobre la base de su sustitución por signos *físicos* o sensibles que no sólo fijan a los *conceptos* inauténticos y simbólicos en notaciones estables, sino que también los determinan y denotan.

Vale recordar también que Husserl presupone un cierto paralelismo entre los “conceptos simbólicos” y los signos para que la aritmética pueda validar la *extensión del dominio numérico*. Resumiendo, para Husserl esta extensión no concierne el fundamento *conceptual* de la aritmética, sino más bien solamente las *reglas de los signos* y la *técnica* calculatoria, por lo que es el resultado del “formalismo puro” en la medida en que este es totalmente *libre e independiente* de su base conceptual.

No es superfluo reiterar, pues, que el “formalismo” cumple un papel relevante e imprescindible. La constitución finita, temporal, del conocimiento humano se ve compensada por las posibilidades “portentosas” que la formalización del pensamiento aritmético posibilita.

Así, las investigaciones para el segundo volumen de la *Filosofía de la aritmética* llevan a Husserl a abandonar sus concepciones primitivas, siendo el conjunto o grupo y la multiplicidad para él en adelante los conceptos y fundamentos más generales del dominio aritmético, y no el concepto natural de número.²⁸ En ese sentido se comprende la posibilidad de relacionar lo formal de la aritmética con lo formal de la lógica, puesto que, como afirma en el prólogo de 1900 a sus *Investigaciones lógicas*:

La patente posibilidad de llevar a cabo generalizaciones o modificaciones de la aritmética formal, mediante las cuales puede ésta elevarse sobre la esfera cuantitativa, sin alterar esencialmente su carácter teórico ni su método

²⁷ *Hua XII*, p. 221.

²⁸ Strohmeyer, Ingeborg, *op. cit.*, p. xxxviii; *cf.* también, *Hua XII*, p. 493.

calculatorio, hubo de despertar la intelección de que lo cuantitativo no pertenece a la esencia más general de lo matemático o ‘formal’ y de los métodos calculatorios fundados en ella.²⁹

5. Reconsiderando la lógica puramente formal

Pues bien, gracias al “formalismo” mencionado y al desarrollo técnico de las matemáticas en el siglo XIX, en sus *Prolegómenos a una lógica pura*, al mismo tiempo que intenta explicar la esencia de la lógica pura como una ciencia *a priori* (universal, necesaria) en el sentido de una “teoría de teorías”, Husserl propone la idea de una “*forma de teoría*” que puede regular cualquier esfera nomológica del conocimiento “*que tiene tal forma*”, una esfera que en el caso del matemático se llama “multiplicidad”. En otras palabras, las multiplicidades se subordinan a *ciertas* combinaciones posibles de objetos y a *ciertos* principios de una *forma determinada*, a saber, a ciertas “formas de teoría”. Los contenidos de tales multiplicidades se han dejado caer, y lo que se define es puramente su *forma de teoría*. Husserl alega que toda teoría individual que trata de estas multiplicidades diversas “son especializaciones o singularizaciones de las formas de teorías correspondientes a ellas”.³⁰ Se supone que así la lógica pura constituye esta “teoría formal de la ciencia” como una “*teoría de las formas posibles de las teorías o la teoría de la multiplicidad pura*”.³¹ Más tarde, en su *Lógica formal y lógica trascendental*, Husserl concibe a esta *analítica ampliada* en el sentido del ideal leibniziano de una *mathesis universalis* como el nivel más alto de formalización –como una “teoría de sistemas deductivos” y correlativamente una “teoría de las multiplicidades” construida sobre la base de una apofántica formal y correlativamente una ontología formal. En efecto, Husserl indica que la abstracción formalizante o “reducción” que conduce a la

²⁹ *Hua XVIII*, p. /A VI/ (Husserl, Edmund, *IL I*, p. 20).

³⁰ *Ibid.* (*ibid.*) § 70.

³¹ *Ibid.* (*ibid.*) § 69.

teoría de multiplicidades sólo es posible sobre la base de ciencias “nomológicas” o exactas, tales como la geometría euclidiana.³² Así, el ideal de esta ciencia se cumple parcialmente por Riemann y otros con el desarrollo de la “teoría de la multiplicidad de la matemática moderna” como una ciencia de los posibles sistemas deductivos. En ese caso, en lugar de un “espacio euclidiano” tendríamos la “*forma categorial <de> ‘espacio’*”.³³

La novedad que Husserl introduce en 1929 en relación a cómo planteó esta idea en 1900 concierne por cierto la influencia de Hilbert y su idea de un “sistema completo de axiomas” o su “axioma de la completud”.³⁴ De allí proviene la idea de una “*multiplicidad definida*” que es “*el concepto estricto de multiplicidad*” como un “*sistema deductivo, nomológico*”.³⁵ La idea aquí es la de un “sistema axiomático puramente formal”, a saber, un sistema deductivo donde una “multiplicidad” en el sentido de una “*esfera infinita de objetos*” tiene la “*unidad de la explicación teórica*”. Esto significa, más allá del caso de la formalización del sistema axiomático euclidiano, que *cualquier “ciencia nomológica”* y su correlativa *provincia infinita* (o “multiplicidad”), “*no sólo se define por un sistema de axiomas en general, sino por un sistema ‘completo’*”.³⁶ Para resumir, una ciencia es una multiplicidad que tiene “*una forma sistemática unitaria que pueda construirse a priori mediante los conceptos lógico-categoriales* y a partir de un número finito de formas puras de axiomas”, de donde se deduce la infinita multiplicidad de proposiciones que conforman una ciencia. Por ende, del lado de las premisas hay un número *finito, completo de axiomas*, y del lado de las conclusiones hay una *infinidad* de proposiciones posibles. Como resultado,

³² *Hua XVII*, §§ 29, 30 (Husserl, Edmund, *Lógica formal y lógica trascendental, ensayo de una crítica de la razón lógica*, México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, 2009, traducción de Luis Villoro; preparación de la segunda edición por Antonio Zirión Q.; en adelante, *LFT*).

³³ *Ibid.*, p. 97 (*ibid.*, p. 145).

³⁴ *Ibid.*, p. 101 (*ibid.*, p. 148).

³⁵ *Ibid.*, p. 98 (*ibid.*, p. 146).

³⁶ *Ibid.*, p. 100 (*ibid.*, pp. 147-148).

la “*mathesis universalis* (...<o> analítica lógica) es, *por razones a priori, un dominio de construcción universal*”.³⁷

6. La raigambre mundano-vital y finita de todo “formalismo”

La raigambre última del formalismo, incluso si se le identifica al aspecto puramente técnico de los signos con sus operaciones calculatorias y sus “reglas de juego” propias, se halla en el mundo de la vida. Para poder comprender su naturaleza esencial y el papel del sujeto en su “actualización” y “aplicación”, Husserl solicita que dicha raigambre mundano-vital no sea olvidada, aún cuando su despliegue, como formalización, sí requiere que se corte el “cordón umbilical” que lo ata a dicho mundo de la vida.

Husserl, hemos visto, admira las posibilidades “portentosas” que brinda el pensamiento formal. Sin embargo, si su fenomenología lleva a cabo la crítica del formalismo de manera consistente durante casi cinco décadas, es, según mi opinión, debido por lo menos a tres ocasiones en las que este oblitera y olvida su fundamento de sentido. En primer lugar cuando, en tanto *ars*, el ámbito formal olvida su fundamento *conceptual* –tanto inauténtico o simbólico, como auténtico e intuitivo. En segundo lugar, cuando los procedimientos deductivos naturales se remplazan totalmente por operaciones y reglas formales calculatorias, y estas demandan ser consideradas como constituyendo una *lógica* y no meramente una *técnica*; y, finalmente, cuando las ciencias formales arrastran una interpretación *ontológica* de las formas en relación al “ser-en-sí-mismo” del mundo más allá de su interpretación meramente *metodológica* como un poderoso instrumento humano para superar las limitaciones de nuestras capacidades intuitivas de representación.

³⁷ *Ibid.*, pp. 107-108 (*ibid.*, p. 155).

Su crítica en relación al primer punto mencionado se halla en su *Filosofía de la aritmética* de 1891.³⁸ Allí rechaza una explicación puramente analítica de la aritmética, la ciencia fundamental de las matemáticas, tal como la que ofrecen las teorías sobre dicha disciplina que proponen Helmholtz o Riemann.³⁹ Husserl sostiene este punto de vista *mutatis mutandis* hasta el final de su vida.

La segunda crítica, que concierne el remplazo de las operaciones deductivas por técnicas calculatorias, aparece desde la reseña de Husserl de las *Vorlesungen über die Algebra der Logik (Exakte Logik)* de Ernst Schröder, reseña que escribió en 1890. En ella, Husserl se queja del intento de su época de sustituir el dominio limitado de una “pura deducción lógica” –que todavía está operativa en la vieja “lógica de contenidos” o “lógica intensional” (*Inhaltslogik*)– con técnicas inferenciales del cálculo lógico que prevalecen en la nueva “lógica extensional” (*Umfangslogik*). La pura obliteración u olvido de la primera se denuncia como una falta de claridad filosófica en relación a los fundamentos de las matemáticas.⁴⁰ Por consiguiente, él distinguirá permanentemente las tareas y calificaciones que se asignan a los *filósofos* de la lógica y a los *técnicos* lógicos respectivamente, puesto que las calificaciones de estos últimos apenas sirven para las tareas de los primeros.⁴¹ Los filósofos motivados por preocupaciones epistemológicas que conciernen la cuestión de la *evidencia* siempre apuntarán en dirección del carácter fundante del pensamiento auténtico o intuitivo en relación al pensamiento simbólico e inauténtico. Esta idea se halla en el trasfondo de la convicción de Husserl de que la *Inhaltslogik* tiene un carácter fundante respecto de la *Umfangslogik*. No obstante, en su reseña de 1890 él admite que sólo podemos referirnos al contenido de los conceptos ideales simbólicos de la *Inhaltslogik* de un “modo vacío”.⁴² Sólo desde que Husserl introduce la “intuición categorial” en 1900-1901 como la fuente de la evidencia

³⁸ Cf. Capítulo IV, *supra*, §§ 3-4.

³⁹ *Hua XII*, pp. 290-293.

⁴⁰ *Hua XXII*, p. 3-43. Cf. nuestra más amplia explicación *supra*, Capítulo IV, § 5.

⁴¹ *Ibid.*, p. 9.

⁴² *Ibid.*, pp. 17-20; y en pp. 44-66, 67-72.

de las formas categoriales o sintácticas, la distinción entre “técnicos lógicos” y “filósofos de la lógica” se ve reforzada. En el centro de esta distinción se halla la compleja noción husserliana de “intuición eidética”, que no puede ser simplemente asimilada a la versión matemática y dualista de Descartes.

La tercera crítica al formalismo, cuando una interpretación ontológica de las formas reemplaza su significado meramente metodológico, aparece en la conocida *Crisis de las ciencias europeas y fenomenología trascendental* de 1936, en el contexto de la queja de Husserl de que el racionalismo fiscalista moderno⁴³ ha supuestamente olvidado su fundamento de sentido en el mundo de la vida. Esto se debe al hecho de que una nueva infinitud matemática ideal y una nueva matemática *formalizada*, que se origina en una abstracción formalizante que se da con la aritmetización y posterior algebraización de la geometría, resulta en una geometría analítica y una matemática del *continuum* a la base de la nueva *ciencia natural*. Esto otorga a los racionalistas fiscalistas modernos la idea de una “*sabiduría total*”, “pensada idealmente completa”, ya que ellos creían hallarse en la “certeza dichosa” de poseer “un método infalible de ampliación de conocimiento, en el que el todo de lo existente debiera ser conocido real-efectivamente en su pleno ‘ser en sí’, en progreso infinito”.⁴⁴ El resultado de esta concepción es un “naturalismo” filosófico naciente mediante el cual el universo entero es pensado en términos de una naturaleza física o su *analogon*.

En consecuencia, la ciencia aritmética consiste en última instancia para Husserl en una *técnica* calculatoria⁴⁵ que implica una “mecanización” de todos los dominios de la matemática y de la ciencia natural, vaciándoles de su sentido. Como resultado:

El revestimiento de ideas hace que tomemos por *verdadero ser* lo que es un *método*, que está ahí para mejorar en progreso infinito, dentro de lo

⁴³ *Hua VI*, p. 66 (Husserl, Edmund, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Buenos Aires: Prometeo Libros, 2008, traducción de Julia V. Iribarne, p. 108; en adelante, *Crisis*).

⁴⁴ *Ibid.*, pp. 66-67 (*ibid.*, pp. 108-109).

⁴⁵ *Hua VI*, p. 46 (*Crisis*, p. 89).

efectivamente experimentado y experienciable en el mundo de la vida, las *previsiones toscas*, (...); el revestimiento de ideas hace que el *sentido propio del método, de las fórmulas, de las teorías* permanezca *incomprensible y nunca* haya sido comprendido (...).⁴⁶

La estrategia de Husserl en la *Crisis* –que no está muy distante en su meta de aquella de la *Filosofía de la aritmética*– es comprender (y por ende “recuperar”) el olvidado “fundamento de sentido” de esta ciencia natural matematizada.⁴⁷ En ese sentido, Galileo es un “genio descubridor y encubridor” (*entdeckender und verdeckender Genius*)⁴⁸ que revela el mundo bajo la luz de su “verdadera legalidad exacta” (idealizada y matematizada) mientras que al mismo tiempo encubre el significado de la propia matematización. Husserl por ello exige

[...] preguntar retrospectivamente por el *sentido originario* de todas <las> configuraciones de sentido y <los> métodos <del científico>, (...) por el *sentido originariamente instituido*, histórico, preferentemente por el sentido de todo lo allí asumido sin examinar y similares de todas las *herencias de sentido* posteriores.⁴⁹

7. La “actualización” del mundo ideal

Una vez señalada la raigambre mundano-vital del dominio formal, falta averiguar cómo dicha raigambre se manifiesta. Para ello, la orientación “objetiva” de la filosofía científica requiere transformarse en ciencia “crítica” radical. Así, aún si la filosofía objetiva logra los “niveles más elevados” de la racionalización,

⁴⁶ *Ibid.*, p. 52 (*ibid.*, pp. 94-95).

⁴⁷ *Ibid.*, p. 48 (*ibid.*, p. 91).

⁴⁸ *Ibid.*, p. 53 (*ibid.*, p. 95).

⁴⁹ *Ibid.*, p. 57 (*ibid.*, p. 99).

como en la lógica pura en el sentido de una *mathesis universalis*, ella permanece en la “actitud natural”. En cambio, la filosofía *crítica* intenta clarificar la cuestión del *origen esencial* de toda ciencia positiva, incluyendo la lógica formal, con una motivación *epistemológica* que pregunta cómo es que las entidades lógicas y matemáticas en general (y las “formas deductivas de conexión”), que no derivan su evidencia de la *empirie*, tienen sin embargo una aplicación empírica. O incluso se pregunta cómo puede articularse lo “en sí” y su “evidencia racional” con la conciencia empírica cognoscente y sus “evidencias psicológicas”. Estas interrogantes llevan a Husserl en 1898 al “*apriori* universal de la correlación”,⁵⁰ o a su propia versión de la *intencionalidad* tal como la desarrolla en el marco de la fenomenología trascendental.

En efecto, si el mundo circundante *natural* es el correlato de nuestra percepción y *experiencias* posibles como “*inmediatamente* presentes”, los “números puros y sus leyes” por el contrario no están allí para nosotros a la mano a menos que adoptemos la “*actitud aritmética*” dirigiendo nuestra mirada cognitiva al ámbito aritmético. Para percibir el mundo natural real basta con abrir los ojos y estar despiertos. No sucede lo mismo con los “mundos circundantes ideales” tales como el mundo aritmético. En efecto, el “contacto” entre ambos mundos es un *acto espontáneo* de nuestra *conciencia* subjetiva y sus actividades o experiencias. Así, Husserl sostiene: “Los dos mundos que están ahí delante a la vez *carecen de conexión*, prescindiendo de su referencia al yo, con arreglo a la cual puedo dirigir libremente mi mirada y mis actos al uno y al otro”.⁵¹

Ya que el mundo formal-ideal es el resultado de la espontaneidad de nuestra conciencia, esta actividad cognitiva debe diferenciarse de cualquier producto arbitrario de nuestra imaginación, que también es espontánea, y debe más bien ponerse en relación con el carácter *pasivo* de nuestra percepción sensible.

En cambio, los *objetos* o *entidades reales* –sean físicos o psíquicos– se captan en *intuiciones empíricas*, la más básica de las cuales es la *percepción* de las cosas físicas y la *reflexión* sobre los estados psíquicos, el *ego*, o la conciencia.

⁵⁰ *Ibid.* (*ibid.*), § 46.

⁵¹ *Hua III/1*, p. 60 (*Ideas I*, p. 139).

Como señalé en el § 3 de este mismo capítulo, todas las ciencias de la experiencia sensible son “ciencias *fácticas*” que versan sobre los seres *individuales y existentes*, cuya esencia es la de ser *contingentes*. También señalé que las “leyes de la naturaleza” versan sobre estas esencias fácticas, contingentes o “morfológicas” (*eide*), y se obtienen por *generalizaciones inductivas* sobre la base de *intuiciones empíricas* de las “propiedades esenciales” compartidas por un conjunto de hechos individuales. Estos “predicados esenciales” de hechos empíricos, que expresan la “universalidad esencial y necesidad” de las “leyes de la naturaleza”, son correlatos de “intuiciones eidéticas”. Las leyes de la naturaleza son pues juicios o proposiciones que *esencialmente* predicán propiedades de los seres *existentes*, y sus correlatos son *hechos de la naturaleza*. Pero los predicados esenciales de los datos fácticos –vale decir, sus *eide*– y las correspondientes “leyes de la naturaleza”, *no son exactos*, sino meramente *morfológicos* o “descriptivos”. Por ello mismo, Husserl no está de acuerdo con la creencia generalizada de que las “leyes de la naturaleza” son formulaciones exactas de cómo funciona la naturaleza. Pero, como mencionamos previamente en relación a la tercera crítica al formalismo que esgrime Husserl (*cf.* §2, *supra*), desde la época moderna y la “matematización” de la naturaleza el resultado de la *aplicación* de la geometría euclidiana y analítica a la física ha sido la malinterpretación *ontológica* de este instrumento matemático “portentoso”, como si describiese el carácter “en sí mismo” de la naturaleza. En efecto, para Husserl esta interpretación arrastra un error y una *metábasis eis allo génos*, que ya cometió Newton cuando dijo “*hypotheses non fingo*”.⁵² Las *mismas* “leyes de la naturaleza” *no son exactas*; exactos son las formas y los *eide* matemáticos con sus respectivas leyes, que se *aplican* en su formulación; pero ellos sólo tienen un significado *metodológico e hipotético* en relación a la naturaleza, no un significado *ontológico*.

Ahora bien, en el caso de las entidades exactas de las matemáticas –que no existen– se requiere otro tipo de intuición eidética, o más bien se debe dar un paso adicional más allá de las “generalizaciones inductivas” que conducen a los

⁵² *Hua VI*, p. 41 (*Crisis*, p. 85).

eide morfológicos. Otro tipo de “abstracción ideatoria” es necesaria para captar entidades cuyo “modo de ser” es *enteramente ideal y exacto*. En efecto, como ya señalé *supra* (§ 3), los conceptos así obtenidos son para Husserl “límites ideales” que en principio no pueden ser “vistos” puesto que no les corresponde ninguna intuición sensible o percepción, y la intuición eidética de los *eide* morfológicos sólo se les acercan asintóticamente, “sin alcanzarlos jamás”.⁵³

Pero como Husserl también distingue en *Ideas I* dos tipos de conceptos o entidades “ideales” –“materiales” y “formales”–,⁵⁴ les debe corresponder dos distintos procesos cognitivos. Así, los *eide* de la geometría euclidiana son distintos de aquellos de las “disciplinas *ontológico-formales*, que abarca<n>, junto a la lógica formal en sentido estrecho, las restantes disciplinas de la ‘*mathesis universalis*’ formal (o sea, también la aritmética, el análisis puro, la teoría de las multiplicidades)”.⁵⁵ Como señalamos previamente, las entidades formales están “desprovistas de contenidos”, mientras que las *disciplinas materiales eidéticas* tales como la geometría euclidiana son ontologías regionales de la naturaleza física, en base de las cuales se levantan las ciencias físicas mismas: “*Toda ciencia de hechos* (ciencia de experiencia) *tiene esenciales fundamentos teóricos en ontologías eidéticas*”.⁵⁶ Por ende, los siguientes estratos de objetividades son distintos, y sin embargo conectados: las entidades *reales* o individuales, los *eide* “materiales”, y finalmente las entidades “formales”.

El proceso cognitivo intuitivo que conduce de los *individuos* a las *especies*, a saber, a la región material y sintética (por ejemplo, del triángulo “dibujado” a la “esencia triángulo” y a la “figura espacial”) es la “*generalización*”, mientras que el proceso inverso que conduce de la esfera ideal a la real es la llamada “*especialización*”. El proceso simbólico que conduce de los *eide* sintéticos a las “universalidades formales, analíticas” que consiste en un “vaciamiento del contenido”, se llama “*formalización*”, mientras que el proceso inverso de

⁵³ *Hua III/1*, p. 155 (*Ideas I*, p. 242).

⁵⁴ *Hua III/2*, pp. 476-477 (*ibid.*, p. 534).

⁵⁵ *Hua III/1*, p. 23 (*Ideas I*, p. 100).

⁵⁶ *Loc. cit.*

“llenar” las *categorías formales* vacías con contenidos, se llama “*materialización*”⁵⁷ o “henchimiento”. La “formalización”, como dijimos, sólo puede darse sobre la base de *eide exactos*, tales como aquellos de la geometría euclidiana u otra ciencia nomológica, de donde surge la *forma de una multiplicidad en sentido pleno*, pero no sobre la base de los *eide* morfológicos que pertenecen a las ciencias descriptivas, tales como la propia fenomenología.⁵⁸

Así, existe un “cordón umbilical” que ata el mundo ideal al mundo real, intuitivo-relativo, de nuestras experiencias dadoras de sentido. Husserl pide no olvidar que la “fuente de sentido” de las ciencias empírico-deductivas y formales es fruto de una abstracción idealizante –una *actividad subjetiva* cuyo origen se halla en experiencias pre-predicativas que se despliegan en el “mundo-de-la-vida”,⁵⁹ experiencias que inicialmente son enteramente *pasivas*.

8. La genealogía de la lógica

En efecto, el *límite* esencial del derecho y legitimidad de los principios lógicos no es otro que el límite de la experiencia. El reconocimiento de tal límite no es otra cosa que la “realización de su *crítica*”.⁶⁰

Como se ha mencionado, desde 1890 Husserl cree que los conceptos matemáticos y sus predicaciones analíticas deben rastrearse hasta las experiencias pre-predicativas, mediante una serie de actos interpretativos de “generalización inductiva”, “abstracción idealizante” y finalmente de “formalización”. Esta convicción será suya hasta el final de sus días.

En consonancia con estas nociones tempranas, su trabajo póstumo *Experiencia y juicio* también indica que “toda evidencia predicativa debe fundarse en última instancia en la evidencia de la experiencia”, de tal modo que “la tarea

⁵⁷ *Ibid.*, pp. 31-32 (*ibid.*, pp. 38-39).

⁵⁸ *Ibid.*, p. 158 (*ibid.*, p. 168).

⁵⁹ *Hua VI*, § 9, h, pp. 48-54 (Husserl, Edmund, *Crisis*, pp. 91-96).

⁶⁰ *Hua XVII* (Husserl, Edmund, *LFT*), §§ 73-80.

de elucidar” el “origen del juicio predicativo” en la “evidencia pre-predicativa”, así como la de clarificar el origen de esta última en la “experiencia”, es “la tarea de la *retrogresión al mundo* como el suelo universal de todas las experiencias particulares, (...) inmediatamente predadas y previas a toda función lógica”. Esta tarea, la “genealogía de la lógica”, se realiza mediante una “*retrogresión al mundo de la vida*”.⁶¹

La experiencia en su sentido más amplio y primario es pues la experiencia evidente de objetos individuales. Nuestros primeros juicios o predicaciones, *stricto sensu* “juicios de experiencias”, versan sobre individuos. Pero todo juicio o predicación está precedido por una “dación evidente” o *experiencia* de esos mismos individuos.⁶² Esta experiencia pre-predicativa es el punto de partida de toda investigación judicativa, predicativa o lingüística. Los objetos nos son siempre pre-dados con certeza antes que despleguemos ninguna actividad cognitiva sobre ellos. La “pre-dación pasiva” previa a toda aprehensión, es pura “afección”, que nunca es un acto aislado de un objeto aislado sino que se da dentro de un contexto circundante u horizonte. Este horizonte pasivo pre-dado es el “*mundo* <que> siempre precede la actividad cognitiva como su suelo universal, y esto quiere decir en primer lugar un suelo de creencia pasiva universal en el ser que toda operación cognitiva particular presupone”.⁶³ Husserl previamente había nombrado a esta “creencia pasiva” la “tesis general de la actitud natural”.⁶⁴ De modo que la “creencia en la certeza” de que el mundo como un todo “está allí” precede no sólo toda actividad judicativa sino también toda *praxis* vivida.⁶⁵

Además, en relación a cada objeto, “*cada experiencia tiene su propio horizonte*”, a saber, su núcleo de determinaciones inmediatas efectivas, y su

⁶¹ Husserl, Edmund, *Erfahrung und Urteil, Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1985, editado por Ludwig Landrebe, p. 38; en adelante, *EU*.

⁶² *Ibid.*, § 6, p. 21 ss., “La experiencia como auto-evidencia de objetos individuales. La teoría de la experiencia pre-predicativa como la primera parte de una teoría del juicio genética”.

⁶³ *Ibid.*, p. 24.

⁶⁴ *Hua III/1 (Ideas I)*, § 30.

⁶⁵ *EU*, p. 25.

trasfondo posible y potencial de nuevas experiencias y determinaciones que están pre-figuradas en su núcleo actual. Así, todas las experiencias que tratan con “el mismo” correlato están relacionales sintéticamente y de modo infinitamente abierto. Estos horizontes pueden ser “internos” –referidos a las propiedades esenciales de los tipos respectivos de cosas y sus variaciones posibles–;⁶⁶ o “externos” –referidos a “objetos co-dados” en la experiencia de cada cosa particular–. Esto es “inmediatamente verdad para el mundo de la experiencia sensible y simple, para la naturaleza pura”, pero también vale “para los sujetos humanos y animales, (...) para los productos de la cultura, las cosas útiles, las obras de arte, y cosas por el estilo”.⁶⁷ “Todo lo mundano participa de la naturaleza”, sostiene Husserl, aunque esto puede ser malinterpretado de modo positivista. Por ende, el *mundo* es el horizonte espacio-temporal, universal y abierto que abarca toda realidad concebible –la actualmente conocida, y la desconocida pero eventualmente conocida. Es un horizonte de determinaciones conocidas (“llenas”) y desconocidas (“vacías”) –o todavía “indeterminadas”–, determinaciones que el curso de la experiencia eventualmente puede llenar. Así, cada experiencia particular contiene una “*trascendencia de sentido*” que “es relativa a la potencialidad continuamente anticipada de nuevas realidades individuales posibles”.⁶⁸ Y sobre esta base Husserl sostiene que, “*la estructura de lo conocido y de lo desconocido es una estructura fundamental de la conciencia de mundo*”.⁶⁹

Así se adquiere la experiencia pre-predicativa. Los campos de percepción que siempre pertenecen a la vida consciente y se aprehenden como “unidades de una ‘experiencia posible’”, son “*sustratos posibles de actividades cognitivas*” pero son dados ellos mismos sobre un trasfondo pre-dado que nos afecta *pasivamente*.⁷⁰ Hablar de un “objeto en general” siempre *presupone* la *familiaridad*

⁶⁶ *Ibid.*, pp. 27-28 ss.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 29.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 30.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 33.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 34.

con “algo en particular”. Sin embargo, las actividades constitutivas de sentido no comienzan con los juicios.

En efecto, las *experiencias perceptivas* pre-predicativas son aprehensiones *activas* de cosas “como tales y tales”. Presuponen, como ya dijimos, el trasfondo *pasivo* de la pre-dación afectiva del mundo, una génesis *pasiva*, de donde emergen las primeras articulaciones asociativas que pre-constituyen el sentido pasivamente. Sin embargo, el juicio descansa en experiencias pre-predicativas activas, y no directamente en experiencias pasivas:

El objeto del juicio está atado al hecho que es un algo en general, a saber, algo idéntico en la unidad de nuestra experiencia, y por tanto tal que debe ser asequible a la auto-evidencia objetiva dentro de la unidad de la experiencia.⁷¹

Este es el trasfondo mundano-vital y vivencial de la lógica tradicional, también remotamente vinculado a la lógica moderna.⁷²

9. Generatividad e historicidad

Retomemos la descripción del proceso abstractivo –pero ahora desde la perspectiva generativa e histórica– que conduce desde el “mundo-de-la-vida” a las ciencias ideales como la geometría, recurriendo al texto póstumo de Husserl, el “Origen de la geometría”.⁷³ El punto de partida husserliano de la reconstrucción de este proceso es la geometría tal como la recibió Galileo a inicios de la

⁷¹ *Ibid.*, pp. 36-37.

⁷² *Ibid.*, p. 37. Cf. también *Hua XVII (LFT)*, §§ 92a, p. 102.

⁷³ *Hua VI*, pp. 365-386 (Husserl, Edmund, “El origen de la geometría” [1936], en: *Estudios de filosofía* 4, Lima: Instituto Riva-Agüero, 2000; traducción de Jorge Arce y Rosemary Rizo-Patrón, pp. 33-54; en adelante, *OG*. Citaré esta traducción, corregida a su vez por Antonio Zirió Quijano, consignando sólo la paginación original, incluida en el margen de la edición castellana).

Edad Moderna, como una ciencia *ya constituida* desde la antigüedad, disponible, y transmitida a través de la historia.⁷⁴

Desde un inicio los primeros geómetras contrastaron y sintetizaron sus logros y adquisiciones evidentes entre sí, por lo que dichas evidencias no se daban de modo puramente intra-psíquico *en el sujeto* del inventor, sino que fueron asequibles para todos los pueblos, edades y épocas.⁷⁵ Que dichas evidencias versaban sobre verdaderas “objetividades ideales” era demostrado por su posibilidad de “iterarse”, a diferencia de otros productos culturales. Por cierto, dichas evidencias podían “instanciarse” “en el mundo objetivamente”, gracias al cuerpo sensible del lenguaje, pero las significaciones mismas, referidas a lo geométrico, ocurrían “una sola vez” y se iteraban como “las mismas”. Así, el teorema de Pitágoras –como el resto de la geometría– es *uno solo*, no importa cuántas veces o aún en qué lengua haya sido expresado desde su “descubrimiento”.

Ahora bien, Husserl no confunde las “significaciones ideales” que animan el lenguaje con las “objetividades ideales” geométricas. Estas últimas son “descubiertas” por los geómetras, a la vez que ellos las *interpretan*, “constituyendo” su “sentido”, y fijando dichas significaciones ideales en predicaciones lingüísticas que dan lugar a la *ciencia* geométrica. En otras palabras, *a través de* las “expresiones lingüísticas” (cuya estructura está constituida por *significaciones ideales* y *suscuerpos sensibles*), se manifiestan las verdades *objetivas* de la geometría; así, los juicios geométricos constituidos a lo largo de la historia permiten vislumbrar, aprehender, las objetividades ideales geométricas. Como se ha insinuado, en la *constitución* de estas significaciones y predicaciones ideales geométricas, Husserl atribuye un papel determinante al *lenguaje*,⁷⁶ con sus elementos semióticos sensibles; es él que *fijará* las objetividades ideales, les dará su *estabilidad* objetiva, y permitirá su iterabilidad y transmisión.⁷⁷ En otras pa-

⁷⁴ *Ibid.*, p. 366 (*ibid.*).

⁷⁵ *Ibid.*, p. 367 (*ibid.*).

⁷⁶ *Ibid.*, p. 369 (*ibid.*).

⁷⁷ *Loc. cit.* (*ibid.*).

labras, el teorema de Pitágoras, como “objetividad ideal”, se “da en el mundo objetivamente” sólo gracias al cuerpo sensible del lenguaje.

En añadidura, el lenguaje cumple una función *intersubjetiva* en tanto medio de comunicación, pues las evidencias geométricas fijadas en su cuerpo sensible rebasan las primeras abstracciones idealizantes, pero intra-psíquicas, del “flujo desvaneciente de la conciencia” de los géómetras iniciales, posibilitando que puedan “ser nuevamente despertadas”,⁷⁸ no sólo por ellos mismos, en otros momentos, sino por *otros* géómetras coetáneos. Las evidencias de las primeras experiencias son intermitentes; es necesario que se emancipen de las experiencias iniciales que las producen, volviéndose “adquisiciones permanentes” con “existencia objetiva”, asequibles y reactivables por otros contemporáneos en “síntesis de coincidencia” con las evidencias originales, y de modo permanentea través del tiempo.

En consecuencia, tanto *la síntesis de coincidencia de evidencias a través del tiempo*, como la función intersubjetiva del lenguaje en tanto medio de comunicación, son condiciones necesarias –mas no suficientes todavía– de la “objetividad ideal” de las verdades de ciencias como la geometría. Pues sólo “la expresión lingüística *escrita*, documental, que posibilite comunicaciones sin alocución personal”⁷⁹ permite asegurar la *permanencia continua* de las “significaciones ideales” de la geometría incluso durante períodos en que los primeros sujetos descubridores y sus copartícipes ya no estén relacionados entre sí, o ya no vivan. En los signos escritos, corpóreos, experimentables intersubjetivamente se *sedimentan* las significaciones y las evidencias primitivas. En los signos escritos ellas se transmiten de modo *histórico* de generación en generación,⁸⁰ y *pueden ser reactivadas* en nuevos actos espontáneos cognitivos, según la “ley fundamental” siguiente: “si las premisas pueden ser reactivadas efectivamente hasta la evidencia más primigenia, también pueden serlo sus

⁷⁸ *Ibid.*, p. 370 (*ibid.*).

⁷⁹ *Ibid.*, p. 371 (*ibid.*).

⁸⁰ Pero, como afirma Husserl, “finalmente, el conocimiento de la verdad objetiva, absolutamente firme, es una idea infinita”, esto es, un *ideal* al que las comunidades de géómetras se acercan asintóticamente. *Ibid.*, p. 373 (*ibid.*).

consecuencias evidentes”, de tal modo que “debe propagarse a través de la cadena de inferencias lógicas, por larga que sea”.⁸¹ Estas ciencias no son, pues, una “(...) herencia acabada bajo la forma de proposiciones documentadas, sino (...) una formación viviente de sentido, que avanza productivamente y dispone continuamente de lo documentado como un sedimento de producciones anteriores”.⁸²

Toda producción cultural está atravesada de una *historicidad* semejante, desde una constitución primitiva de *sentido* (ideal), que se sedimenta bajo la forma de una tradición viva, y se sigue transmitiendo, reactivando y transformando. La historia en este contexto

[...] no es desde un inicio nada más que el movimiento viviente del uno-con-otro y del uno-en-el otro de la formación de sentido y la sedimentación de sentido primigenias. Lo que siempre es mostrado como un hecho histórico –sea en el presente por la experiencia, sea por un historiador como un hecho del pasado– tiene necesariamente su *estructura interna de sentido*, (...). Este es el *a priori* histórico concreto, que abarca todo lo que existe como devenir y haber-devenido histórico, o que existe en su ser esencial como tradición y transmisión.⁸³

La “historia del sentido” en el caso de la geometría partió de abstracciones idealizantes que se apoyaron en la *realidad* observada. En efecto, los primeros geómetras se enfrentaron en un inicio a formas y magnitudes perceptivas y empíricas del mundo circundante natural, al lado de cualidades “secundarias” (como color, calor, peso, dureza, impenetrabilidad, etc.).⁸⁴ De dichas formas mensurables, entre las que se destacaban los contornos y superficies más o

⁸¹ Como señalábamos en la nota anterior: ese proceso mismo “encierra en sí una idealización: a saber la eliminación de los límites de nuestra capacidad y en cierto modo su infinitación”. *Ibid.*, p. 375 (*ibid.*).

⁸² *Loc. cit.*

⁸³ *Ibid.*, p. 380 (*ibid.*).

⁸⁴ *Ibid.*, p. 384 (*ibid.*).

menos perfectos, se realizaron inicialmente abstracciones vagas o generalizaciones inductivas, de formas más o menos perfectas. Poco a poco, de figuras más o menos redondas, se llegó a la idea de círculo, hasta que surgió la “actitud teórica” en la antigüedad griega, introduciendo una *novedad*, un tipo nuevo de *actividad subjetivo-cognitiva*:“(…) la actividad espiritual idealizante, (…) que (…) crea ‘objetividades ideales’”.⁸⁵ En otras palabras, el proceso de “idealización” consiste en partir de la percepción sensible de diferentes figuras circulares, imaginariamente reconstruir una figura más o menos perfecta del círculo, hasta finalmente llegar a la concepción ideal de una figura cuyo centro es equidistante de todos los puntos de su contorno, o aquella que mide 360 grados.

La objetividad ideal, que puede ser revivida en todo tiempo con idéntica “exactitud”, surge así de una “abstracción idealizante” *sui generis* que se efectúa partiendo de una “variación imaginaria” de las figuras espacio-temporales del mundo circundante, hasta extraer intelectivamente su contenido “invariante”, intersubjetivamente idéntico, universal, transmisible y reproducible con generalidad incondicionada en todos los tiempos. La interpretación idealizante no es otra cosa que la “constitución” de “figuras límites”, de absoluta perfección, aquéllas que en el fondo “no se pueden *ver*” y “yacen en el infinito” como “polos invariables” y exactos, a los que se “aproximan” nuestras figuras empíricamente perfectibles. Dicha idealización, transmitida a Galileo como una “adquisición cultural” a través del lenguaje escrito, y reactivada en su época, sufrió en la modernidad una mutación o “transformación”, cuando a través de la introducción del álgebra la geometría se formalizó, dando lugar a la geometría analítica.

Pero eso no es todo. Husserl advierte sobre la posibilidad de caer víctima de la “*seducción del lenguaje*”, al ser dominados por la mera asociación y la mera reiteración pasiva de los signos, como cuando uno *repite* fórmulas matemáticas *correctas* (v.gr., “tablas de multiplicar”, meramente memorizadas), sin un conocimiento cabal de su “evidencia”, vale decir, sin “reactivar” las evidencias que llevaron a su descubrimiento. Esto ocurrió concretamente con la

⁸⁵ *Ibid.*, p. 385 (*ibid.*).

recepción galileana de la geometría desde la antigüedad, pues simultáneamente se dio el “encubrimiento” del proceso mundano-vital, temporal, histórico, intersubjetivo y lingüístico del origen de la geometría”, encubrimiento agravado en la modernidad por su algebraización, formalización o simbolización lógica –y sus operaciones calculatorias, por decir, “mecánicas”.

El resultado de dicho encubrimiento es que Galileo *matematizó* “a la naturaleza misma”,⁸⁶ la “idealizó”, como si ella misma fuera una “multiplicidad matemática”.⁸⁷ Esto es, fue muchísimo más lejos que la filosofía platónica, para la cual la realidad material y sensible sólo “participaba” más o menos “imperfectamente” de las idealidades de la geometría euclidiana construidas en el espacio puro, posibilitando su “aplicación” más o menos rudimentaria a la realidad. En la geometría euclidiana, en efecto, las cualidades y objetos *exactos*, unívocos, idénticos, transmitidos en “signos” y “figuras sensibles”, posibilitaron además la construcción de todas las “figuras ideales concebibles”, de modo *intersubjetivo* y unívocamente determinable (objetivo), mediante métodos apriorísticos sistemáticos. Pero entre el mundo *real* y el mundo *ideal* geométrico existía todavía un *cordón umbilical*: la *abstracción idealizante* tenía que partir de la percepción sensible y el “arte de mensura” primitivo que corregía parcialmente las percepciones iniciales.

Ahora bien, como las figuras puras de la geometría euclidiana ya venían aplicándose al mundo de la experiencia sensible durante siglos cuando Galileo la recibe de la tradición, ya existía la tendencia a *confundir* las figuras geométricas ideales con las figuras espaciales sensibles sin más. Y al recibir esta geometría *ya constituida* después de siglos, Galileo borró las huellas del proceso que en un inicio había conducido de dichas figuras espaciales sensibles a las figuras geométricas ideales.

Galileo en efecto tomó la geometría y sus evidencias puras, ideales, y las *proyectó a la naturaleza física*, pensando que de este modo se podía *determinar la naturaleza física de modo unívoco*, más allá de la imperfección

⁸⁶ Consúltese al respecto todo el § 9 de *Hua VI*, pp. 20-59 (*Crisis*, pp. 65-102).

⁸⁷ *Hua VI*, p. 378 (OG).

subjetivo-relativa de la percepción sensible de cuerpos extensos, con sus cualidades secundarias. Esto es, “identificó” la “exactitud” de las “*idealidades matemáticas*”, y las hipótesis metodológicas de la ciencia moderna, fruto de un *proceso de interpretación o de constitución idealizante*, con los procesos *reales* de la naturaleza.⁸⁸ Por ello incluso consideró a las *cualidades secundarias* que se perciben sensiblemente con los cuerpos extensos (como los colores, olores o sabores) como meramente “*subjetivas*”, mientras que al mundo físico “tal como Dios lo creó”, como propiamente objetivo, perteneciéndole sólo las *cualidades primarias matemáticas*, mensurables, y extensas.⁸⁹ En esto consistió la “*substrucción*” galileana de un “mundo objetivo en sentido verdadero” *detrás* del supuesto ámbito “*ilusorio*” en el que discurre la vida cotidiana del resto de los mortales, con sus intereses, valores, sentimientos, y las finas alarmas de sus instintos y sensaciones, *substrucción* garantizada por el “dios aritmético” de Galileo, y ratificado por el matemático alemán Gauß dos siglos después.⁹⁰ Por cierto, con el tiempo la física también intentó matematizar (co-idealizar) indirectamente a las cualidades sensibles secundarias, o “*intensivas*”, que siempre aparecían unidas a los cuerpos mensurables y extensos;⁹¹ este proceso es documentado por Kant mismo, quien patentiza la “*matematización indirecta*” de las cualidades secundarias en las “*Anticipaciones de la percepción*” de su

⁸⁸ *Ibid.*, § 9 f.

⁸⁹ Cf. Galilei, Galileo, *Consideraciones y demostraciones matemáticas sobre dos nuevas ciencias*, Madrid: Editorial Nacional, 1976, p. 24. Como hemos señalado desde el Capítulo I de esta obra, la distinción entre cualidades “*primarias*” –determinaciones objetivas, racionales y mensurables, adheridas a los cuerpos físicos extensos– y las “*secundarias*”, meras apariencias efímeras y subjetivas suscitadas por la acción de los cuerpos extensos sobre nuestros órganos sensoriales, sin estatuto ontológico independiente del ámbito “*mental*” o psíquico, fue introducida por R. Boyle antes que Galileo, y la retoman Descartes y Locke, incorporándola al vocabulario filosófico de la modernidad. Husserl critica esta distinción, considerando que ambos tipos de cualidades *pertenecen a los cuerpos mismos*, y que éstos –en tanto *naturales*– no tienen la estructura de “*perfección o exactitud*” de las entidades ideales matemáticas. Cf. también Capítulo II, § 2, *supra*.

⁹⁰ Karl Friedrich Gauß (1777-1855) fue un notable científico alemán conocido como “el más grande matemático desde la antigüedad” (*Princeps mathematicorum*). Tuvo como su *opus magnum* sus *Disquisitiones Arithmeticae* (1801), consolidando la teoría de los números como disciplina.

⁹¹ Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, México, D.C.: Fondo de Cultura Económica/ Universidad Autónoma Metropolitana/Universidad Nacional Autónoma de México, 2009; traducción, estudio y notas de Mario Caimi; /A 166-176/, /B 207-218/.

Crítica de la razón pura, principios sintéticos del entendimiento puro (y de la ciencia natural).

Este proceso no fue interpretado ni por Galileo ni por Newton como una mera *herramienta hipotética* –asombrosa y poderosa–, con sus propios métodos verificativos, que posibilitaba una potencialización inédita del conocimiento humano de la naturaleza. Sino que al “substruir” o colocar en el lugar de la estructura profunda de la naturaleza las nociones de infinitud extensiva (mensurable) e intensiva (cualitativa y sensible), la *idealizaron matemáticamente*, permitiéndoles dirigir *anticipadamente* todas las teorías y descubrimientos de la física. En consecuencia: todas las observaciones individuales de hechos empíricos aparecían como meros “ejemplos” imperfectos del caso general inscrito en la naturaleza y expresable en *fórmulas de carácter matemático*. Las leyes naturales resultaron expresables en fórmulas numéricas, la causalidad empírica fue remplazada por una causalidad matemáticamente predecible. Para los científicos modernos se trataba de una auténtica interpretación *ontológica* del ser verdadero de la realidad física. Y cuando desde G.W. Leibniz se añadió a la idealización geométrica la “algebraización simbólica” o la “formalización” de las matemáticas, esta “hipótesis metodológica” acentuó aún más sus pretensiones “ontológicas”, porque con un nuevo lenguaje formalizado, ya analítico, la ciencia física pudo lograr un control técnico-descriptivo y predictivo de lo real, antes inédito.⁹² Con ello, y desde el tribunal de la física (paradigmática entre las ciencias naturales) las experiencias cotidianas intuitivas se vieron desplazadas al reino de las sombras, y se *encubrió* definitivamente la *génesis* de las matemáticas en el mundo *real*, intuitivo. La ruptura del “privilegio de la intuición” sensible, en opinión de Heisenberg, aproximó “el conocimiento humano a un punto de vista divino, atemporal”.⁹³ Más tarde, como ya hemos sostenido en capítulos anteriores, Stephen Hawking reforzó la idea de un Dios aritmético,

⁹² Cf. *Crisis*, § 9f, pp. 86-88; *Hua VI*, pp. 42-45.

⁹³ Frase recogida por Ilya Prigogine, “¿El fin de la ciencia?”, en: Fried Schnitman, Dora (ed.), *Nuevos paradigmas, cultura y subjetividad*, Buenos Aires/Barcelona/México: Paidós, 1994, p. 38.

al afirmar que “estamos cerca del final, del momento en que seremos capaces de leer ‘la mente de Dios’”.⁹⁴

La “crisis de las ciencias modernas” y de la “humanidad europea” ha consistido no en “aplicar” las matemáticas, incluso formalizadas, al mundo físico para su interpretación. El problema es el “deslizamiento de sentido” por el cual se *encubre y olvida* que estamos sólo ante “métodos” poderosos e “hipótesis” ingeniosas pero *construidos por seres humanos finitos*, y no ante argumentos *ontológicos* de una supuesta realidad “tal como Dios la ve en sí”. Se olvida, en suma que la “última fuente de sentido” de dicho método hipotético son las “idealidades matemáticas” a las que comunidades históricas de geómetras han accedido a través de abstracciones idealizantes, que son actividades *subjetivas* cuyo origen se halla en experiencias pre-predicativas del “mundo de la vida”,⁹⁵ y que, en su origen más primordial, son enteramente *pasivas*. A esta contingencia constitutiva de las hipótesis metodológicas científicas se añade la vicisitud de la sedimentación histórica de las evidencias originarias en una “pasividad secundaria” que atraviesa su *transmisión histórica*, de modo constitutivo, a través de las generaciones, causando precisamente la “crisis” mencionada de las ciencias y la humanidad europeas.

Pero, como señalé anteriormente, Husserl considera que las evidencias sedimentadas pueden “en principio” ser “reactivadas” y reconducidas a sus evidencias originarias, esto es, al punto de partida de toda idealización. No se trata, por cierto, de reactivar “toda la prodigiosa cadena de fundaciones hasta las archi-premisas”, cosa irrealizable *de facto*,⁹⁶ sino de “elucidar lógicamente” las evidencias de los juicios o proposiciones, recurriendo cada vez, y *de modo parcial*, a datos empíricos factuales e irreductibles que “instancian” y “ejemplifican” las idealidades respectivas.⁹⁷ En ese sentido, si bien la geometría es una

⁹⁴Hawking, Stephen, *A Brief History of Time: From the Big Bang to Black Holes*, New York: Bantam Books, 1988.

⁹⁵Cf. *Hua VI*, pp. 48-54 (*Crisis*, § 9h, pp. 91-96).

⁹⁶*Ibid.*, p. 376 (OG).

⁹⁷*Ibid.*, p. 375 (*ibid.*).

ciencia ideal y exacta, ella tiene una base *factual*, en el sentido de que “el ideal” es realizable “en principio” por comunidades históricas que son las que, *cada vez*, vinculan “las evidencias originarias y las consecuencias más lejanas”.⁹⁸

La gran pregunta de Husserl en el § 9 de la *Crisis*, según Joumier, es “si el desbordamiento de la actividad por la pasividad, la incapacidad de dominar activamente los procesos pasivos sobre los cuales uno se apoya (...) es un fracaso de la actividad racional, o bien, por el contrario, la condición normal de su intervención”.⁹⁹

Y aquí aparece el “problema de la razón oculta” que incluye por ejemplo “el del instinto en el sentido habitual del término”.¹⁰⁰ En efecto, la razón ya existe en la pasividad de modo oculto, en las tendencias instintivas originarias. Esto plantea nuevamente la relación entre pasividad y actividad, y el papel de aquello que Husserl caracteriza como los problemas más profundos e insondables de la “teleología de la razón”.¹⁰¹

10. La relatividad mundano-vital de la evidencia

Hay una íntima relación entre los conceptos husserlianos de *constitución* de sentido y *evidencia*. La evidencia es la constitución de significados *validados* o legitimados, aquellos que se hallan en el conocimiento en un sentido fuerte. “Toda justificación procede de la evidencia, brota, pues, de nuestra subjetividad trascendental misma; toda adecuación concebible surge como nuestra verificación, es nuestra síntesis, tiene en nosotros su último fundamento

⁹⁸ Joumier, Laurent, “Pasividad y actividad de la razón. Las síntesis pasivas como condiciones y límites de la racionalidad en Husserl”, traducido por Tomás Cooper, en: Mena, Patricio, Enoc Muñoz e Iván Trujillo (comp.), *El sujeto interrumpido. La emergencia del mundo en la fenomenología contemporánea*, Santiago de Chile: Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2009, p. 175.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 177.

¹⁰⁰ *Hua VI (Crisis)*, § 9h.

¹⁰¹ Bégout, Bruce, “La pulsión en la historia. Husserl y el fundamento instintivo de la teleología de la razón”, traducido por Enoc Muñoz, en: Mena, Patricio, Enoc Muñoz e Iván Trujillo (comp.), *op. cit.*, pp. 182-183.

trascendental”.¹⁰² La evidencia se funda en la intuición, que nunca es una experiencia aislada, inmediata o instantánea.

Las “síntesis” a las que se refiere Husserl en este contexto son dos: una “síntesis de coincidencia” desde el punto de vista noético, y una “síntesis de identificación” desde el punto de vista noemático, síntesis que se despliegan dentro de la síntesis universal del tiempo,¹⁰³ por ende en un proceso creciente de plenificación. Distintos tipos de vivencias, sean posicionales o *cuasi*-posicionales como los actos de imaginar, tienen diferentes modalidades de *evidenciar*. Además, la evidencia también abarca las tomas de posición que conciernen a la razón práctica y valorativa,¹⁰⁴ que también se *expresan* o *conocen* en actos dóxicos. Como hemos visto, la evidencia predicativa y las verdades proposicionales se construyen sobre la base de la experiencia pre-predicativa, entretejiendo los diferentes niveles y dimensiones de la vida intencional.¹⁰⁵

¿Cómo es que el concepto fenomenológico de *evidencia* se relaciona con las “verdades en sí mismas”? La evidencia está *esencialmente relacionada* a las *experiencias del sujeto en el mundo de la vida*. Husserl explica que ya que la experiencia es un *proceso*, el *continuum* de síntesis de identificación que se refiere a una y la misma cosa nos permite adquirir la idea de un ser *permanente*.¹⁰⁶ De ese modo, la *trascendencia* es el *correlato* infinito e ideal *de todas nuestras vivencias* actuales y potenciales; y el *ser objetivo* es el *correlato* ideal, infinito, actual y potencial de *todas las experiencias pertenecientes a todos los sujetos en general*.

Así, hay una profunda *relatividad* en el concepto husserliano de evidencia, y sin embargo no es un relativismo escéptico, puesto que no excluye la idea de una “verdad en sí misma”. Sólo que ésta ha de entenderse como una

¹⁰² *Hua I*, p. 95 (Husserl, Edmund, *Meditaciones cartesianas*, Madrid: Tecnos, 1986, traducido por Mario Presas, p. 80 en adelante, *MC*).

¹⁰³ *Ibid.*, p. 99 (*ibid.*, p. 85).

¹⁰⁴ Bostar, L.J., “The Methodological Significance of Husserl’s Concept of Evidence and its Relation to the Idea of Reason”, en: *Husserl Studies*, vol. 4, 1987, p. 159.

¹⁰⁵ *Hua XVII*, p. 217 (*LFT*, p. 270).

¹⁰⁶ *Hua I*, p. 96 (*MC*, p. 81).

“verdad en sí misma teleológica” correlativa a un “relativismo trascendental”, esto es, necesariamente correlativa a un *sujeto autorresponsable*. Los correlatos de verdad y ser en sí mismos son *síntesis* teleológicas y abiertas de experiencias subjetivas, *actuales* y *potenciales*, de los mismos objetos junto con pre- y co-intenciones. El carácter *horizántico* de la evidencia apunta en dirección del *perspectivismo subjetivo* involucrado en nuestro mundo de experiencia. El mundo por cierto *trasciende* la conciencia, aunque él en verdad no es otra cosa que

[...] una idea infinita, referida a infinitudes de experiencias que han de ser unificadas de modo concordante –una idea que es el correlato de la idea de una evidencia perfecta de la experiencia, o sea, de una síntesis completa de las experiencias posibles.¹⁰⁷

Por ende, la idea de “verdad en sí misma” no es una “ficción” o “invento”, sino que revela en “una responsabilidad última” la *historicidad* implicada en este “nuevo tipo de pensamiento científico”, a saber, cómo el carácter “en sí mismo” del “mundo objetivo” es dado “al sujeto y a los sujetos en comunidad con la validez de ser relativo a él, con el correspondiente contenido de experiencia, y como un mundo que en la subjetividad y a partir de ella asume nuevas transformaciones de sentido”,¹⁰⁸ en aproximaciones indefinidas, abiertas y siempre renovadas.

Esto finalmente nos conduce a la autorresponsabilidad del filósofo científico radical que está abocado a la resolución de “todos los problemas concebibles de la filosofía” en un proceso teleológico continuo de tareas infinitas. En efecto, interrogando retrospectivamente las últimas presuposiciones concebibles del conocimiento en las fértiles profundidades de la experiencia, él pone en claro que las últimas causas del sentido y validez de ser, y los “fundamentos últimos” de la filosofía yacen en la *autorresponsabilidad del sujeto y sus experiencias*, cuya afirmación no está reñida con la afirmación de las ciencias y de la *mathesis universalis*.

¹⁰⁷ *Hua I*, p. 97 (*MC*, p. 83).

¹⁰⁸ *Hua VI*, pp. 270-271 (*Crisis*, pp. 303-304).

MUNDO DE LA VIDA,
INTERSUBJETIVIDAD Y CULTURA

CAPÍTULO VII

GÉNESIS DE LA FENOMENOLOGÍA DE LA PERCEPCIÓN

1. El retorno al sujeto y el papel de la percepción

El distanciamiento de Husserl respecto de las nociones de conciencia y representación modernas, está atado al desarrollo de su concepto *sui generis* de intencionalidad. En el período entre la publicación de su *Filosofía de la aritmética*,¹ en 1891, y sus *Investigaciones lógicas*, en 1900-1901,² Husserl realiza dos tipos de investigaciones: *semántico-lógicas*, por un lado, y *psicológicas*, por el otro.³ Las investigaciones *psicológicas* en sus “Estudios psicológicos sobre los elementos de la lógica” condujeron a Husserl a descubrir un amplio espectro de distintas formas de representación (*Vorstellung*), a saber, “intuiciones” (*Anschauungen*), por un lado, y “representaciones <funcionales>”

¹ *Hua XII*.

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

³ *Cf.* en general *Hua XXII*.

(*Repräsentationen*),⁴ por el otro; así como a revelar el profundo y complejo ámbito de la *intuición*.⁵

En este mismo contexto, especialmente el de sus investigaciones *lógico-semánticas*, y en este mismo período, nacen las nociones husserlianas de *intuición eidética e intuición categorial*.⁶ Sin duda, dichas nociones constituyen uno de los aportes más originales y extraordinarios de Husserl a la filosofía contemporánea, hasta ahora no suficientemente valorados. Sin embargo, tanto la intuición eidética como la categorial son modos de representación ellos mismos fundados en otras vivencias referidas “bajo los títulos algo vagos de percepción, sensación, representación imaginaria (*Phantasievorstellung*), representación de imagen (*Bildvorstellung*), memoria”,⁷ expectativa, empatía,⁸ conciencia del tiempo y del espacio,⁹ y otros modos más básicos de conciencia intuitiva.

Ahora bien, de este grupo de representaciones *intuitivas* básicas la *percepción sensible* sobresale como la más “original” de todas, en verdad, como una “presentación” (*Gegenwärtigung*) de objetividades de índole “personal”

⁴En adelante *EPL*. Cf. la segunda parte titulada “Sobre intuiciones y representaciones <funcionales>” (§§ 1-7, *Hua XXII*, pp. 101-123). Traduciré la palabra alemana *Repräsentation* como “representación <funcional>”, siguiendo la traducción de dicha palabra por José Gaos y Manuel García Morente en las *IL*, pues este tipo de *Vorstellung* es el portador original de la función intencional, la *aprehensión* (*Auffassung*). Asimismo, he optado por traducir *Gegenwärtigung* con el término “presentación”.

⁵*Hua XXIII*.

⁶Cf. *EPL*, en: *Hua XXII*, pp. 92-123; y cf. “Objetos intencionales”, en: *ibid.*, pp. 303-348. Ver también la edición del manuscrito original realizada por Karl Schuhmann, que difiere de la de Bernhard Rang (*Hua XXII*), en: “Husserls Abhandlung ‘Intentionale Gegenstände’. Edition der ursprüngliche Druckfassung” (*Brentano Studien*, 3 [1990/1991]), pp. 137-142, 174-176; de ahora en adelante citada como ‘OI de Schuhmann.’ Cf. también las reseñas críticas que realiza Husserl de varias publicaciones lógicas de la última década del siglo XIX (*Hua XXII*, pp. 52-91, 121-130, 135-138, 171-309 *passim*).

⁷*Hua XXXVIII*. Cf. también Husserl, Edmund, “Persönliche Aufzeichnungen” (ed. Walter Biemel, en: *Philosophy and Phenomenological Research*, volumen XVI, no. 3, marzo 1956), pp. 293-302; aquí pp. 297-299; el texto anterior también ha aparecido en *Hua XXIV*, pp. 442-449, aquí pp. 445-446. Cf. también *Hua XXIII*, pp. xxv-lxxxii; aquí pp. xxvi-xxx.

⁸Cf. *Hua XIII*.

⁹Cf. *Hua X*. Cf. también *Hua XVI*.

(*leibhaftig*), descriptible en sí misma.¹⁰ Otras representaciones intuitivas sensibles –“derivadas” de la percepción– también presentan las cosas mismas, aunque no de modo “original”. Husserl las denomina por ello “presentificaciones” (*Vergegenwärtigungen*) intencionales,¹¹ en tanto que *presuponen* percepciones y se fundan sobre ellas. Esto lo afirmará claramente en *Ideas I* de 1913, cuando introduce actividades racionales superiores (las judicativas) así como las *noesis* del sentimiento, deseo o voluntad como “*noesis* fundadas” en representaciones intuitivas, originarias y derivadas.¹² Ambas, presentaciones y presentificaciones, se distinguen entre sí –en este período temprano– no por los “modos de ser de sus objetos intencionales”, sino sólo por lo que luego Husserl, en sus *Ideas I*, denominará “caracteres noéticos” o “caracteres de creencia”. Se trata de momentos intencionales de las vivencias –“no-modalizados” en el caso de la percepción, y “modalizados” en el caso de las presentificaciones. Desde muy temprano en el desarrollo del pensamiento de Husserl, estas ideas son “adquisiciones” fenomenológicas básicas, y válidas hasta el desarrollo de la fenomenología trascendental. Así, desde muy temprano, la base del concepto husserliano del “principio de todos los principios” –el *principium* de la fenomenología trascendental–¹³ comienza a tomar forma.

Entre los elementos que contribuyen esencialmente a que el concepto husserliano de *intencionalidad* supere la noción *moderna* de conciencia se halla sin duda uno de sus descubrimientos más incomprendidos: el de la “*idealdad*”, noción que emerge no sólo en sus investigaciones lógico-semánticas, sino también psicológicas.¹⁴ Ahora bien, siempre he pensado que los estudios

¹⁰ Cf. también *Hua III/1*, pp. 10-11 (Husserl, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2013, traducción de Antonio Ziri3n Quijano, pp. 87-88; en adelante *Ideas I*).

¹¹ *Hua XXXVIII*, pp. xxiii-xxiv. Cf. también *Hua XXIII*, p. xxvi; y *Hua III/1*, p. 58 (*Ideas I*, p. 137), *passim*. Antonio Ziri3n traduce este t3rmino por *re-presentaci3n*, aunque yo prefiero “presentificaci3n” por su m3s clara distinc3n fon3tica con respecto al t3rmino “representaci3n”, que traduce a *Vorstellung*.

¹² *Hua III/1 (Ideas I)*, § 102 y ss.

¹³ *Ibid. (ibid.)*, § 24.

¹⁴ Cf. Lerner, Rosemary R.P., “La irrupci3n de la fenomenol3gica: g3nesis de las *Investigaciones l3gicas* de Husserl”, en: Moreno M3rquez, C3sar y Alicia Ma. De M3ngo Rodr3guez (ed.), *Signo*,

husserlianos sobre el estatuto de los *significados* conceptuales o ideales y los *objetos* intencionales tuvieron mayor relevancia que los estudios psicológicos en el desarrollo de su noción final de intencionalidad y en la “irrupción” de la fenomenología. Sin embargo, un aspecto parcial –también relevante– de este desarrollo temprano es sin duda el examen husserliano de la “inmanencia” psicológica, esto es, de la conciencia *real* o efectiva. En dicho examen juega un papel relevante la génesis de una concepción no-“representacionista” de la percepción sensible, en el contexto de preguntas fundamentales que dan nacimiento a su teoría del conocimiento, a saber: (a) ¿cómo tiene que ser caracterizada la *subjetividad* para entender su capacidad de “instanciar” (ilustrar) las verdades lógicas y científicas? Y, (b) ¿cómo ha de comprenderse la *conexión* de la *subjetividad* –entendida como *inmanencia real*– con la “*cosa en sí*”, vale decir, con el dominio de las verdades lógicas y científicas, para que la objetividad de estas no se vea arruinada en el proceso? En la búsqueda de una respuesta a estas interrogantes, la percepción jugará el papel de “piedra fundante” de toda la “fenomenología de la experiencia”, y ésta misma será siempre considerada por Husserl como el primer paso y trasfondo de la “fenomenología del intelecto”.¹⁵ Se puede sostener, así, que el *retorno al sujeto* por parte de Husserl es básicamente un *retorno a la percepción*.

La publicación del trigésimo octavo volumen de la serie *Husserliana* el año 2005, que contiene las dos primeras partes de las lecciones que Husserl dicta en Gotinga entre 1904/1905, tituladas “Partes principales de la fenomenología y la teoría del conocimiento”,¹⁶ al lado de anexos que datan de 1893 a 1912, echa una luz adicional al nacimiento y desarrollo de la fenomenología trascendental

intencionalidad, verdad. Estudios de fenomenología. Actas del V Congreso Internacional de Fenomenología (Sevilla, 6-10 de noviembre de 2000), Sevilla: Sociedad Española de Fenomenología / Universidad de Sevilla, 2005, pp. 95-111.

¹⁵ Cf. *Hua XXXVIII*, pp. 5-6.

¹⁶ Cf. *ibid.*, “Über Wahrnehmung”, pp. 3-67; y “Über Aufmerksamkeit, spezielle Meinung”, pp. 68-123, a los cuales se añaden trece textos complementarios (pp. 123-231). Por “spezielle” o “spezifische Meinung” Husserl tiene en mente una experiencia vivida, un acto o proceso, no una mera “opinión”, cuya función es superar y por decir, “ir más allá” de la “atención”, aunque continuando relacionada con ella.

de Husserl y al papel jugado en ella por la percepción sensible, especialmente en la superación de la filosofía de la representación moderna. Dichas partes tocan precisamente las nociones de percepción y atención. En verdad, como sostiene Husserl, la percepción sólo puede ser delimitada correctamente en conexión con diferentes especies de “presentificaciones”, y con elementos tales como la “atención”, “la intención significativa”, y especialmente la conciencia del tiempo.¹⁷ En este capítulo sólo enfocaré el modo como Husserl introduce la *función intencional* al interior de la percepción, cosa que acarreará la distinción entre sus contenidos representativos sensibles y conceptuales, por un lado, y su objeto, por el otro. Simultáneamente intentaré probar que la *distinción* que introduce Husserl entre el *contenido* sensible y el *objeto* de la percepción asesta un golpe mortal al representacionalismo moderno.

Antes cabe destacar que las obras *psicológico-descriptivas* tempranas de Husserl, en relación a la *percepción*, pueden ser abordadas en dos estadios. El *primero*, de 1890 a 1893-1894, está todavía bajo la influencia de Brentano y de una concepción *fenomenalista* (inmanentista) de la percepción; el *segundo*, de 1894 a 1898, supera dicha visión “representacionalista”. Este cambio puede deberse a dos razones principales:¹⁸ primero, al reconocimiento por parte de Husserl –bajo la influencia de Carl Stumpf y de su propia lectura en 1894 del *Principio de la psicología* de William James (1890/1891)–¹⁹ de que no deben segregarse las representaciones <funcionales> de las intuiciones, y que debemos reconocer estas los caracteres intencionales de aquéllas. Y, segundo, a su convicción –motivada por sus estudios sobre los *significados* y los *objetos*

¹⁷ Cf. *Hua X*, p. 394. Eduard Marbach añade a esto: “(...) la diferencia entre percepción (presentación) e imaginación (presentificación) se enraíza finalmente en la conciencia interna del tiempo; de allí proviene la conexión de los tres títulos de problemas en Husserl” (*Hua XXIII*, p. xxx).

¹⁸ Cf. *IO* de Schuhmann, p. 137.

¹⁹ William James, *The Principles of Psychology* (2 vols.), New York: Henry Holt, 1890 (reimpresión en Bristol: Thoemmes Press, 1999).

intencionales, bajo la influencia de Kasimir Twardowski²⁰ y Bernhard Bolzano²¹– de que se debe distinguir en todas las *Vorstellungen* por igual, entre: 1) sus *contenidos sensibles* (la inmanencia *real*), y, 2) sus objetos *intencionales*; pero también distinguir, al interior de las representaciones mismas, entre *a*) sus *contenidos subjetivos reales* (inmanentes), y, *b*) sus *contenidos objetivos ideales* o conceptuales (los auténticamente “intencionales”).

2. Relaciones físicas o “internas” y psíquicas o “externas”

He dicho que, en un inicio, Husserl comparte con su maestro Franz Brentano una concepción representacionalista de intuición. Veamos qué perfil tiene dicha concepción.

Intentando dar a las matemáticas una “fundación filosófica”, Husserl indaga en su *Filosofía de la aritmética* de 1891 sobre el *origen psicológico* de las *representaciones* primitivas de la aritmética (tiempo, espacio, número, etc.), como una etapa previa a la clarificación *lógica* de sus *conceptos* y *principios* primitivos. Pero él no siente la necesidad de comenzar definiendo los conceptos que aquí utiliza, ni su distinción. En verdad, Husserl *presupone* la distinción entre representaciones “auténticas” (intuitivas o “llenas”) e “inauténticas” (simbólicas o “vacías”) introducida por Brentano, aunque inicialmente no las mencione por su nombre.

Con la finalidad de aclarar mi punto, bastará recordar el marco conceptual de esta obra inaugural. En ella Husserl se interesa por describir la construcción *intuitiva* de los conceptos de pluralidad, unidad y número basada en actos *subjetivos*, cognitivos y concretos, aunque –como representaciones psicológicas– puedan ofrecer limitaciones. Para superarlas, piensa añadir la fundación

²⁰ Kasimir Twardowski, *Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen. Eine psychologische Untersuchung*. Wien: Hölder, 1894. Segunda edición München: Philosophia Verlag, 1982 con una introducción por Rudolf Haller.

²¹ Bernard Bolzano, *Wissenschaftslehre, oder Versuch einer ausführlichen und größtentheils neuen Darstellung der Logik mit einer Rücksicht auf deren bisherige Bearbeiter*, herausgegeben von mehreren seiner Freunde. Mit einer Vorrede des Dr. J. Ch. A. Heinroth. 4 vols. (Sulzbach: J.E. von Seidel, 1837).

objetiva de todo el reino matemático. Procediendo algebraicamente, substituye inicialmente los conceptos aritméticos intuitivos “auténticos” por aquellos simbólicos o “inauténticos” de unidad, pluralidad y número; mejor aún, por los *signos físicos* que los denotan, con el objeto de luego incorporar –como fue su plan– operaciones inversas y el dominio numérico de los números negativos, racionales, irracionales e imaginarios. En consecuencia, como ya he señalado en la sección anterior de esta obra –por medio de números irracionales, operaciones infinitas y conjuntos– pretende alcanzar el infinito “actual” o “matemático”.²² Como resultado, este último procedimiento –lógico, simbólico– termina cortando el cordón umbilical que lo une con su origen *psicológico*. No hay en efecto manera alguna de legitimar la *extensión* del dominio numérico por medio de una “fundación psicológica” de las fuentes “lógicas” de toda la *arithmetica universalis*.²³ A pesar de este hecho, del protagonismo repentino y aparente segregación de lo “formal” respecto del dominio intuitivo en las matemáticas, el papel fundacional *sui generis* y persistente de este último dominio será la convicción permanente de Husserl.²⁴

La *determinación* del concepto de número natural, positivo, cardinal (*Grundzahl* o *Anzahl*) –como “pluralidad”– da lugar al “concepto general abstracto de número”. Pero la noción de “pluralidad” se abstrae previamente de un cierto tipo de totalidad (*Inbegriff*), esto es, de un *fenómeno* concreto, también “auténtico” (esto es, intuitivo y pleno). Husserl se pregunta de qué tipo de totalidad se trata, puesto que no toda totalidad da lugar a pluralidades y números. Se trata, pues, de totalidades en las que son *dados* “objetos destacados”, y luego –dice Husserl– “mantenidos juntos a la manera de una colección”.²⁵ Esto es:

²² Cf. la correspondiente discusión de I. Strohmeier, “Introducción del traductor”, en: *Hua XXI*, pp. ix-lxxi.

²³ Cf. Capítulo IV, § 4, *supra*, y *Hua XII*, p. 221.

²⁴ Cf. *Hua VI* (Husserl, Edmund, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Buenos Aires: Prometeo Libros, 2008, traducción de Julia V. Iribarne; en adelante, *Crisis*). Cf. El capítulo IV, § 2, *supra*.

²⁵ *Hua XII*, p. 17.

Todo objeto imaginable, sea físico o psíquico, abstracto o concreto, sea *dado* a través de la sensación o de la fantasía, *puede ser unificado* con cualquier otro y arbitrariamente muchos otros para formar una totalidad, y de acuerdo con ello, también puede ser contado.²⁶

Aquí asoma casi al paso el primer concepto husserliano de intuición o percepción.

A Husserl no le interesa cómo se “den” o intuyan los objetos o contenidos “destacados” de la totalidad –puesto que la naturaleza de los mismos es totalmente irrelevante– sino cómo se dé o perciba la *relación* que los unifica. Procede entonces a aplicar “la distinción fundamental que subyace” a los “términos fenómenos ‘físicos’ y ‘psíquicos’” de Brentano –la cual, sostiene, “es indispensable para las siguientes reflexiones”–²⁷ a dos tipos de *relaciones*. Dicho sea de paso, aunque Husserl echa mano de la terminología de Brentano, también la denuncia por equívoca, fundamentalmente al referirse tanto a los *contenidos primarios* como a los “objetos intencionales” como “fenómenos físicos” (o *metafísicos*).

Así, de un lado, se dan las “relaciones *físicas*” –por ejemplo, las de identidad o semejanza; la *combinación* (metafísica) entre color y extensión espacial; la *relación* entre ramas, hojas, espinas y flores en una rosa; o, aún, las *inclusiones lógicas* entre *géneros* y *especies* (color y rojo), etc.–. Este tipo de relación para Husserl puede establecerse entre tipos distintos de objetos, y no exclusivamente entre “contenidos primarios”. En efecto, la intuición de los objetos mismos (o “fundaciones”) de estas totalidades –objetos identificados, siguiendo a Stumpf, como “contenidos dependientes”,²⁸ y unidos por *relaciones* físicas, primarias u “horizontales”– es totalmente irrelevante. Es más, las *fundaciones*

²⁶ *Ibid.*, p. 16. Nuestras cursivas.

²⁷ *Ibid.*, nota 5, p. 69. Husserl se refiere al famoso capítulo de *Psicología desde un punto de vista empírico*, titulado “Sobre la distinción entre fenómenos psíquicos y físicos”. Cf. Franz Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, Erster Band (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1973; primera edición 1924); de ahora en adelante citado como *PES* seguido de la paginación alemana.

²⁸ *Hua XII*, pp. 19-20 y 68-69.

o términos fundantes relacionados son indiferentemente psíquicos o físicos, *realia* o *irrealia*. Sin embargo, las *relaciones físicas* mismas se establecen entre los contenidos, *a su mismo nivel*, según lo cual todo cambio en ellos afecta a la relación misma. Del otro lado, se dan las “relaciones *psíquicas*”, aquéllas que vinculan a los contenidos u objetos de las totalidades de modo “externo”, y, por decir, como “desde fuera”. Puesto que estas relaciones se establecen entre los contenidos relacionados (u objetos intencionales) “desde arriba”, todo cambio o variación en los contenidos no afecta a la *relación* misma.²⁹ Son relaciones en el sentido de Brentano que comprenden a sus contenidos “intencionalmente”, esto es, cuyos contenidos están *incluidos* en las totalidades como sus “objetos intencionales”, a la manera de una “inexistencia intencional”. En otras palabras, las *relaciones psíquicas* son concebidas por Husserl –siguiendo la concepción de Brentano de “fenómenos psíquicos”– como teniendo la propiedad esencial de la “in-existencia intencional” de sus objetos.³⁰ Sin embargo, estos objetos in-existiendo intencionalmente (o simplemente como objetos intencionales) no son concebidos como lo hace Brentano, como “contenidos primarios”. Husserl señala que él va a “(...) utilizar, de ahora en adelante, el nombre de *conexión colectiva* para determinar la relación <psíquica> que caracteriza a la totalidad”³¹ –*v.gr.*, al tipo de totalidad a la base del concepto matemático de pluralidad. Retengamos por el momento que para Brentano hay sólo “percepciones adecuadas” de los fenómenos “psíquicos” y no de sus contenidos intencionales (o fenómenos “físicos”). Estos últimos sólo pueden ser captados –siguiendo Husserl en esto a su maestro– a través de una *Falschnehmung*.³²

Habrà pues un modo distinto de percibir o intuir estos distintos tipos de *relación*: la *física* o la *psíquica*. Para comprender esta diferencia, veamos

²⁹ *Ibid.*, p. 73.

³⁰ *Ibid.*, p. 70.

³¹ *Ibid.*, p. 20. Los paréntesis son nuestros.

³² Cf. el título del tercer capítulo de la *Filosofía de la aritmética* (“La naturaleza psicológica de la conexión colectiva”), *ibid.*, p. 64.

brevemente dos de las propiedades esenciales que Brentano otorga a los *fenómenos psíquicos* o representaciones (*Vorstellungen*).³³ 1) su dirección (intencional) o *referencia* a una objetividad dada; y, 2) la *inclusión* intencional de dicha objetividad en las mencionadas representaciones, a la que se dirigen precisamente como “existiendo-en” ellas, como una “in-existencia intencional”.³⁴ Por otro lado, los *fenómenos físicos* a los que se refiere Husserl no son otros que los objetos intencionales mismos, u objetividades “contenidas” en los *fenómenos psíquicos*. En sus años tardíos, Brentano considera que todos estos correlatos “objetivos intencionales”, se reducen a ser contenidos primarios o sensibles, *realia* o *individualia* (“fenómenos físicos” en el sentido propio). Así, rechazará la idea de objetos intencionales generales, estados-de-cosas concebidas o juzgadas, u objetos imaginarios (*irrealia*), una reducción empirista que Husserl no comparte.³⁵ El “concepto general abstracto de número” y los números simbólicos que Husserl reconoce son pruebas de su crítica tácita al empirismo de Brentano incluso a estas alturas de su desarrollo.³⁶ El fenómeno *psíquico* es, entonces, una percepción. Asimismo, tanto los fenómenos psíquicos (por ejemplo, *sentir* el calor) como los físicos (*v.gr.*, el calor *sentido*), son perceptibles inmediatamente. Pero sólo el fenómeno psíquico es *él mismo* una representación experiencia intuitiva, esto es, una *percepción* en el amplio sentido de la palabra. Pero existen dos posibilidades de orientar la mirada intuitiva de los fenómenos psíquicos. Si la mirada aprehende los *contenidos físicos* (intencionales) incluidos en él, será una intuición o percepción *externa e inadecuada* (*Falsch-nehmung*)—aunque inmediata. Si, por el contrario, la mirada del fenómeno psíquico se dirige sobre sí mismo y se auto-aprehende, él será una *apercepción interna y adecuada*, a saber, una *percepción* en sentido estricto.³⁷

³³ PSE, pp. 111-112.

³⁴ *Ibid.*, p. 124.

³⁵ *Hua XII*, pp. 17-18.

³⁶ *Cf. Ibid.*, p. 71, nota 7.

³⁷ PSE, p. 128.

Husserl comparte *grosso modo* esta concepción que concierne a los dos tipos de percepciones o *fenómenos* intuitivos de Brentano –adecuados e inadecuados. En su caracterización de las *relaciones físicas* o internas está implícita la descripción de una *percepción externa* –inadecuada– que concierne la mirada dirigida a aquellos contenidos u objetos de una totalidad cohesionados por relaciones *físicas* (o “metafísicas”) entre ellos. Y en su caracterización de las *relaciones psíquicas* también está implícita una *percepción interna* –adecuada– dirigida *inmediatamente* a la *relación* psíquica a través de un acto reflexivo, y sólo *mediatamente* a sus contenidos (u objetos).

En suma, en la *Filosofía de la aritmética*, el interés de Husserl yace en las percepciones *internas, adecuadas* de *relaciones* psíquicas; estas están precisamente representadas intuitivamente (auténticamente) mediante actos de “reflexión” guiados por un interés unitario.³⁸ Dicho sea de paso, la distinción entre el “acto reflexivo unificador” o “*percepción interna, adecuada*” y los momentos categoriales correspondientes en el *concepto* de pluralidad parece probar que Husserl ya percibía una distinción descriptiva entre los momentos psíquicos o actividades y las entidades categoriales –conceptuales–, contrariamente a la crítica de Gottlob Frege respecto del supuesto psicologismo husserliano en la *Filosofía de la aritmética*. Asimismo, el “acto reflexivo unitario” puede ya ser leído como fundamento intuitivo de la constitución de una entidad categorial incipiente –aquella de pluralidad– que, una vez determinada, da lugar al concepto general abstracto de número. Es la base concreta sobre la cual se lleva a cabo la abstracción que conduce al dominio aritmético. Cuando Husserl descubre más tarde las intuiciones eidética y categorial, no abandonará enteramente estas concepciones.³⁹

³⁸ *Hua XII*, p. 74.

³⁹ *Hua XIX/2*, §§ 55-57, pp. A 641-649 / B 169-177 (*IL II*, pp. 494-501).

3. La primera ruptura con el “inmanentismo”

Como he adelantado, entre 1890 y 1901 la noción husserliana de intencionalidad se desarrolla gradualmente en el contexto de un difícil debate con tradiciones filosóficas en conflicto⁴⁰ y de la creciente determinación de problemas epistemológicos en estudios tanto psicológicos como formales-lógicos. En efecto, a inicios de la última década del siglo XIX, y ya ejerciendo como *Privatdozent*, Husserl está intensamente ocupado con los trabajos de Locke, Berkeley, Hume, Leibniz, críticos de Kant como Laas, psicólogos como Beneke y J. S. Mill, James, Wundt, Marty, Cornelius, Twardowski, Lipps, Erdmann, Mach, y otros, y con los trabajos de Lambert, Bolzano, Lotze, Frege, Natorp, Rickert, etc. En suma, ésta es la década en la que nace su fenomenología.

El desarrollo de la noción husserliana de intencionalidad requiere, pues, no sólo de una determinación más adecuada de la naturaleza de los *conceptos* (significados) y los *objetos intencionales* –en el frente de la lógica y la semántica. También requiere de estudios intensos en psicología descriptiva, debido a la caracterización defectuosa de las *representaciones subjetivas* en la psicología de aquella época, incluso la del propio Brentano. La meta final de Husserl –en un gesto muy neo-kantiano– es la articulación *a priori* de estos estudios doblemente orientados –subjetivos y objetivos. Así, llega finalmente al descubrimiento de una solución original para la conciliación entre la “subjetividad del conocer y la objetividad del conocimiento” con su versión *sui generis* de la intencionalidad:

La primera irrupción de este a priori universal de la correlación entre el objeto experimentado y los modos de dación (que ocurrió durante mi trabajo en mis *Investigaciones lógicas* alrededor de 1898) me afectó tan

⁴⁰ Cf. Karl Schuhmann, *Husserl-Chronik, Denk- und Lebensweg Edmund Husserls*. Husserliana Dokumente I (Den Haag: Martinus Nijhoff, 1977). Cf. entradas referentes al período de Husserl como Privatdozent (1887-1901); en adelante, *Hua Dok I*.

profundamente que todo el trabajo subsiguiente de mi vida ha estado dominado por la tarea de trabajar sistemáticamente sobre este *a priori* de la correlación.⁴¹

Sin embargo *antes* de hallar en 1898 el modo explícito de poner en relación ambos tipos de estudios –como nos recuerda la famosa nota a pie de página de la *Crisis* sobre el “*a priori* universal de la correlación”–, ambas líneas de investigación *interactúan* durante este período en sus descripciones y conclusiones. Nuestro fin aquí es sin embargo destacar los estudios orientados “subjetivamente” –esto es, los *psicológicos*– y la parte que le toca a las “representaciones auténticas” o intuiciones. No obstante, tanto el papel como el desarrollo de estas se ven profundamente influenciados por los estudios-lógico semánticos “orientados objetivamente”, y la determinación *trascendente* de los significados conceptuales o *ideales* y los objetos intencionales, pues gracias a ellos Husserl finalmente supera la concepción fenomenalista e inmanentista de la conciencia. Como se sugirió anteriormente, la noción misma de “idealidad”, relevante para la superación husserliana del concepto inmanente de conciencia, ya está implícita en la *Filosofía de la aritmética*. Puede ser especialmente detectada en su distinción entre lo que una representación “contiene” (el acto *subjetivo*) y lo que “significa” (su contenido conceptual, lógico), especialmente en el caso de representaciones inauténticas (simbólicas). También puede ser detectada en su distinción entre el “acto reflexivo unificador” y el concepto indeterminado de pluralidad (y *a fortiori* el concepto abstracto determinado de número); y finalmente entre los contenidos materiales, individuales (*realia*), y los contenidos abstractos, generales (*irrealia*) sea de conceptos auténticos o inauténticos.

Pero aquí quiero destacar cómo, correlativamente, Husserl afina su caracterización del carácter “intencional” de la conciencia y sus representaciones subjetivas como abiertas a la *trascendencia* al reconocer que, a pesar de ser ellas mismas “realmente inmanentes”, sus caracteres “subjetivos” son *intencionales*,

⁴¹ *Hua VI*, § 48, pp. 169; 161 (*Crisis*, pp. 207 y 199).

a saber, que la “direccionalidad” de éstos apunta “más allá de sí mismos” (*über-sich-hinaus-weisen*). Como veré inmediatamente, Husserl reconoce este rasgo propiamente *intencional* primero en las representaciones simbólicas – inauténticas–, y sólo después en las auténticas –intuitivas.

Examinemos la segunda parte de su ya conocido texto “Estudios psicológicos sobre los elementos de la lógica” de 1893,⁴² que está caracterizado por el mismo Husserl como una “pieza de psicología descriptiva pura”.⁴³ Notable es el contexto en el que se desarrolla. Como indica Karl Schumann, Husserl buscaba en 1893 la “representación (*Vorstellung*) fundamental” de la geometría –el espacio– y no podía determinar todavía si se trataba de una representación intuitiva, simbólica o mixta. Buscando una respuesta, Husserl escribe dicho texto a fines de 1893.⁴⁴ Por un lado, él todavía tiene una concepción empirista y neo-kantiana de la intuición, es decir, entendida como puramente empírica. Por el otro lado, la geometría no es una ciencia puramente *formal*, simbólica,⁴⁵ sino “material”. Personalmente creo que sólo plantear el problema de la geometría podría haber sido el paso decisivo que conduce a Husserl a la “intuición eidética” en el sentido de sus *Ideas I*: como una intuición que, por un lado, necesita de una fundación empírica intuitiva (sea indistintamente en un dato de la percepción, de la memoria o de la mera imaginación), esto es, de una ilustración ejemplar; y, por el otro, como una intuición que consiste en una *idea en sentido kantiano*, puesto que las esencias exactas no son “visibles” en sí mismas, y sin embargo son “intuidas” por cuanto tenemos de ellas una intelección, una *comprensión* esencial.⁴⁶

Pero volvamos al texto de 1893, que se desarrolla todavía dentro del marco de una discusión sobre los fundamentos psicológicos de la lógica y la matemática en la subjetividad. Observamos que Husserl examina nuevamente el

⁴² *Hua XXII*, pp. 91-123 (EPL).

⁴³ *Ibid.*, p. 133

⁴⁴ *IO* de Schumann, p. 137; cf. también *Hua XXII*, p. 123.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 106.

⁴⁶ *Hua III/1*, p. 155 (*Ideas I*, p. 242).

concepto genérico de representación (*Vorstellung*), y –siguiendo la distinción anterior que usó en su *Filosofía de la aritmética*, entre representaciones auténticas e inauténticas–⁴⁷ propone dos tipos de representaciones: las intuiciones (*Anschauungen*) y las representaciones <funcionales> (*Repräsentationen*).⁴⁸ Cabe anotar que en este texto temprano, Husserl ya se arrepiente de tener que usar el término *Vorstellung*, y sin embargo insiste todavía en que es “inevitable (...), a pesar de sus ambigüedades”.⁴⁹

Las representaciones <funcionales>, que reciben una atención especial de Husserl por estar a la base de conceptos lógicos y matemáticos y porque son las primeras en revelar la dimensión propia de la intencionalidad, marcan un distanciamiento claro entre Husserl y su maestro. En efecto, Husserl se refiere a la representación <funcional> “como una *función de extremo interés*”. Y añade que: “aquí yacen grandes, irresueltos acertijos. Estamos cerca de las partes más oscuras de la teoría del conocimiento”.⁵⁰ Husserl las caracteriza como:

Ciertas experiencias psíquicas (...) <que> tienen el carácter peculiar de no incluir sus objetos en ellas mismas como contenidos inmanentes (y así, como presentes *al interior* de la conciencia). Más bien, de cierta manera (...) ellas *meramente mientan* sus objetos.⁵¹

Como “meramente mentados”, los objetos intencionales de las representaciones <funcionales> están de hecho *ausentes*:

En varios sentidos es, en verdad, *una ocasión para el asombro*. En y por sí mismo es ciertamente *un hecho muy digno de consideración que un acto psíquico pueda alcanzar más allá de su propio contenido inmanente* a otro

⁴⁷ *Hua XXII*, p. 119.

⁴⁸ Cf. *Ibid.* (EPL, II, “Sobre intuiciones y representaciones”, §§ 1-7), pp. 101-123.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 119.

⁵⁰ *Ibid.*, pp. 120-121. Añado las cursivas.

⁵¹ *Ibid.*, p. 107.

contenido con el que uno no se encuentra [*bewusst*] realmente. Y, sin embargo, parece que sí tenemos conciencia de estos últimos contenidos de una cierta manera.⁵²

Pero las representaciones <funcionales> se refieren a sus objetos por medio de ciertos contenidos inmanentes a ellas que funcionan como los “representantes” (*Repräsentanten*) de dichos objetos, a saber, como “signos” que apoyan la “orientación ideal hacia un contenido no dado”:⁵³

En el caso de una *mera* representación <funcional>, un signo sirve como el soporte de la comprensión; pero el signo, al cual estamos también intuitivamente volcados en el momento en que es notado –ciertamente sólo momentáneamente– no requiere para sí mismo idénticamente el mismo interés como lo requiere aquello que se manifiesta a través de la intención.⁵⁴

En efecto, estos “representantes” o signos, no son en verdad “notados” por ellos mismos, como cuando *escuchamos* una palabra hablada o *vemos* un signo escrito pero vivimos en la comprensión de su *significado*. Dichas representaciones no sólo son relevantes en las matemáticas y la lógica formal, sino en todo lugar donde hay palabras y expresiones, incluso en inconsistencias (*Widersinne*) como cuadrados redondos.⁵⁵ Su rasgo asombroso es la naturaleza *ideal* de su “intención”–o “carácter de acto”– descrito como una: “Dirección *ideal* hacia un contenido no dado”,⁵⁶ tal como en las matemáticas y el pensamiento simbólico.⁵⁷ Estos actos son esencialmente *intencionales*, y sin

⁵² *Ibid.*, p. 120.

⁵³ *Ibid.*, pp. 406-407.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 407.

⁵⁵ *Ibid.*, pp. 104, 115-117.

⁵⁶ *Ibid.* (“Intuición y representaciones <funcionales>: hacia una clasificación de las representaciones <funcionales>”), p. 406. Yo subrayo.

⁵⁷ *Ibid.* (*EPL*), pp. 121-122.

embargo carecen de una de las propiedades esenciales que Brentano atribuye a los “fenómenos psíquicos”: la *in-existencia intencional* de sus objetos. Vale la pena señalar que Brentano propone seis determinaciones de los “fenómenos psíquicos” en contraste con los “fenómenos físicos”, de los que Husserl destaca dos: la primera determinación de Brentano, conforme a la cual todo fenómeno psíquico es una *Vorstellung* o está basado en una; y su tercera determinación, que Husserl cita como sigue:

Todo fenómeno mental está caracterizado por lo que los académicos medievales llamaban la inexistencia intencional (o mental) de un objeto, y por lo que nosotros, no sin ambigüedad llamamos la relación a un *contenido*, la dirección a un *objeto* (por el cual no ha de entenderse una realidad), o una objetividad inmanente. Cada fenómeno mental contiene algo como un objeto en sí mismo, aunque no todos de la misma manera,⁵⁸

4. La evolución del concepto husserliano de intuición

4.1 El “fenomenalismo” inicial

Por otro lado, las primeras, las *intuiciones*, difieren en primer lugar de las representaciones <funcionales> en virtud de su “carácter de acto” (“modo de conciencia”), no de su contenido, como podría primero creerse.⁵⁹ Así, la relación (o “dirección ideal”) al objeto también concierne a la intuición, no sólo a la representación <funcional>, y la diferencia yace en la *dirección* de esta relación. La relación misma –con sus diferencias– es algo efectivamente dado *en* el pensamiento viviente y presto a ser hallado por la reflexión.⁶⁰ Sin embargo,

⁵⁸ Cf. PSE [segundo libro], Vol. I, pp. 124-125. Cf. también Hua XIX/1, p. A 347/ B,367 (IL II, p. 171).

⁵⁹ Hua XXII (EPL), pp. 115, 119; cf. también p. 134.

⁶⁰ *Ibid.* (“Sobre la transición de la mera representación a la percepción. Representaciones <funcionales> mediante analogía”), p. 415.

el *contenido* de las intuiciones o representaciones “auténticas” también juega un papel en la caracterización de las intuiciones. Husserl sostiene, en efecto, que “(...) estos procesos no mientan meramente sus ‘objetos’. Más bien, ellos *incluyen realmente* a dichos objetos *en ellos mismos* como sus contenidos inmanentes. A las representaciones, en este sentido, las llamamos ‘*intuiciones*’”.⁶¹ Por ende, “representaciones en el sentido de intuiciones están *orientadas hacia* un contenido inmanente, sin que dicho contenido sirva como un representante”.⁶² En añadidura, en la intuición “el objeto está actualmente puesto ante nosotros de tal modo que él mismo es el sustrato de una actividad psíquica”.⁶³ Como puede verse, la noción husserliana de representación <funcional> da el primer paso hacia la superación del concepto “representacionista” de conciencia e intencionalidad. Su interpretación de intuición, por el contrario, se caracteriza todavía por una terminología vacilante, refiriéndose a los “objetos” de esta como “contenidos”, de modo que parece seguir perpetuando la confusión de muchos filósofos modernos entre contenidos sensibles de la percepción y sus “objetos intencionales”. No obstante, contra el viejo Brentano, él no restringe estos contenidos intencionales u “objetos” a meros datos sensibles o contenidos concretos (“primarios”), sino que los interpreta también como memorias, fantasías, y aún contenidos abstractos,⁶⁴ esto es, más en la línea del Brentano más joven de 1874.

Sus argumentos a favor del carácter “inmanente” de los objetos de la intuición son destacables. Denomina creencia “no filosófica” a la que sostiene que los objetos “trascienden” a los actos intuitivos, pero añade:

¿Así que se supone que el contenido de la intuición es inmanente a ella? Esto ciertamente no puede significar otra cosa que es el contenido de una conciencia que intuye. ¿Acaso no estamos así cayendo en una insoportable

⁶¹ *Ibid.*, (EPL), pp. 107-108.

⁶² *Ibid.*, pp. 133-134; yo subrayo.

⁶³ *Ibid.*, (EPL), p. 103.

⁶⁴ *Ibid.*, pp. 103-105.

contradicción con el uso general, ordinario, de ‘intuición’? Con la meta de seguir su significado natural tan cerca como sea posible, ¿no lo hemos estimado al punto de hacerlo inutilizable?.⁶⁵

Si este fuera el caso, sostiene, simplemente no habría intuición. De hecho, “Sólo una pequeña parte de aquello que aquí *presumimos* que intuimos es realmente intuitivo. Sólo unos cuantos aspectos del contenido fáctico están presentes en este acto de intuición tal como están mentados (...)”.⁶⁶ Más bien “(...) intuimos de momento a momento diferentes aspectos de una cosa, pero en ninguno intuimos la cosa misma (*das Ding selbst*)”.⁶⁷ En suma, en contraste con las representaciones <funcionales>, las intuiciones exhiben no solamente la “dirección ideal” al objeto, sino también la “in-existencia” intencional de sus contenidos. Sin embargo, en contra de Brentano –y de algunas interpretaciones populares que se han esgrimido sobre el joven Husserl– el *carácter intencional* de las representaciones no yace propiamente en la inclusión intencional (“in-existencia”) de sus contenidos u objetos, como sus elementos reales o inmanentes. Yace, más bien, para Husserl, en la “dirección ideal” a sus objetos o contenidos.

4.2 El descubrimiento del trascender intencional intuitivo

Pero lo que finalmente conducirá a Husserl a superar su interpretación inicialmente “inmanente” y “fenomenalista” de las intuiciones será el extraordinario entretrejimiento que él observa entre ellas y las representaciones <funcionales>.⁶⁸ En efecto, no sólo las intuiciones “contienen” sus contenidos u objetos; también son *intenciones que tienden hacia* su plenificación y la obtienen. Así:

⁶⁵ *Ibid.*, p. 110.

⁶⁶ *Ibid.*, pp. 102-103; yo subrayo.

⁶⁷ *Loc. cit.*

⁶⁸ *Ibid.*, p. 117.

“La intuición es la actividad de un interés (intención), fundada en su contenido presente, *dirigida sobre él*, y al mismo tiempo que descansa y se satisface en él”.⁶⁹ En contraste, la “intención” que pertenece a una representación <funcional> es originalmente un “interés tensado que está incitado por un contenido dado pero no está dirigido a él (por lo menos no primariamente [...]). Tiene una dirección ideal hacia un contenido no dado, (...) y no tiene el carácter de un interés satisfecho”.⁷⁰ Así, la intención de una representación <funcional>, asociada con una *aprehensión*, *tiende* a hallar su *satisfacción* en intuiciones cuando, estando “parcialmente dirigida hacia un contenido dado (...) o hallando su satisfacción en él” y siendo incitado por esta satisfacción, también “*tiende más allá*”.⁷¹ Las representaciones <funcionales> están impulsadas por la insatisfacción inherente a la “falta” del objeto al que “atienden” (*aufmerksam*), por ende se ven impulsadas por un “deseo” de satisfacción, un “deseo de observar” (*Lust am Bemerken*), o de poseer sus objetos.⁷² Esta posesión o satisfacción puede sólo ser alcanzada por la dación inmanente del objeto. Por otro lado, las intenciones intuitivas están precisamente asociadas a este *observar* o *notar* (*Bemerken*), según el cual hay un “representar en el sentido auténtico (*eigentlichen*) del término. Es la simple adopción de un contenido; el simple estar-voltoado-hacia-él”.⁷³

Pero más allá de este entretejimiento peculiar, el mayor descubrimiento de Husserl en estos textos de 1893-1894 es que la mayor parte de las *Vorstellungen* conocidas están de hecho *entrelazadas*,⁷⁴ con una doble orientación pero con un interés unitario. Así, parte de la *atención* de las representaciones <funcionales> mixtas está orientada hacia los lados *dados* (intuidos) de una cosa, y

⁶⁹ *Hua XXII*, p. 406; yo subrayo.

⁷⁰ *Ibid.*, pp. 406-407.

⁷¹ *Ibid.*, p. 407.

⁷² *Ibid.*, p. 293.

⁷³ *Ibid.*, p. 278. Prefiero traducir *Bemerken* como notar u observar. Este mismo texto aparece también en *Hua X*, p. 143.

⁷⁴ *Hua XXII*, p. 117.

parte de ella está orientada más allá. La unidad de una cosa mentada se ve asegurada por la unidad del *interés* que atraviesa todo el proceso de *aprehensión* y funda la conciencia de la identidad del objeto. Supongamos que percibimos una mesa cualquiera. La percepción implica contenidos presentes del lado que actualmente vemos, que simultáneamente fundan la intención del lado que no vemos, pero que podríamos satisfacer si volteáramos la mesa. De modo tal que el mismo contenido funda una doble intención, una hacia sí mismo como contenido (u objeto), y la otra hacia el objeto ausente mentado. Esta doble intención constituye la percepción de sólo *una* mesa. Husserl sostiene que el geómetra también trabaja con ambos tipos de acto.⁷⁵ En añadidura, la satisfacción o solución que las intuiciones ofrecen a las representaciones <funcionales>, comprendida como una suerte de transición de las “representaciones” a la “cosa misma”, es lo que Husserl llama la “plenificación de la intención”, el fundamento de un nuevo tipo de representación –aquél del conocimiento mismo:

La transición de la representación al objeto, la intuición de la plenificación de la intención, la superposición y coincidencia en cuanto a los momentos de interés, el fluir de la representación hasta entrar en el objeto con el sentimiento de alivio, la satisfacción de la intención: no son sino momentos característicos del fenómeno no dividido.⁷⁶

Esta concepción la mantiene hasta las *Investigaciones lógicas*, donde Husserl dice en relación a esta clase de actos: “(...) *que en ellos la unidad de la plenificación tiene el carácter de la unidad de identificación*, posiblemente el carácter más estrecho de una unidad de conocimiento, *v.gr.*, de un acto cuya identidad objetiva es el correlato correspondiente”.⁷⁷

⁷⁵ *Ibid.*, p. 408.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 415.

⁷⁷ *Hua XIX/2*, pp. A 537 / B₁ 65(*IL II*, p. 217).

Como ha podido verse, Husserl todavía aborda a las intuiciones entre 1893-1894 dentro de un *contexto relativamente empírico e inmanente* –y la distinción entre ellas y las representaciones <funcionales> parece emular la división neo-kantiana entre la sensibilidad y el entendimiento: “(...) nuestras definiciones están en acuerdo esencial con algunas ofrecidas por Kant –por ejemplo, cuando él contrasta las intuiciones, como representaciones sin mediación, con las representaciones conceptuales y de imagen (*bildlichen*), que son mediadas”.⁷⁸

Más aún, en contraste con las representaciones <funcionales> Husserl *todavía no distingue entre los contenidos* de la intuición y sus *objetos* intencionales, usando ambas nociones equívocamente. Finalmente, todavía no parece establecer una clara distinción entre los contenidos subjetivos (*Inhalte*) y los “contenidos” objetivos, ideales (*Gehalte*) de las representaciones. Esta distinción aparecerá en su texto *Objetos intencionales* de 1894 pensado “contra Twardowski”, uno de los discípulos “escolásticos” de Brentano.⁷⁹

No obstante, la interpretación husserliana de intuición ya ha superado parcialmente la estructura moderna representacionista. En primer lugar, no se distingue de la representación <funcional> meramente por la *in*-existencia de sus objetos ni por el tipo de sus contenidos, sino por el *modo de referirse* a ellos, por la diferencia en sus “caracteres de acto” intencionales. En efecto, la intuición es un “mirar hacia dentro”, a saber, un *notar* u *observar* (*Bemerken*) los contenidos –en oposición al “mirar más allá” del “interés tenso” o *intención*

⁷⁸ *Hua XXII*, p. 109.

⁷⁹ *Ibid.*, pp. 303-348. El texto original de 75 páginas, *Representación y objeto*, presuntamente contenía dos partes. La primera, perdida, supuestamente introdujo la distinción entre contenidos objetivos y subjetivos de las representaciones. La segunda, casi enteramente recuperada, titulada “Objetos intencionales” (*OI*) tenía originalmente dos sub-partes. La primera (casi toda de 1894, excepto por algunos pasajes de 1900; Ms. K I 56) que trata específicamente de la naturaleza de los objetos intencionales, en debate con Twardowski, ha sido publicada con ligeras modificaciones por Bernhard Rang en *Hua XXII* (pp. 303-348), y en su versión original por K. Schuhmann (*OI* de Schuhmann). La segunda sub-parte (Ms. K I 62), que trata de la intencionalidad como una “relación diferenciada del significado (y sus partes) con los objetos (y sus partes)”, ha sido publicada por primera vez por Schuhmann en la edición 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 ha sido añadido al archivo K I 56, que había sido pensado para la *primera* sub-parte. Cf. *OI* de Karl Schuhmann, “Introducción” y “Notas finales”, *op. cit.*, pp. 137-142, 174-176.

que caracteriza a las representaciones <funcionales>. En segundo lugar, Husserl reformula la naturaleza del objeto intencional de la intuición empírica luego de constatar los casos mixtos de intuiciones y representaciones <funcionales> (por lo que finalmente elimina su separación tajante). Esto sucede al distinguir entre un concepto más estrecho y otro más amplio de intuición: “Intuición en el sentido estrecho es el contenido inmanente y primario de un acto instantáneo de representar –o mejor, de notar (*Bemerkens*). Intuición en el sentido amplio es el contenido de una percepción unificada, duradera”.⁸⁰ La noción más estrecha se refiere a una percepción instantánea, y es sinónima de la mera presencia de su objeto o contenido inmanente, mientras que la más amplia tiene como correlato a un objeto duradero, “temporal”, por ejemplo una melodía, u objeto espacial cuya intuición se extiende a lo largo de un curso temporal. No sólo en el último caso las intuiciones están también constituidas por representaciones <funcionales>; además, gradualmente se hace visible que ellas mismas nos informan de la naturaleza *trascendente* de sus objetos a través del curso extendido temporal de sus contenidos primarios.

Esto deviene explícito en su texto inédito de 1894, “Objetos intencionales”, donde finalmente Husserl se da cuenta de que debe distinguirse en *todas las representaciones* entre: 1. Sus contenidos inmanentes (primarios) (*subjektiven Inhalte*), 2. Sus contenidos lógicos (ideales) (*objektiven Gehalte*) y, finalmente, 3. Sus objetos intencionales. Esto es, pronto aparecerá la distinción crucial entre, por un lado, los dos *momentos psicológicos descriptivos* de las representaciones intuitivas –v.gr., el acto intencional que aprehende con su contenido sensible subjetivo–; y, por el otro, sus dos *momentos objetivos* –v.gr. el contenido objetivo conceptual o significado ideal intencional, y su objeto intencional trascendente. Esta idea se afina gradualmente en los años siguientes, especialmente en sus reseñas críticas de los libros de K. Twardowski y H. Cornelius,⁸¹ y

⁸⁰ *Hua XXII*, p. 273.

⁸¹ Cf. “Discusión crítica de K. Twardowski, *Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen. Eine psychologische Untersuchung* (Wien 1894) <Ende 1896>”, en: *ibid.*, pp. 349-356; y “Discusión crítica de H. Cornelius, *Versuch einer Theorie der Existentialurteile* (München: 1894) (Ende 1896)”, en: *ibid.*, pp. 357-380.

en su manuscrito de 1898 sobre *La idea de la verdad*.⁸² Aquí Husserl avanza en dirección de las intuiciones “eidéticas” y “categoriales”, sin exponerlas todavía. Finalmente, discutiendo su propio texto de 1894, “Estudios psicológicos sobre los elementos de la lógica” en su “Informe sobre los escritos alemanes del año 1894”, escrito en 1897, argumenta que las intuiciones no solamente deben ser consideradas como un *Bemerken* (un *observar* o *notar*) de un contenido inmanente, sino también como una *Auffassung* (aprehensión), carácter que sólo se atribuye en el texto de 1894 a las representaciones <funcionales> en oposición a las intuiciones.

5. La forma básica de la intuición: la percepción sensible

Demos ahora una mirada breve y meramente introductoria al “Tratado de 1898 sobre la percepción” publicado como Apéndice I de *Husserliana XXXVIII*.⁸³ Una aproximación más comprensiva de la concepción husserliana de la percepción en 1898 también debería tomar en consideración los Apéndices V, VI, VIII y IX, así como extractos de la primera sección de sus lecciones de 1904/1905 sobre las “Partes principales de la fenomenología y la teoría del conocimiento”, que fueron tomados de su tratado de 1898 “Sobre la percepción”.⁸⁴

Husserl sienta el propósito de este texto: comprender las relaciones entre “percepción y conciencia, percepción y sensación, percepción y representaciones intuitivas (tales como presunción, memoria, expectativa, alucinación e

⁸² *Ibid.*, pp. 339-348. Cf. nota 86.

⁸³ *Hua XXXVIII*, pp. 123-158.

⁸⁴ Y para una aproximación incluso más comprensiva a la “fenomenología de la percepción temprana” de Husserl, debería incluirse a las propias *Investigaciones lógicas*. *Hua XXXVIII*, por otro lado, completa la publicación de las lecciones de 1904/1905, puesto que incluye sus primeras dos partes, inéditas hasta ahora: 1. “Sobre la percepción;” (pp. 3-67), y, 2. “Sobre la atención, significado especial” (pp. 68-122). La tercera parte ya estaba publicada en *Hua XXIII* (“Imaginación y conciencia de imagen”), y la cuarta parte (las famosas lecciones sobre la conciencia del tiempo inmanente) –por lo menos en cuanto ha podido ser reconstruida– en *Hua X*.

ilusión)”, así como “percepción y juicio”.⁸⁵ Curiosamente, vale acotar que las lecciones de 1904/1905 fueron originalmente concebidas como una “teoría del juicio” (que él finalmente produjo en 1905), sin embargo, motivado por sus estudiantes y, de acuerdo a las “cosas mismas”, consideró necesario empezar con la *percepción* y dejar sentada su relación con la lógica.⁸⁶ Posteriormente Husserl denominará a estas esferas bajo el título kantiano de *estética trascendental*.

Empieza con el juicio, puesto que una “teoría del juicio” presupone la clarificación total de estos actos intuitivos básicos. Interesa señalar en relación a esta decisión de 1898 –reconocida por Husserl en 1913– que esto pudo haber sido una introducción alternativa al segundo volumen de sus *Investigaciones lógicas*, en lugar del curso que finalmente eligió: a través de las expresiones y los significados.⁸⁷ En cuanto a los actos intuitivos básicos, ellos también interesan a una fenomenología de la razón. Como señala Husserl:

A la cabeza de la lista se hallan los problemas de una fenomenología de la percepción, de la imaginación, del tiempo, de la cosa física [*Ding*]. En el curso magistral sobre ‘Partes principales [de la fenomenología y la teoría del conocimiento]’ en [el semestre de] invierno de 1904-05, yo presenté los primeros borradores, extremadamente incompletos, hacia un tratamiento sistemático. Sin embargo, aún más temprano se hallaban mis tratados de 1898, (...); mi curso magistral estuvo basado en ellos, y tienen que ser nuevamente examinados. Lo que sea apropiado de ellos debe ser recogido, y el resto rechazado y desechado. En añadidura, una pila de suplementos, que frecuentemente tratan de dificultades.⁸⁸

⁸⁵ *Hua XXXVIII*, p. 123.

⁸⁶ *Cf. Ibid*, p. xviii.

⁸⁷ *Hua III/1*, p. 287, nota 1 (*Ideas I*, p. 383, nota b).

⁸⁸ Edmund Husserl, “Persönliche Aufzeichnungen”, *op. cit.*, p. 298.

5.1 Los componentes de la percepción

Las percepciones, como los juicios, exhiben *caracteres de acto y representaciones subyacentes*; pero, en contraste con los juicios, los primeros son independientes de todo pensamiento conceptual.⁸⁹ Las percepciones equivalen a “tomar-(algo)-como-existente” (*Für-seiend-halten*), mientras que los juicios en tanto predicaciones equivalen a “tomar-(algo)-como-existente” y a “tomar-(algo)-como-verdadero” (*Für-wahr-halten*). Representaciones intuitivas (del tipo perceptivo o imaginario) subyacen a las percepciones, mientras que pensamientos proposicionales o representaciones subyacen a los juicios o predicaciones.⁹⁰ Vale señalar que para Husserl las representaciones “subyacentes” de los juicios predicativos (tales como “Que Dios es justo, es verdadero”) son pensamientos proposicionales (del tipo “Dios es...”). Husserl se opone a considerar como representaciones subyacentes, unilateralmente, tanto a las representaciones puramente intuitivas, en las que el objeto de la percepción solamente “aparece”, como a los meros significados conceptuales o lingüísticos. Husserl se pregunta cómo es que ambos se conectan en el conocimiento. En cuanto a las ilusiones perceptivas, en ellas seguimos percibiendo. Si reconocemos nuestro error, estamos *perceptivamente* “al tanto” (*wissen*) de nuestra ilusión, de un modo no predicativo. Estos caracteres de creencia no pertenecen a un entendimiento “activo”, a saber, no son predicativos:

[...] la esencia de (...) la ‘mera’ representación perceptiva (...) yace pues en el ‘aparecer’ del objeto ‘mismo’; y precisamente este aparecer debe entenderse aquí en el sentido que excluye cada decisión sobre el ser o el no-ser y todo comportamiento ‘activo’ que tuviese relación con él.⁹¹

⁸⁹ *Hua XXXVIII*, p. 125.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 124.

⁹¹ *Ibid.*, p. 128.

Este “carácter descriptivo” de la percepción es correlativo a los “caracteres de *ser*” de los objetos perceptivos (como existentes, inexistentes, etc.). Pero lo que aquí se expresa son “modos de conciencia”, no de objetos. Por ello Husserl prefiere, cuando habla de percepciones, no utilizar clasificaciones propias de los juicios (como falsos, verdaderos, afirmativos, negativos, etc.) y restringe su uso a las percepciones afirmativas.⁹²

Ambos aspectos de la percepción –los contenidos aprehensivos y los primarios– están íntimamente unidos. La pregunta es qué tipo de *representación intuitiva* la subyace, en la cual su objeto está presuntamente allí como “presente en persona”,⁹³ y no meramente como una imagen:

Nosotros vemos lo propio de la percepción en el hecho que ella mienta a su objeto como algo que *ha de ser captado como presente-en-sí-mismo*. Lo mismo dicen las expresiones: ‘la percepción mienta al objeto como aquello que él es en tanto visto’, en ella el objeto es presuntamente ‘dado’; en ella ‘aparece’ el objeto ‘mismo’ (de modo viviente, no como una mera imagen), y cosas por el estilo. Así, la relación del percibir con el objeto está libre de todo ‘pensamiento’ conceptual, y en esa medida es un acto (puramente) intuitivo.⁹⁴

Husserl argumenta que, si es por medio de la reflexión que esto se determina, ello no significa que la mirada de la percepción se dirige hacia “adentro”: “Si nuestra descripción caracteriza el percibir en tanto que mienta al objeto mismo como teniéndolo en sí, esto naturalmente no quiere decir que el percibir reflexiona sobre sí mismo, es decir, que se percibe a sí mismo y así *in infinitum*”.⁹⁵ En efecto, él critica aquí las creencias psicologistas y fisicalistas en boga. Según ellas, no hay efectiva diferencia entre los contenidos “presentativos”

⁹² *Ibid.*, pp. 126-127.

⁹³ *Ibid.*, p. 128.

⁹⁴ *Loc. cit.*

⁹⁵ *Ibid.*, p. 127.

de la percepción (sensaciones) y sus objetos “presentados”. Yendo más lejos, según muchas de ellas, no hay una distinción descriptiva entre las sensaciones de la percepción y los contenidos de la imaginación.⁹⁶ Las sensaciones, sostiene Husserl, son elementos *reales* constitutivos de las percepciones externas. De allí la psicología extrae conclusiones erróneas, a saber: que ya que las sensaciones pertenecen al “aparecer” de los objetos y no a las cosas mismas, dichas apariencias *son* los objetos verdaderos de la percepción. Asimismo, la física y la metafísica modernas se pondrán de acuerdo no sólo con respecto a la oposición entre los mundos de la percepción y la “cosa misma”, sino en cuanto a que las percepciones sólo alcanzan un nivel degradado de la realidad. Así, la “percepción pierde una pieza esencial de su carácter perceptivo (se abandonará la creencia ‘ingenua’ en el ser de lo que aparece; la percepción se convierte en un captar falso [*Falschnehmung*])”.⁹⁷

De ese modo Husserl refuerza los argumentos que él había propuesto desde 1894 para distinguir entre los contenidos reales (vividos) de la percepción y su objeto intencional (o mentado). En adelante, él rechaza el término equívoco de “contenido” para referirse al objeto intencional: “Esto que aparece, sea que exista o no, *no es ni una percepción ni está en un sentido real propio en la percepción*. Lo mismo vale para todas las cualidades de la cosa empírica, vale respecto del color, de la figura espacial, etc.”⁹⁸ Ahora bien, pero los contenidos “reales” descriptivos no son según Husserl solamente los momentos sensibles obvios, sino también los caracteres de acto intencionales, “interpretativos” (“aprehensivos”). Consecuentemente, dos años más tarde, en la primera edición de las *Investigaciones lógicas*, Husserl sólo considerará como perteneciente a la fenomenología o a la psicología descriptiva este dominio puramente *subjetivo*⁹⁹ en su doble dimensión intencional y no intencional. Excluirá así como no-fenomenológicos a todos los así llamados momentos *objetivos* del

⁹⁶ *Ibid.*, pp. 128-129.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 129.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 130.

⁹⁹ *Hua XIX/1*, p. /A 375/ /B₁ 398/ (*LI II*, p. 354).

acto: sus *contenidos ideales* intencionales (*v.gr.*, los conceptos o significados ideales, etc.), mediante los cuales se establece la relación significativa al objeto (mediada por su “contenido significativo”),¹⁰⁰ y los mismos *objetos* intencionales, trascendentes (reales o ideales).

Una década más tarde, dentro del contexto de la fenomenología trascendental, Husserl caracteriza a este dominio –que anteriormente era el único dominio fenomenológico– como siendo meramente *uno* de los componentes de un campo mucho más amplio. Este, en efecto, abarcará en adelante para Husserl tanto el componente “real” (*noético*) –abstracto– del acto intencional, como el polo “irreal” o *noemático* de la correlación intencional. En *Ideas*,¹⁰¹ Husserl primero describe la *noesis* como una *morphé* intencional, como el elemento propiamente intencional de la experiencia vivida, en oposición a su *hyle* o materia (contenidos primarios). Pero cuando el *noema* “irreal” se introduce como correlativo a la *noesis* (como señala a partir del § 88), entonces todos los componentes “reales” (psíquicos) de la subjetividad, incluyendo la *hyle* y el *ego* puro, se consideran parte de la *noesis* en un sentido amplio, que abarca a las *noesis* (caracteres de acto) en un sentido estrecho.

5.2 El “trascenderse” de la percepción

Regresando al texto de 1898, Husserl sostiene que tanto las cualidades primarias como las secundarias son determinaciones *objetivas* que pertenecen a la “cosa misma”, y que los momentos sensibles correlativos en la percepción están conectados con ella *por semejanza*. Así, la “cosa en sí misma” “es lo que es en sus determinaciones, y no es nada al lado o detrás de sus determinaciones”.¹⁰² Esto quiere decir que “La cosa aparece en sus determinaciones”, que es dada *como la misma* a través de un cierto complejo y una continua sucesión de

¹⁰⁰ *Hua XXII*, p. 338.

¹⁰¹ *Hua III/1 (Ideas I)*, §§ 85, 86.

¹⁰² *Hua XXXVIII*, p. 131.

determinaciones. Y, aunque “la conexión empírica de las determinaciones es la cosa en sí misma”,¹⁰³ ellas no pueden estar identificadas con la cosa misma.¹⁰⁴ Es en virtud de las “aprehensiones” e “interpretaciones” de la percepción que la cosa se percibe a través, y más allá, de las determinaciones de ésta que actualmente *aparecen*, conjuntamente con aquéllas que no aparecen. Así, diferentes percepciones pueden tener lugar sobre la base de los mismos contenidos sensibles.¹⁰⁵ En consecuencia, si mi amigo X asoma por la ventana y sólo veo su cabeza, podría por ejemplo tener tres tipos de percepción: podría ver a mi *amigo*; o ver una mera *cabeza*; o ver la *cabeza de mi amigo*.¹⁰⁶

En suma, Husserl sostiene que en el caso de las percepciones exteriores vemos cosas que *están “afuera”*, no imágenes ni objetos intencionales mentales. El objeto intencional, continúa, es el objeto percibido mismo y ningún otro. Es el objeto el que recibe la intención, aquella casa allí tal como aparece en mi percepción. Si no existe, entonces sólo existe mi percepción, pero ni siquiera en este caso ella se dirige a algún “objeto intencional (mental)”. Uno de los argumentos clave de Husserl para insistir en la *trascendencia* de la cosa respecto de la percepción es el hecho de que a través de la percepción somos conscientes tanto de los componentes del objeto que caen dentro de la experiencia vivida, como de aquellos que no forman parte de ella. Así, en el caso del amigo que mira por la ventana: sólo tenemos efectivamente en nuestra percepción, en la vivencia o representación misma, los contenidos sensibles de su cabeza; sin embargo, obviamente lo percibimos a él como teniendo un cuerpo, conocimiento que no obtenemos por la vía indirecta o mediata del juzgar o inferir.

Otro argumento para distinguir entre contenidos sensibles inmanentes y sus objetos correlativos concierne a las *percepciones falsas*. Algo puede aparecer intuitivamente en una percepción y luego revelarse como falso: los *mismos*

¹⁰³ *Loc. cit.*

¹⁰⁴ *Loc. cit.*

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 133.

¹⁰⁶ *Ibid.*, pp. 132-133.

momentos sensibles siguen todavía allí, aunque no interpretados de la misma manera.

Aunque puede parecer que hay un matiz kantiano en la concepción husserliana de los “caracteres de acto” (aprehensiones, apercepciones, interpretaciones intencionales) están íntimamente relacionados a los contenidos sensibles en las percepciones, dichos caracteres de acto, en tanto “intenciones significativas”, no perciben (ni están referidos a) sus propios contenidos inmanentes, sino que están más bien referidos a *sus objetos*, y en este sentido sostienen con éstos una “relación intencional”. La propiedad general de los caracteres de acto es que debido a ellos el objeto aparece “cada vez de acuerdo a las circunstancias, una vez es tomado como verdadero, y otra vez como falso, etc.”¹⁰⁷. Las sensaciones, en cambio, deben interpretarse como: “contenidos que funcionan como ‘presentantes’” (*Präsentanten*), en otras palabras, como los contenidos vividos que corresponden al objeto exterior en la representación perceptiva externa”.¹⁰⁸

Husserl también explora aquí un posible paralelismo entre percepciones y objetos percibidos, por un lado, y sensaciones y contenidos sensibles, por el otro. Mas él rechaza la posibilidad de un auténtico paralelismo, pues las sensaciones mismas son incapaces de “notar” o “aprehender” (no son vivencias intencionales, como dirá luego). En efecto, la confusión terminológica entre percepción y sensación ha sido en extremo perjudicial, especialmente en relación a la percepción externa, a la que él dedica la mayor parte del texto que resta.

Al dirigir su atención a la *percepción exterior*, Husserl podrá interpretar sus contenidos sensibles como “contenidos presentativos” de las cualidades objetivas de la cosa exterior. Sin embargo, el objetivo de Husserl es debilitar el papel protagónico de los contenidos primarios, a favor de una concepción más amplia de la percepción. Así, en la *reflexión* dirigida hacia las *propias experiencias vividas* los contenidos “presentativos” y el objeto “presentado” –por

¹⁰⁷ *Ibid.*, nota 1, p. 136.

¹⁰⁸ *Ibid.*, pp. 137-138.

decirlo así– son idénticos, perfectamente coincidentes. Por ende, pertenecen a una *percepción adecuada* en un sentido fuerte.¹⁰⁹ Sin embargo, en la percepción “inmanente” de “percepciones externas”, los contenidos primarios de estas últimas no juegan el mismo papel, esto es, no forman parte de la propia vivencia que percibe inmanentemente. Más bien, son contenidos “presentativos” en virtud de aprehensiones.¹¹⁰ Son percepciones *inadecuadas*, *aprehensivas* (*apprehendierende*) o *transitorias* (*transeunten*). Por otro lado, algunos tipos de percepciones sensibles “internas” tales como las percepciones de sensaciones y contenidos sensibles (*v.gr.*, un dolor de muelas) también pueden ser inadecuados.¹¹¹

La trascendencia del objeto de las percepciones externas parece pues establecerse por el hecho de que algunas de sus determinaciones son registradas por los contenidos sensibles de las percepciones, mientras que otras no. A pesar de dicha notoria imperfección, las percepciones –incluso las externas– pretenden presentar a “las cosas mismas”. ¿Cómo entender esto? Husserl ya había sugerido que aunque las sensaciones presentativas de la percepción sólo dan primariamente *un lado* de las determinaciones complejas del objeto (*v.gr.*, el lado visible de cualquier objeto espacial, como el lado de la cabeza de mi amigo asomando por la ventana), su intención “va más allá de ellas a todos los demás lados y partes”,¹¹² esto es, capta *la cosa en su totalidad* como una unidad.¹¹³ Esta es la diferencia más clara entre el papel de las sensaciones dentro de las percepciones y aquél de los meros signos sensibles dentro de las representaciones simbólicas (incluyendo los signos sensibles de expresiones lingüísticas). Asimismo, las imaginaciones reproductivas o las expectativas (u otras presentificaciones intuitivas) no juegan ningún papel en la percepción,¹¹⁴

¹⁰⁹ *Ibid*, p. 141.

¹¹⁰ *Ibid*, pp. 139-140.

¹¹¹ *Ibid*, p. 141.

¹¹² *Ibid*, p. 149.

¹¹³ *Ibid*, p. 152.

¹¹⁴ *Ibid*, p. 155.

puesto que los objetos percibidos tienen el carácter especial de estar-allí y perdurar en un *continuum* temporal. Así, distinguiéndose tanto de las representaciones simbólicas y las presentificaciones intuitivas (memorias, empatías, imaginaciones y cosas parecidas), las percepciones captan a sus objetos como presuntamente presentes en su totalidad, o, por decir, “en persona”.

No sólo las sensaciones sino también los “caracteres de acto” juegan un papel central aunque distinto para distinguir a las percepciones de sus objetos. En este texto de 1898 se les comprende tanto como caracteres *aprehensivos*, mediante los cuales las percepciones captan las determinaciones objetivas transmitidas por los contenidos sensibles; y también como *caracteres significativos* o *mentantes* (*meinende*), por los cuales, en una simple orientación, ellos mientan las múltiples determinaciones individuales de sus objetos como unidades. Así, los caracteres de acto son *múltiples* en cuanto que son aprehensiones; son sin embargo *unitarios* en tanto que son *menciones significativas* (*Meinungen*):

Una de las aprehensiones proporciona la forma corporal, la otra la distribución del color, la tercera el material físico, etc., y *estas aprehensiones son a su vez ellas mismas complejas*: (...) el acto de mención se dirige a lo objetivo, que ofrece la correspondiente aprehensión (ella interpreta el contenido presente como aquello).¹¹⁵

5.3 Las síntesis temporales perceptivas

Merecen mencionarse todavía dos elementos finales de la explicación husserliana de la percepción en este período, y que contribuyen a la superación del “representacionalismo”. El primero concierne el hecho de que las percepciones jamás están dadas de modo aislado excepto en la abstracción. Todas

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 157.

pertenecen a un contexto o “circunstancia de percepciones” que es la “síntesis de las conexiones perceptivas”:

Cuando nosotros percibimos un objeto, lo captamos orientado espacialmente hacia nosotros de un modo determinado y al mismo tiempo en medio de un contexto intuitivo determinado. La lámpara está sobre la mesa en medio de libros, papeles y otras cosas. Yo puedo eventualmente percibirla individualmente; pero sea cual fuere la percepción que yo lleve a cabo aquí, nunca son realmente percibidas todas las cosas distintas del contexto intuitivo.¹¹⁶

Y el segundo concierne la cuestión del peculiar tipo de síntesis que se alcanza en el llamado “progreso en la plenificación intuitiva”.

En relación al *primer elemento*, se podría añadir que aquí no hay rasgos de explicación atomista alguna, ni a nivel de la percepción, ni a nivel de ninguno de los componentes de la percepción. Dejo para otra ocasión la discusión que concierne las posibles relaciones entre el “atomismo” filosófico y las así llamadas teorías modernas “representacionistas” de la percepción y el conocimiento. Objeciones de este tipo han sido levantadas contra la temprana concepción husserliana de los contenidos sensibles: en relación a su función “presentativa” (como “vehículos” de las propiedades de los objetos trascendentes), a su alegada “ semejanza ” con las cualidades objetivas de las cosas, así como a su papel subordinado dentro del esquema kantiano “forma de la aprehensión” y “contenido”. Ciertamente se trata de expresiones desafortunadas recurrentemente halladas en textos husserlianos durante el así llamado período estático de su fenomenología hasta aproximadamente 1917. Sin embargo, esto motiva a ciertos críticos a pasar por alto que Husserl nunca describe los contenidos sensibles en términos de datos aislados, de modo tal que los esquemas uno-a-uno “presentativos” y de “semejanza” no son enteramente precisos cuando se les saca de contexto. Pues bien, el carácter supuestamente atomista y *representacionista de la percepción* en Husserl –que se atribuye generalmente al modo

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 158.

cómo Husserl concibe sus contenidos sensibles— se ve superado cuando él describe a estos últimos como datos *temporales* (fluyentes) al interior de *campos* de sensación. Asimismo, y ya desde este período, los contenidos sensibles *per se* son elementos meramente parciales y abstractos en el contexto de totalidades perceptivas, y no juegan papel “representativo” alguno sin el otro elemento de la percepción, a saber, los “caracteres de acto” intencionales que mientan a través y más allá de sus contenidos (*über-sich-hinaus-weisen*).

Con respecto al *segundo rasgo* —el papel plenificante de las intenciones vacías llevadas a cabo por las intuiciones en general y las percepciones en particular gracias a sus contenidos representativos— también se han levantado objeciones en contra de la fenomenología de la percepción del joven Husserl.¹¹⁷ En efecto, este rasgo presupone la “trascendencia” del objeto intencional respecto del acto perceptivo mismo. Por ende, la idea de una perfección absolutamente alcanzable, a saber, la idea de un “punto culminante”, o desarrollo máximo en el progreso de las apariencias, y de alcanzar la “percepción plenamente intuitiva” de una cosa presupondría (como una suerte de “postulado”) una “cosa en sí” plena. Pero la idea de la “cosa en sí” también presupone para Husserl la progresión creciente hacia un límite alcanzable perfecto o plenificación absoluta. En contraste, la explicación ulterior, trascendental, de Husserl en *Ideas I* ha sido considerada superior —pues allí Husserl ha reemplazado la “cosa en sí” por el *objeto intencional* entendido como *noema* (un momento parcial, abstracto, de una correlación intencional), y ha sustituido la noción de “plenificación absoluta” por la idea de un *progreso teleológico infinito en la percepción* (o “idea en un sentido kantiano”).

Nuestra contención aquí en contra de estas interpretaciones, y ya para concluir, es que ellas trazan una distinción tajante que considero ilegítima entre la concepción husserliana inicial de la percepción y la más tardía, atribuyendo a la primera un “representacionalismo” que se habría visto superado enteramente en la segunda. También objeto, por cierto, aquellas interpretaciones

¹¹⁷ Cf. Rudolf Bernet, “Finitude et téléologie de la perception (Husserl),» en: *La vie du sujet, Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie* (Paris: Presses Universitaires de France, 1994), pp. 121-138; aquí p. 124 *passim*.

fenomenológicas que denuestran el “giro trascendental” de Husserl –por supuesto “representacionista” y moderno– en provecho del “realismo” de las *Investigaciones lógicas*. En cualquier caso, opino que las concepciones más tardías, más que rupturas o giros, son desarrollos, correcciones, afinamientos y radicalizaciones de las más tempranas, con cambios significativos motivados desde los contextos anteriores. Por ejemplo, al referirse en el texto de 1898 a la percepción externa, Husserl ya describe a la denominada “plenificación absoluta” en términos de una “*aproximación*” creciente a un “presente mejor, más rico en contenido”.¹¹⁸ “De ese modo surge la vivencia en una progresión tangible en determinadas direcciones de percepción y en relación a determinados lados especialmente observados o determinaciones del objeto”.¹¹⁹ Esto es, ya la describe usando elementos de su concepción más tardía de la “idea en un sentido kantiano”, pues sostiene que la percepción externa sólo podrá alcanzar un “máximo *relativo*” en la “plenificación creciente dentro de una síntesis”:

Siempre al girar y voltear el objeto, o más bien siempre al querer producir o vivir una serie perceptiva, siempre se despliega el objeto en el curso de sucesivas percepciones, siempre la percepción completa es una percepción progresiva, enriquecida, que ratifica aprehensiones anteriores e inspira nuevas.¹²⁰

6. La superación del representacionismo y el concepto de intencionalidad

Concluyo, pues, que no sólo los estudios *lógico-semánticos* tempranos de Husserl –y el descubrimiento a través de ellos del papel de la “idealidad”– conducen al

¹¹⁸ *Hua XXXVIII*, p. 144.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 145.

¹²⁰ *Loc. cit.*

nacimiento de su concepto de intencionalidad y a la superación del concepto *representacionalista* de conciencia. Considero que dicha superación también se da gracias a sus estudios *psicológicos*, y a las distinciones cruciales que establece al interior del concepto de *percepción* –como la *temporalidad* de sus contenidos de sensación, “el acto abarcante” de su “unidad sintética”, y el carácter *ideal* de su unidad y la de su objeto. Todos estos elementos contribuyen a superar el concepto moderno de una “representación uno-a-uno” entre las sensaciones representantes y el objeto representado, así como la impresión equívoca de que una “cosa en sí” –supuestamente terminada– preside sobre la idea de la “percepción plenamente intuitiva”, absolutamente perfecta y alcanzable. *De facto*, Husserl ya reconoce desde estas descripciones iniciales que: “(...) si nos detenemos ante el objeto de una manera estrictamente descriptiva, tal como lo mienta el individuo particular (naturalmente sobre la base de su experiencia eventualmente muy tosca), la conexión perceptiva posible <auto> desplegándose sería una *muy limitada*”.¹²¹

¹²¹ *Ibid*, p. 215.

CAPÍTULO VIII

LA RACIONALIDAD OCCIDENTAL Y LA ELISIÓN DE LO SENSIBLE

1. La cultura occidental y la disociación de lo sensible

La cultura occidental en la cual hemos sido criados nos ha acostumbrado a desconfiar de nuestras experiencias sensibles inmediatas y, más bien, a orientarnos según los presupuestos de una realidad abstracta, “objetiva”, accesible solamente mediante medidas cuantitativas, instrumental tecnológico y otras actividades exclusivamente humanas. Normalmente vinculamos estos presupuestos a la idea de un “progreso sin retorno” que supuestamente distancia de modo irremediable a nuestra cultura de su propio pasado histórico, así como de centenares –sino miles– de culturas y pueblos indígenas regados por el orbe que todavía participan de un mundo de la vida terrestre, en algunos casos incluso pre-textual y más-que-humano.

El carácter “superior” de nuestra cultura, en cuanto supuestamente más “humano” (*v.gr.* más alejado de experiencias compartidas con otras especies), más “verdadero” y más cercano a la proyectada “realidad en sí”, se ve continuamente “confirmado” por la creciente y asombrosa efectividad de su control racional (instrumental y cibernético) tanto del mundo natural –terrestre y galáctico– como humano, así como por su creciente avasallamiento de formas alternativas de cultura y su consiguiente impacto sobre la configuración de la misma faz de la tierra, instaurando lo que algunos han llegado a llamar una auténtica “civilización planetaria”.

Esta escisión que primero habría sido introducida por las tradiciones judeo-cristianas entre el hombre (en tanto “hijo de Dios” destinado a una “verdadera y trascendente morada”) y el entorno de su morada terrestre, comienza recién a ser cuestionada cuando Darwin publica en la segunda mitad del siglo XIX *El origen de las especies* y *El descenso del hombre*.¹

Ahora bien, la necesidad de evidenciar la superioridad del hombre sobre la naturaleza animada e inanimada, sin recurrir a propiedades y promesas transmundanas, se traduce crecientemente en la identificación de una propiedad insigne que exhibe la excelencia de la humanidad respecto de toda otra especie: un modo de *lenguaje* radicalmente distinto de otras formas de comunicación – distinto incluso de las más articuladas y altamente complejas que pueda lucir el mundo animal. La mayor parte de filósofos y científicos occidentales desde la Ilustración conciben el lenguaje como un código estructurado y convencional, compuesto de signos arbitrarios articulados por reglas formales. Se trata de un fenómeno del que se han abstraído sus dimensiones intersubjetivas sensibles, evocativas y afectivas vinculadas a la vida expresiva del cuerpo (como los tonos melódicos, inflexiones, gestos y estilos), que se despliegan en contextos naturales y sociales cada vez distintos.

Este fenómeno se acentúa en la modernidad al atarse el lenguaje de las ciencias teóricas y prácticas a la racionalidad matemática, como en el caso de Descartes y Hobbes. El ulterior reconocimiento de la diferencia y unicidad de la racionalidad *práctica* respecto de la racionalidad *teórica* y *geométrica*, por influencia especialmente de la escuela neo-kantiana de Baden desde fines del siglo pasado, no revierte esta tendencia.

En efecto, si bien en la perspectiva de Hannah Arendt, la *vita activa* revela al hombre las condiciones de su vida mortal, tanto natural y política, ligada al ciclo de nacimiento y muerte, en oposición a la supuesta “eternidad” asegurada por la *vita contemplativa* o teórica, el *bios politicos* también se eleva por encima de la condición mortal de la *vida* al desplegarse en una dimensión

¹ Darwin, Charles, *The Origin of Species by Means of Natural Selection, or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life*, Londres: John Murray, 1859, y *The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex*, Londres: John Murray, 1871.

exclusivamente humana: “(...) la única actividad que se da directamente entre los hombres sin la intermediación de las cosas o de la materia”.² Arendt, siguiendo a los griegos clásicos, señala que la *pluralidad humana*, que ha de entenderse bajo el doble carácter de la *igualdad* y la *distinción*, constituye la condición *sine qua non* de la vida política, caracterizada por la *acción* (*praxis*) y por el *discurso* o *lenguaje* (*lexis*). De ese modo, aún cuando Arendt opone la *acción* y el *lenguaje* al ámbito de la racionalidad contemplativa, ambos constituyen actividades *puramente humanas*, que se despliegan en el espacio público de la *libertad*. La vida política, *dialogal*, eleva pues al hombre sobre la condición *natural* que lo ata a actividades (incluso violentas) que lo hermanan a otras especies vivas, destinadas a la satisfacción de las necesidades de conservación del individuo y de la especie.

Esta interpretación, según la cual el hombre se cercena del entorno natural no-humano o infra-humano en virtud del lenguaje –actualmente matizada en las reflexiones filosóficas más recientes sobre el lenguaje–, merece un examen más cercano, que es lo primero que haré a continuación, apoyándonos parcialmente en un estudio del fenomenólogo y ecologista David Abram.³

2. El lenguaje fonético y el “mundo de las ideas”

A lo largo de los siglos, la disociación espiritual y racional del lenguaje humano respecto del mundo circundante natural y orgánico –tanto en las tradiciones judeo-cristianas como griegas, con su desconfianza respecto de experiencias corporales y sensoriales en oposición a la promesa de una vida trasmundana o a un orden racional eterno– está íntimamente vinculada al desarrollo de la *escritura*. Son, por cierto, muchísimos factores los que confluyen en este complejísimo y largo proceso –entre los que intervienen la aparición de la

² Arendt, Hannah, *The Human Condition*, Chicago/London: The University of Chicago Press, 1958, p. 7.

³ Abram, David, *The Spell of the Sensuous: Perception and Language in a More-Than-Human World*, New York: Pantheon Books, 1996.

agricultura al inicio de la era neolítica, las subsecuentes necesidades de medición y desarrollo de técnicas agrícolas, el desarrollo paulatino de sistemas numéricos formales, etc.

Pero cabe recordar que las primeras “escrituras” se remontan a períodos ancestrales en los que pueblos nómadas sobreviven aprendiendo a “leer” de sus entornos naturales los rastros y huellas de caza, o los cambios climatológicos de los vientos y migraciones animales. Las primeras “escrituras” pueden reconocerse en nuestras propias pisadas o huellas de manos, dejadas en el barro o en las rocas, evolucionando estas a través de crudos esbozos sobre superficies cavernarias, pasando por sistemas pictográficos más elaborados y convencionales (ideogramas u otros), hasta la constitución de formas pictográficas de conceptos resistentes a la representación visual.⁴ Esto último se halla precisamente al origen del salto definitivo aportado por las innovaciones de escribas semitas en Canaan o Palestina alrededor del año 1500 A.C. dando lugar al alfabeto semita antiguo (*aleph-beth*),⁵ de 22 letras consonantes, que no se popularizó sino recién siglos después –alrededor del año 1250 A.C., coincidiendo con el éxodo de Egipto–,⁶ pero que introdujo una distancia notable entre la cultura humana y el resto de la naturaleza.

Este es el nacimiento de la *escritura fonética*. En efecto, el signo escrito carece de referencia explícita a los fenómenos o entidades figuradas, estableciéndose en su lugar, por *vez primera*, una asociación *directa* entre el signo y el gesto vocal humano. El “mundo-de-vida-más-que-humano”, natural, desaparece paulatinamente del sistema. Para los hebreos, el lenguaje es un don –*un poder*– humano. Pero los hebreos no rompen tan inmediatamente con el entorno natural. Por un lado, los signos alfabéticos guardan vínculos con su herencia pictográfica y su entorno natural más que humano, pudiendo distinguirse todavía en la forma de las letras el entorno fenoménico (i.e. *Aleph* designa tradicionalmente al buey,

⁴ Cf. Goody, Jack, *The Interface Between the Written and the Oral*, Cambridge: Cambridge University Press, 1987, citado por David Abram, *ibid.*, p. 283 ss.

⁵ Cf. Ong, Walter J., *Orality and Literacy: The Technologizing of the Word*, New York: Methuen, 1982, citado por David Abram, *loc.cit.*

⁶ Cf. Abram, David, *op. cit.*, p. 195.

figurando la letra una cabeza de buey estilizada, que invertida resulta nuestra A). Por otro lado, su alfabeto sin consonantes requiere del aliento, el soplo y la respiración, el aire y el viento, que los antiguos semitas identifican con el espíritu y la conciencia, con la invisible (aunque concreta) presencia divina. La escritura, así, permanece absolutamente dependiente del mundo de la vida corpóreo, de su *reactivación* a través de la palabra *leída*, cuya pronunciación depende cada vez de una *elección* del escriba, y del contexto significativo, dando lugar a diversos matices de significados, lecturas e *interpretaciones*. De allí que la Torah permaneciera un enigma viviente. La “Torah oral”, las colecciones de lecturas e interpretaciones cabalísticas, se sucedieron a lo largo de los siglos, siendo compiladas en el “Talmud” recién en el segundo o tercer siglo de nuestra era.⁷

Con el alfabeto griego, que adapta la escritura fonética del *aleph-beth* semítico probablemente alrededor del siglo octavo A.C.⁸ –aunque sin penetrar plenamente en la élite griega sino unos dos o tres siglos después, durante la vida misma de Platón (428-348 A.C.)– se cercena progresivamente el significado lingüístico del mundo de la vida circundante. Cabe señalar que esta transición de la oralidad a la literalidad en Grecia antigua sufre gran resistencia por parte de la cultura oral altamente desarrollada y ritualizada, representada por los bardos o “rapsodas”, que transmitían relatos cantados y narraciones que acumulaban el conocimiento de siglos.⁹ Sea como fuere, las letras empiezan a perder definitivamente toda referencia sensorial, y el relato escrito pierde su cadencia rítmica, aquella conservada en el relato oral en vistas a su repetición, pues en este el pulso poético-literario funciona como recurso mnemotécnico.¹⁰ El alfabeto fonético introduce

⁷ Cf. por ejemplo Holtz, Barry W. (ed.), *Back to the Sources: Reading the Classic Jewish Texts* (New York: Summit Books, 1984), o Laurence Kushner, *The Book of Letters: A Mystical Alef-bait*, New York: Harper & Row, 1975, etc. citados por David Abram, *op. cit.*, pp. 299-301.

⁸ Hooker, J.T. *et al*, *Reading the Past: Ancient Writing from Cuneiform to the Alphabet*, Berkeley: British Museum/University of California Press, 1990, citado por David Abram, *op. cit.*, pp. 282 ss.

⁹ Cf. especialmente de Havelock, Eric A., “The Special Theory of Greek Orality”, in *The Muse Learns to Write: Reflections on Orality and Literacy from Antiquity to the Present*, New Haven: Yale University Press, 1986, citado por David Abram, *op. cit.*, p. 284.

¹⁰ Cf. Parry, Adam (ed.), *The Making of Homeric Verse: The Collected Papers of Milman Parry*, Oxford: Clarendon Press, 1971, citado por David Abram, *op. cit.*, p. 285.

un nuevo poder de *reflexividad* antes desconocido en el lenguaje, por el que el escriba dialoga con sus propias inscripciones. Con el alfabeto fonético, los significados se sedimentan y devienen *iterables*. En tanto tales, adquieren una cierta autonomía y permanencia antes desconocida. El lenguaje fonético *constituye* el concepto general y se instituye la actitud teórica, capaz de abstraer las propiedades habladas de las situaciones y contextos vividos en los que éstos se ejemplifican. Surgen las nociones morales fijas, inmutables, como la esencia de “justicia”, a las que con Platón se añaden *todos* los términos generales, desde los objetos naturales y artificiales hasta las objetividades matemáticas que ofrecen su aspecto “visible” (εἶδος) al “verdadero” conocimiento. Se establece la afinidad entre estas esencias inmutables y las figuras inmutables, pero visibles, del alfabeto. El alfabeto se torna en una estructura tan ideal e *iterable* como el mundo de las ideas. La ψυχή, el alma, que deriva del griego ψύχην –que originalmente también se relaciona con el “respirar” o “soplar”– comienza a interpretarse como un intelecto literario o un alma racional.

3. El desvanecimiento de un mundo de la vida “más-que-humano”

Abram sostiene que la mayor parte de académicos del siglo xx que han estudiado el impacto de la escritura –especialmente fonética– sobre la experiencia humana no han tomado en cuenta su cercenamiento respecto del mundo natural más amplio, centrándose su atención en la influencia de la escritura fonética en el desarrollo y despliegue del lenguaje humano, en esquemas de cognición y pensamiento o en la organización interna de las sociedades humanas. Tampoco se ha tomado suficientemente en cuenta –salvo en aisladas investigaciones fenomenológicas– el desplazamiento del juego recíproco de los sentidos y cinestesis que se dan en la interrelación humana con el mundo textual. En efecto, al leer escuchamos palabras, presenciamos extrañas escenas o visiones, experimentamos otras vidas. Cuando el hombre civilizado pierde el sentido de la reciprocidad y relación con el mundo natural animado, las letras cobran vida en un “animismo” paralelo al de las tradiciones orales, pero

anónimo, ignorante de sí. Surge un modo de experiencia y una cultura *altamente antropocéntrica*, que sufre un nuevo impulso con las innovaciones caligráficas de los escritorios monásticos y la invención de la imprenta en el siglo xv. Se halla así trazado el alejamiento del hombre occidental respecto de culturas orales, para las cuales el lenguaje no es experimentado como una propiedad puramente humana sino como anclado en un mundo-de-vida sensible, “más-que-humano”, ligado a sonidos, formas y gestos expresivos pertenecientes a sus respectivas bio-regiones, a sus espacio-tiempos precisos. Pues en efecto, cuando el discurso humano carece de sistemas formales escritos, no puede simplemente aislarse del campo más amplio de significados expresivos del que participa. Por ello es que cuando se desarraiga a poblaciones nativas, forzándolas a abandonar sus tierras tradicionales, se les corta el cordón umbilical que las une a la fuente de coherencia de su discurso.

El lenguaje “civilizado”, asegurado por su alfabeto fonético, es un factor decisivo en la emergencia del concepto de “espacio” abstracto, homogéneo, y del tiempo abstracto, lineal, sin principio ni fin, irreversible, así como de la separación conceptual de ambos, pues proporciona un punto de vista privilegiado y exterior desde el que se pueden registrar los infinitos ciclos de la naturaleza, los ciclos de las estaciones, la muerte y el nacimiento y las trayectorias circulares de los astros. Por el contrario, toda actividad efectiva en las culturas pre-alfabéticas, según dice Mircea Eliade (como pescar, cazar, recolectar, aparearse, construir un hogar o alumbrar), no es sino la recurrencia de un acontecimiento arquetípico.¹¹ Cuando el alfabeto fonético quiebra la participación cinestésica del hombre con su tierra circundante para remplazarla con la relación *reflexiva* del organismo con los signos que él mismo produce, cada evento humano adquiere su propio sentido independientemente de su relación a un ciclo, a un arquetipo o acto primordial; adquiere *unicidad*. Una vez escrita, la historia refiere eventos irreversibles y únicos en el tiempo, como sucede con la Biblia Hebrea, que, por otro lado, quiere registrar la *voz* misma de la eternidad.

¹¹ Eliade, Mircea, *The Myth of the Eternal Return*, New York: Harper & Row, 1959.

Cuando la forma cíclica del *tiempo mundano*—cuya ejemplificación depende de los *fenómenos espaciales* y el horizonte espacial, *de los que no se distingue*— se ve remplazada por una nueva conciencia de progresión rectilínea e irreversible de acontecimientos registrables, surge el tiempo lineal y su cercenamiento del espacio visible. En la cultura hebrea, la escritura alfabética *reemplaza* el espacio visible y el paisaje estable de la tierra con una suerte de “paisaje” o *tierra* literal ambulante, permitiéndoles preservar su cultura a lo largo de su estado permanente de exilio. Esta condición parece coextensiva con la misma literalidad alfabética, en tanto que ésta concentra la atención de los sentidos del hombre en la misma medida que los separa provisionalmente de su espontánea participación en el mundo de la vida circundante.

Los desarrollos de sistemas formales de notación numérica y lingüística en la civilización alfabética *permiten* al hombre *abstraer* paulatinamente de la experiencia de su mundo circundante animado y dinámico el *sentido uniforme e infinito* de un tiempo progresivo y la intuición congelada de un *espacio* homogéneo y estático. Los griegos Hecateo de Mileto (550-489 A.C.), Heródoto (480-425 A.C.) y Tucídides (460-400 A.C.), entre los siglos VI y V A.C., también empiezan a aflojar los vínculos entre el recurrente ciclo de la tierra sensible y el tiempo histórico de eventos irrepetibles. Se conoce la posterior definición aristotélica del tiempo como “el número del movimiento, respecto de lo anterior y de lo posterior”,¹² y las múltiples definiciones y postulados euclidianos respecto del *espacio* como un *continuum* tri-dimensional, homogéneo e ilimitado, absolutamente ideal, en el que por ejemplo puede ser concebible la aserción según la cual dos líneas rectas paralelas jamás se encuentran si se extienden en cualquier dirección al infinito. Las concepciones euclidianas, reactivadas en el renacimiento dentro de una nueva noción de infinito¹³ constituyen, como sabemos, una base clásica para las nociones científicas occidentales hasta los trabajos de Albert Einstein, sedimentándose en la tradición occidental y configurando nuestra experiencia cotidiana o “sentido común”.

¹² Aristóteles, *Física*, Libro IV.

¹³ Koyré, Alexandre, *From the Closed World to the Infinite Universe*, New York: Harper & Brothers, 1958.

4. El nacimiento del “mundo objetivo”

Edmund Husserl¹⁴ concuerda con dicha interpretación señalando que por el descubrimiento griego de la geometría “pura” es posible un proceso de “abstracción idealizante” a partir de evidencias intuitivas concretas (como en la agrimensura) que conducen a ideas-límites, figuras perfectas de un espacio y mundo geométrico sensiblemente inalcanzables.

Como he indicado en capítulos anteriores, Husserl señala, en el *Origen de la geometría* (1936),¹⁵ el carácter indispensable jugado por la “*expresión lingüística escrita*” en la constitución de dichas objetividades ideales (como el teorema de Pitágoras), a las que se les han suprimido las propiedades de existencia individual (*v.gr.*, en el tiempo y el espacio), por lo que permanecen *únicas* independientemente de las veces o de la lengua en que se las ejemplifique (en iteraciones infinitas). Solamente gracias al lenguaje escrito, es posible pues constituir objetividades ideales y la idea de un “mundo objetivo” para todos, puesto que todos los productos espirituales del mundo de la cultura, la ciencia y el arte literario comparten esa característica de la idealidad iterable *ad infinitum* con el lenguaje escrito (de allí la importancia de la semiótica).

En la época de Galileo, se añade la idea de un mundo geométrico “infinito”, en donde son construibles intersubjetiva y unívocamente todas las figuras concebibles. Galileo, además, habría sostenido que las figuras perfectas fruto de la idealización servirían para “aplicarse” luego en una lectura *correcta* de la naturaleza. Esto último acarrea un dualismo recogido por la metafísica matemática cartesiana entre un ámbito mundano puramente corporal, extenso, cuantificable, auténticamente *objetivo*, determinado por las llamadas cualidades *primarias* (dentro de las coordenadas espacio-temporales), y el ámbito *subjetivo* de las *cualidades secundarias* (o datos sensibles de olores, sabores, etc.). Y, como

¹⁴ *Hua VI* (Husserl, Edmund, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Buenos Aires: Prometeo Libros, 2008, traducción de Julia V. Iribarne; en adelante, *Crisis*).

¹⁵ *Hua VI*, pp. 365-386 (Husserl, Edmund, “El origen de la geometría” [1936], en: *Estudios de filosofía* 4, Lima: Instituto Riva-Agüero, 2000; traducción de Jorge Arce y Rosemary Rizo-Patrón, pp. 33-54; en adelante, *OG*. Citaré esta traducción, corregida a su vez por Antonio Ziriñ Quijano, consignando sólo la paginación original, incluida en el margen de la edición castellana).

lo expusimos en el capítulo VI, *supra*, una ulterior abstracción, que se añade a la anteriormente descrita, consagra según Husserl la “matematización galileana de la naturaleza”. Ella se desarrolla con la geometría analítica de Descartes y fundamentalmente por Leibniz. Esta consiste en una *aritmización, formalización o algebraización técnica y simbólica* de la misma geometría pura.

Esta transformación admirable que perfecciona el método de las ciencias físico-matemáticas a niveles de un control sin precedentes sobre su objeto, tiene la característica de *borrar* las huellas que conducen a sus fuentes primitivas, a las experiencias originales al origen de su sentido. La aparente *autonomía* de este mundo formal respecto de sus fuentes sensibles intuitivas adquiere una interpretación ontológica en la *filosofía* moderna, cuyo resultado según Husserl es una substrucción (*Substruktion*), que consiste en sustituir el mundo circundante *vivido*—al que se le reduce a una mera apariencia— por un mundo matemática y técnicamente construido —“verdadero mundo en sí”. A este respecto Bernhard Rang observa que, en 1921, Hugo Dingler publicó un libro en el que distingue entre *Substruktion*, *Adstruktion* y *Konstruktion* sobre la base del ejemplo de la teoría de la electricidad.¹⁶ *Substruktion* es definida por Dingler como un modelo conceptual mecánico, no perceptible por los sentidos y que toma el lugar de un grupo de hechos, coincidiendo exactamente con la determinación de Husserl. Son así dos sentidos en los que se puede hablar de substrucción: (a) cuando la naturaleza idealizada no es tomada como “modelo” ni instrumento de prognosis, sino que ocupa el lugar de la naturaleza intuitiva pre-científica, como cuando decimos que los objetos coloreados que percibimos, “en verdad” o “en sí” no son sino ondas electromagnéticas reflejadas en cuerpos materiales; o (b) cuando interpretamos lo que percibimos como “apariencias” que “indican” o “anuncian” la causa real física o “en sí” detrás. No percibimos, entonces, “en realidad” las ondas electromagnéticas, sino las huellas que estas dejan en nuestra mente.¹⁷

¹⁶ Dingler, Hugo Albert Emil Hermann, *Physik und Hypothese. Versuch einer induktiven Wissenschaftslehre nebst einer kritischen Analyse der Fundamente der Relativitätstheorie*; Berlin-Leipzig: 1921, p. 52.

¹⁷ Cf. Rang, Bernhard, “Die bodenlose Wissenschaft. Husserls Kritik von Objektivismus und Technizismus in der Mathematik und Naturwissenschaft”, en: *Profile der Phänomenologie, Zum 50. Todestag Husserls*, Munich: Karl Alber, 1989; pp. 88-136.

En consecuencia, la matematización de la naturaleza en la edad moderna da por resultado el racionalismo fiscalista u objetivismo naturalista, que consiste en borrar toda huella de una subjetividad productora de sentido, o de experiencias humanas contextualizadas a la base de la ciencia. De hecho, por razones esenciales, las habilidades científicas *no entran como componentes* de las ciencias naturales. Los científicos producen datos descontextualizados usando instrumentos que registran sólo variables independientes de contextos (colores, peso, cambio eléctrico, etc.), pues es sobre éstos que rigen las leyes científicas *objetivas*. Los científicos, al mismo tiempo, *eliminan* toda referencia –en la producción final de su trabajo– a las actividades subjetivas que consisten en producir datos descontextualizados.¹⁸

5. La occidentalización de las culturas orales

Entre los siglos XVI y XVII, Abram nos refiere que las tradiciones orales de raigambre milenaria son barridas (o “quemadas vivas”) junto con decenas de miles de “brujas” (en verdad, yerbateras y comadronas), para dar paso al dominio de la razón alfabética y matemática, y su concepción mecanicista de la tierra y el universo. En las formulaciones de Newton, Leibniz, Berkeley y Kant se discute sobre las relaciones entre el tiempo y el espacio absolutos y relativos, pero ninguno aparentemente dudó de que se trataba de dimensiones absolutamente distintas. Dicha concepción originada en las abstracciones del alfabeto y de la ciencia se ha sedimentado hasta tal punto en nuestras percepciones ordinarias que, cuando Albert Einstein en 1905 sostiene la existencia de un *continuum* unitario llamado “espacio-tiempo” (en su “teoría general de la relatividad”), este sólo aparece como un concepto altamente abstracto impensable fuera de las matemáticas complejas de la teoría de la relatividad.

¹⁸ Cf. Dreyfus, Hubert L., “Why Studies of Human Capacities Modeled on Ideal Natural Science can never Achieve their Goal”, en: *Rationality, Relativism and the Human Sciences*, Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers, 1986, pp. 3-22.

Con el loable objetivo de cerrar la desesperante brecha que crecientemente separa el mundo desarrollado del mundo subdesarrollado o en vías de desarrollo, vemos por doquier diseñarse urgentes políticas de alfabetización para las desaventajadas culturas orales o cuyo desarrollo lingüístico se quedó en estadios “inferiores”, pictográficos o ideográficos. Sólo esta alfabetización – se dice– les permitirá seguir el ritmo del “progreso” de la humanidad, de la “justa” y objetiva visión del mundo, y de la capacidad de negociar en condiciones de igualdad sus relaciones con el resto de la humanidad.

Pero no olvidemos que con el mismo gesto se les invita a colocarse radicalmente aparte, o por encima, de otras formas de vida. Se les invita a entrar en la tradición occidental, a concebirse como portadores de un *alma racional* o de una *vida racional* o mente pensante que, desde Aristóteles, es la exclusiva provincia de los humanos y de Dios, y que, desde Descartes, nos disocia de la naturaleza corpórea y de otros organismos sintientes inferiores. Se les invita a participar de aquellas concepciones que justifican la falta de escrúpulos en, por ejemplo, la manipulación, explotación y experimentación de distintas especies animales. Se les invita, al mismo tiempo, a participar de la jerarquización que la racionalidad occidental introduce dentro del paisaje natural al colocar a los humanos, en virtud de su intelecto incorpóreo, por encima de otras entidades y organismos “meramente corpóreos”, jerarquización que frecuentemente vemos trasladarse al ámbito puramente humano cuando se pretende someter (o aniquilar) a naciones, razas, pueblos generalmente más vulnerables. Víctimas frecuentes de esto han sido las culturas orales “inferiores”, o el llamado sexo “débil” (es difícil al respecto olvidar que Aristóteles sostenía que en virtud de la “deficiente” alma racional de la mujer, “la relación entre el macho y la hembra era naturalmente aquella entre el superior y el inferior –entre aquel que gobierna y el gobernado”)¹⁹.

En todo caso, se les invita a participar del progreso occidental que, con el alfabeto, ha abierto desde hace milenios una dimensión mental aparentemente autónoma que ha florecido de modo asombroso en el siglo xx. Con él

¹⁹ Aristóteles, *Política*, 1254b.

se ha abierto un reino cognitivo de expansión infinita, manifiesto en las redes de información y comunicación globales, que nos introducen en cuestión de segundos en el ciberespacio y nos permiten comunicarnos con otras mentes incorpóreas, “conferenciando” e intercambiando información sobre todo lo imaginable a lo largo y ancho del orbe, incluso sobre problemas ambientales de los que ni nos percatamos en nuestro diario vivir.

En este contexto, ¿no resulta algo anacrónico y ciego reclamar que no se pierda de vista que, a pesar de estas conquistas admirables que hacen del hombre casi un dios, no somos sino habitantes de la tierra, un astro errante cuyo recorrido en el espacio sideral está más allá de nuestro control?

6. La vulnerabilidad de la naturaleza y el principio de responsabilidad

Al publicar su texto sobre el *principio o imperativo de la responsabilidad*²⁰ en 1979, Hans Jonas realizó un diagnóstico renovado de la situación ocasionada desde el renacimiento por la racionalidad occidental –y propulsada por las fuerzas del mercado y la política–, situación a la que califica como carente precedentes. El alcance insospechado y admirable que la *tecnología moderna* otorga al dominio del hombre sobre la naturaleza, al punto de alterar la naturaleza misma de la *acción* humana, plantea para él retos y problemas morales que requieren de una nueva teoría ética, tanto para las esferas públicas como privadas, frente a los cuales las éticas tradicionales, *exclusivamente orientadas a las relaciones de los hombres con sus congéneres*, es decir, *antropocéntricas*, resultan impotentes. Una vez que el ser humano ya no parece poder exhibir una “esencia” inmutable, una vez que se reconoce que el alcance *a futuro*, espectro de influencia y de complejidad de nuestras acciones, ya no es ni controlable ni

²⁰ Jonas, Hans, *Das Prinzip Verantwortung: Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Frankfurt-am-Main: Insel Verlag, 1979; reeditado y ampliado en inglés con el título *The Imperative of Responsibility: In Search of an Ethics for the Technological Age*, Chicago/London: The University of Chicago Press, 1984; traducido por Hans Jonas y David Herr.

limitado, y que el destinatario potencial de nuestras acciones colectivas no necesariamente comparte nuestro mismo *aquí y ahora* (presupuestos éstos que fundaban las tradicionales máximas como: “ama al prójimo como a tí mismo”, “haz a los otros lo que desearías que ellos te hagan”, “subordina el bien individual al bien común”, “tiende a la excelencia desarrollando y actualizando las mejores potencialidades de tu ser como hombre”, etc.), entonces resulta que ya no parece valer la advertencia aristotélica acerca del “buen sentido” como conocimiento suficiente para la ética compartido por el común de los mortales.

El problema no yace en la capacidad actual del hombre de terminar con toda vida sobre el planeta a través de un holocausto atómico suicida, sino en haber vulnerabilizado a la naturaleza hasta niveles críticos al sobreexigirla hasta un punto de no retorno en el uso aparentemente pacífico y constructivo de la técnica moderna. Esto no quiere decir que las culturas orales en el pasado, como señala David Abram, no hayan también causado grandes desastres en diferentes eco-sistemas, por desplazamientos forzosos, como las ocasionadas por las primeras migraciones humanas a través del Estrecho de Behring o en Australia, Nueva Zelanda, etc.²¹ Empero, nunca como ahora el hombre se constituye en agente causal capaz de alterar la misma biósfera planetaria. Lo grave es que la irreversibilidad y magnitud agregada de las acciones tecnológicas es inversamente proporcional a la *eficacia* preventiva de las predicciones científicas. La nueva situación planteada a la ética es pues la de considerar a la *naturaleza* entera como *objeto* de la responsabilidad humana, no sólo en el presente sino en el futuro lejano, pues de esta decisión depende la misma supervivencia del hombre y la de toda vida sobre el planeta.

Con esto, claro está, no superamos el punto de vista antropocéntrico. Pero lo interesante de la posición de Jonas es que él se pregunta si la naturaleza no debe incorporarse en la ética a título de “fin en sí mismo”. Considera que no es insensato preguntarse si las condiciones de la supervivencia de la naturaleza extra-humana o “más-que-humana”, de toda la biósfera y sus partes,²² en tanto

²¹ Martin, Paul S., “40,000 Years of Extinction on the ‘Planet of Doom’”, in: *Paleography, Paleoclimatology, Paleoecology* 82 (1990), pp. 187-201, citado por David Abram, *op. cit.*, p. 303.

²² *Cf. op. cit.*, p. 302.

sometida a nuestro poder, no nos plantea *por su propio derecho* una demanda moral, obligándonos a buscar el *bien* no sólo para el hombre, sino también para su entorno extra-humano. Pues como David Abram señala, refiriéndose a un estudio científico sobre la atmósfera llevado a cabo hace casi cuatro décadas usando instrumentos altamente sensibles, los científicos constataron con sorpresa que la atmósfera, en lugar de ser un compuesto químico equilibrado, se halla sostenida por una serie de procesos activos, en parte enigmáticos y en parte desconocidos, que parecen depender de todos los constituyentes *orgánicos* de la tierra actuando colectivamente, como un gigantesco metabolismo planetario. Las reflexiones de Abram conducen a revalorizar las concepciones antiguas según las cuales cabe contemplar a la tierra circundante –Γαῖα– como una presencia animada, viviente.

7. La crisis del “racionalismo fiscalista” y el mundo circundante vital

Cuando Husserl se plantea el tema de la *crisis de las ciencias europeas* más de cuatro décadas antes del texto de Jonas, el tema del impacto ecológico de la intervención técnica sobre la naturaleza todavía ni se sospecha. Entonces, ¿de qué crisis habla? Husserl –hombre de formación científica y matemática– no pone en cuestión la científicidad, validez teórica y rigurosidad de las ciencias físico-matemáticas –a las que califica de técnicas brillantes y de triunfo moderno del espíritu humano–; tampoco cuestiona la revolución que ellas introducen en el dominio técnico de la naturaleza, sus aplicaciones tecnológicas o utilidad práctica.

Pero si Husserl dice que las ciencias, la filosofía e incluso la civilización técnica posibilitada por ellas están en crisis, es porque se trata de una crisis de su *sentido* para la existencia humana. Las ciencias y la civilización técnica en su concepción positivista –nos dice desde el § 3 de la *Crisis*– se han desentendido de los problemas que afectan al hombre, han resultado incapaces de esclarecer, e incluso de plantearse, las cuestiones que Kant también llamaba “los supremos intereses de la razón”, es decir, aquellos que conciernen a la naturaleza

de los fines, valores y normas que anidan en la razón y el sentido de la *razón misma como disposición*.

El concepto positivista de ciencia, que es un concepto residual respecto de su versión original moderna, no sólo descuida según Husserl las evidencias o experiencias prelógicas, precientíficas y precategóricas, sino el mundo de los valores morales, el sentido de la existencia personal y colectiva, la responsabilidad que emana de la voluntad, es decir, el *mundo de vida subjetivo*, que está poblado de cuestiones que sobrepasan y desbordan el mundo en cuanto universo de los “meros hechos” en los que el tema del hombre ha dejado de constituir un fin, para no ser abordado sino como un medio. “El positivismo –dice Husserl– decapita (...) la filosofía”,²³ de allí que su resultado se exprese en un malestar en la cultura, tangible en el mundo ético y político. Las causas las identifica Husserl con la transposición del modelo de la racionalidad empírico-matemática, exitoso en las ciencias físicas, a *todo* ámbito del saber y la acción, por ende también al de las ciencias prácticas y la filosofía, modelo que es incapaz de pronunciarse sobre la legitimidad de los valores morales. Todo se interpreta como fenómeno perteneciente a una sola realidad física –interpretada bajo el modelo mecanicista–, tanto los procesos psíquicos como los conceptos, las ideas, y por consiguiente, todo ideal y norma absoluta.²⁴ El resultado de esto último es una “ontología” que subyace soterradamente bajo el nuevo concepto de ciencia moderna. Husserl la denomina “racionalismo fisicalista” u “objetivismo naturalista”.²⁵ La contracara y reflejo de esta concepción –que se acentúa con el positivismo decimonónico– resulta paradójicamente el surgimiento de un nuevo escepticismo e historicismo irracional cuya manifestación política extrema se deja sentir desde la década del veinte en los totalitarismos de nuevo cuño que emergen en Europa, guiados por factores

²³ *Hua VI*, p. 7 (*Crisis*, p. 53).

²⁴ *Ibid.*, pp. 11-12 (*Ibid.*, p. 56).

²⁵ *Cf. Ibid. (Ibid.)*, § 12. *Cf. Hua XXV*, p. 8 ss. (Husserl, Edmund, *La filosofía, ciencia rigurosa*, Madrid: Ediciones Encuentro, 2009, presentación y traducción de Miguel García-Baró, p. 15; en adelante, *FCR*).

emocionales y biológicos que Husserl denuncia como una nueva “zoología de los pueblos” que amenaza el futuro de la humanidad europea.

Por consiguiente, el marco de la crisis de las ciencias europeas lo constituye la oposición entre, por un lado, el *positivismo naturalista* –que adorna su reclamado “rigor” desarrollando sendas “teorías de las ciencias” que no hacen sino replicar en sus procesos las construcciones que están llamadas a fundamentar– y, por el otro lado, filosofías escépticas irracionistas, como los historicismos, cosmovisiones, y filosofías de la existencia que ya comenzaban a estar de moda.

La superación de la *crisis* de las ciencias europeas la concibe Husserl como una toma de conciencia de que el “suelo originario” y la permanente presuposición de las construcciones científicas es el mundo *circundante vital* de las experiencias originarias, intuitivas y sensibles que nos atan a la tierra circundante y constituyen nuestras primeras nociones de un espacio y tiempo vividos como orientándose en torno a nuestros cuerpos y organizándose en torno a nuestro presente, donde experimentamos el sentido causal que vincula a los fenómenos y sus cambios, el estilo intuitivo sensible del que parte el científico para sus idealizaciones y al que vuelve para describirlo con ayuda de dichas idealizaciones. Es el horizonte de *intereses* (científicos u otros) en el que se despliega la actividad científica, la que se desarrolla como un proyecto práctico entre otros. Pero Husserl da un paso adicional y busca identificar un *apriori concreto* del mundo de la vida²⁶ como un conjunto de características-tipo que constituyen las *condiciones de posibilidad* de las experiencias mundano-vitales descritas. El mundo de la vida, en efecto, está “dado” antes de toda construcción teórica; siempre consiste en un mundo de seres humanos que viven en comunidades intersubjetivas –cada cual con su propio mundo circundante de vida en común. Exhibe un “horizonte histórico” de producciones humanas *sedimentadas* (ideas, valores, cosmovisiones) que se integran sintéticamente a sus experiencias presentes y constituyen el trasfondo de *intereses* de toda experiencia. El mundo-de-la-vida también exhibe “cambios de validez” –pues

²⁶ Brand, Gerhard, *Die Lebenswelt. Eine Philosophie des konkreten A priori*, Berlin: Walter de Gruyter, 1971.

corrige continuamente sus evidencias previas– y es experimentado necesariamente desde nuestro cuerpo en movimiento (las cinestésias), sometido a sus posibilidades de moverse o quedar inmóvil, que fundan nuestros cambios de perspectivas y nuestras primeras nociones de cercanía y lejanía.

Pero el *núcleo* para Husserl de la *estructura apriórica* del mundo-de-la-vida es la *correlación universal entre la conciencia* (el sujeto experimentante o *trascendental*) y *el mundo*,²⁷ correlación anónima que sólo se revela desconectando la actitud natural y su implícita actitud objetivante. Sólo al revelarse la correlación *intencional de horizonte*, se toma conciencia de que la vida del sujeto *es inseparable* de las objetividades, normas o valores a las que da sentido o interpreta según los distintos ángulos u horizontes posibles en los que aparecen, dependientes de su propia configuración, o de su trasfondo contextual.²⁸ Husserl describe dicha *intencionalidad de horizonte* como *temporal*, lo que le permite dar una explicación rigurosa del fenómeno de la *sedimentación* de sentidos anteriormente constituidos. Esas *sedimentaciones* constituyen las *habituales* de los sujetos o de las colectividades, sus capacidades y disposiciones permanentes, determinando su *estilo*. Husserl también describe el *a priori concreto* del mundo-de-la-vida como intersubjetivo, desde el nivel más primitivo de la vida pulsional pre-egológica hasta las experiencias más elevadas de las comunidades monadológicas o “personalidades de orden superior”. Estas son las familias, comunidades de distinta índole –culturales o científicas–, naciones, Estados, que poseen sus propias *habituales sociales* por las que se distinguen los diversos *tipos culturales*. Husserl entiende la constitución de las ciencias objetivas como siendo llevada a cabo por comunidades intersubjetivas de orden superior, las científicas. El *a priori concreto* del mundo-de-la-vida (la intencionalidad de horizonte temporal e intersubjetiva) es así *indesligable* de la vida o de la experiencia trascendental de los sujetos. A dicho *a priori* pertenece también lo que Husserl denomina *historicidad primordial*, es decir, aquella estructura de toda experiencia humana dadora de sentido que consiste

²⁷ *Hua VI (Crisis)*, §§ 28-48 *passim*.

²⁸ *Ibid.*, pp. 163-167 (*Ibid.*, pp. 201-205).

en el movimiento permanente de institución, sedimentación, reactivación y transformación de sentidos.

8. La raigambre subjetivo-relativa del “objetivismo occidental”

Concluyo. Me he apoyado en Edmund Husserl, Hans Jonas y David Abram para señalar que la noción de “progreso” que hemos heredado de la modernidad ilustrada ligada al concepto moderno de ciencia, es decir, el “ideal baconiano”, tiene una cara de Jano, un lado oscuro, una contracara que se expresa en la “crisis” de las ciencias contemporáneas. Por un lado, se trata de una crisis ecológica que resulta de los efectos destructivos, laterales e imprevistos de la explotación indiscriminada de la tierra. Por el otro, se trata de una crisis de su sentido para la existencia humana. Ambos aspectos de la crisis de las ciencias están ligados, según Husserl, a la pretensión de cortar el “cordón umbilical” que originalmente une a la actitud “objetivista” con la fuente última de su sentido y coherencia.

Dichas crisis, según los tres autores citados, podría ser superable reconociendo o restableciendo –en el marco de nuevas concepciones éticas de la ciencia y de la técnica– la raigambre natural, intuitiva, mundano-vital, subjetivo-relativa de la experiencia humana. La racionalidad científica y su orientación hacia la validez *universal*, primero instituida por el ser humano cuando inventa la escritura fonética y el alfabeto, sin embargo, constituyen un precioso bien que no ha de ser en absoluto desvalorizado ni desechado –como quizás se haya erróneamente inferido de esta argumentación. No ha sido mi intención proponer un retorno al “buen salvaje”, abandonando la escritura, la formalización y las conquistas universales de la razón humana. Son estas conquistas universales que se inician con la escritura las que han permitido al hombre comprender que, más allá de la inconmensurabilidad de universos culturales, hay un mundo que todos pueden y deben compartir: no solamente el planeta Tierra, que debe ser hoy objeto *ético* de responsabilidad común –como dice Jonas– sino el mundo cultural planetario en el que se instituyen

y reconocen los mismos derechos y deberes para todos los pueblos y naciones del orbe. Todo “progreso” en una dirección conlleva una elección y por ende una pérdida, en la otra.

La conclusión deontológica de este capítulo es, pues, la de intentar guardar el humilde *equilibrio* entre una orientación a la universalidad formal sin perder de vista el contexto particular, sensible, intuitivo del que parte y se nutre. Es esto lo que quiso Husserl dar a entender con su concepto enigmático y complejo de *mundo de la vida*.

CAPÍTULO IX

UNA FILOSOFÍA DEL SUJETO COMO DIFERENCIA Y ALTERIDAD

Ya he indicado en capítulos anteriores ciertos componentes esenciales del mundo de la vida subjetivo-relativo, comenzando por su raigambre perceptiva y sensible. También he señalado de paso que otro de sus componentes esenciales lo constituye la dimensión de la intersubjetividad. En este capítulo exploraré este concepto tal como se desarrolla en la obra de Edmund Husserl, filósofo cuyo pensamiento ha sido frecuente y abusivamente asociada a los conceptos de “identidad”, “mismidad” y solipsismo. Mostraré por el contrario cómo en su concepción el retorno al sujeto implica esencialmente el retorno a la pluralidad y a la intersubjetividad de la experiencia. Esta peculiaridad del concepto husserliano de subjetividad precisamente garantiza que, a fin de cuentas, la raigambre subjetiva de la experiencia no sea incompatible con la constitución de los más elevados niveles de la objetividad del sentido y la evidencia. Ahora bien, este problema, sin embargo, tiene muchas más aristas que intentaré a continuación iluminar.

1. Pluralismo e intersubjetividad

En efecto, hoy se tiende a abordar el tema del “pluralismo” casi exclusivamente como un fenómeno que afecta a la dimensión social del ser humano y a los retos éticos, políticos y culturales de toda índole que la era de la globalización

plantea a la multiplicidad de comunidades humanas en todo el orbe. Pero los problemas estructurales profundos que aparecen allí en juego son dilemas racionales sobre los que la humanidad ha reflexionado desde que la filosofía despuntó en el mundo griego. Nos referimos a dos: por un lado, ¿cómo pensar la relación entre la unidad y la multiplicidad? Y por el otro, ¿cómo pensar la relación entre lo “mismo” y lo “otro”, o más bien entre la “identidad” y la “diferencia”? Estos problemas conceptuales son tan cruciales que, sin un reconocimiento de ellos, la posibilidad misma de las dimensiones del pensamiento teórico, la normatividad práctica y hasta la valoración ética y estética se desmoronarían. Pues, sin multiplicidad la unidad carece de *explicandum*, y sin unidad la multiplicidad carece de determinación. Las interrogaciones ontológicas, teológicas, epistemológicas, axiológicas, y prácticas se han mantenido en vilo por más de veintidós siglos al filo de dichos problemas.

En esta ocasión, mi reconsideración de estas antiquísimas tensiones es de índole menos abstracta. Por cierto, se trata también de reflexionar sobre la antinomia unidad-pluralidad y su impacto para entender la dimensión social humana y sus retos actuales. Pero también se trata de entender su impacto en la constitución de la racionalidad teórica, no sólo la práctica y valorativa. La tradición fenomenológica en general no sólo ha estado vinculada a estos debates, sino que desde hace más de un siglo les ha aportado un concepto filosófico reconocido en todos los frentes de la ciencia y la cultura: el de *intersubjetividad*.¹

Aquí propongo abordar algunos de los problemas caros a la filosofía posmoderna deconstruccionista –los de la diferencia y la otredad– pero desde la teoría de la intersubjetividad de Husserl. Sólo me referiré de paso a su Quinta Meditación² que desarrolla las constituciones “reflexivo-estática” del otro y la “mundano-genética” de la empatía. Dicho texto es ciertamente el más conocido sobre la intersubjetividad en Husserl, pero también es muy criticado porque se aduce que su exposición es incapaz de “superar el solipsismo metodológico”

¹ Las reflexiones de Husserl sobre la intersubjetividad se han recogido de manuscritos inéditos escritos desde 1905. Cf. *Hua XIII*.

² Cf. *Hua I*, pp. 121-177 (Husserl, Edmund, *Meditaciones cartesianas*, Madrid: Editorial Tecnos, 1986; traducción de Mario Presas, pp. 119-196; en adelante, *MC*).

de su punto de partida. Enfocaré más bien la concepción husserliana de la fundación de la intersubjetividad social y cultural, esto es, los problemas planteados en los niveles superiores de la comunidad intermonádica; pero previamente revisaré el concepto husserliano de “mónada” como presupuesto de la teoría de la intersubjetividad o “monadología” y describiré someramente la articulación trascendental de los tres estratos intersubjetivos: el pre-reflexivo o impulsivo, el reflexivo y/o mundano, y el social, para situar a este último en el contexto de los anteriores. En efecto, el planteamiento husserliano de la intersubjetividad social, activa y superior, lo veré en correlación con el trasfondo pasivo a partir del cual ella se constituye: la intencionalidad intersubjetiva primaria –pre-reflexiva, asociativa, impulsiva, afectiva y carnal–.³

Una vez cubierta esa plantilla básica, abordaré la solución propiamente husserliana de los dilemas de la dialéctica de la “unidad” y la “multiplicidad” y de la “identidad” y la “diferencia” bajo las categorías en tensión de lo “universal-objetivo” y lo “particular-relativo”, así como lo “propio” y lo “ajeno” o lo “mismo” y lo “otro”. Finalmente prestaré atención, inspirándome en Bernhard Waldenfels, más que a los términos opuestos en tensión, a la dimensión del entre-dos (“*das Zwischenbereichs*”), o lo que podría denominarse el *inter-esse*.

2. Una “monadología” de nuevo cuño

2.1 *El yo concreto o mónada*

¿Quién es el “yo trascendental” husserliano? Contrariamente a ciertas interpretaciones difundidas a lo largo del siglo xx, Husserl lo concibe como *intersubjetividad* desde un inicio, esto es, desde que el método de la “reducción”

³ Los desarrollos de este estrato intersubjetivo permanecieron mayormente inéditos y fueron publicados póstumamente, en los volúmenes de la *Husserliana* dedicados a la intersubjetividad, especialmente en *Hua XV*. Sin embargo, el § 61 de las *Meditaciones cartesianas*, poco atendido, da indicaciones importantes en dirección a estos análisis constitutivos trascendentales del “nivel primario y más fundamental”, el del advenimiento psico-físico individual en el mundo, como desarrollo filogenético “biológico” y su paralelo “psicológico” (*Hua I*, pp. 168-169 [MC, pp. 184-192]).

descubre un campo privilegiado de la experiencia intencional, dadora de sentido y validez, gracias a la cual los sujetos se auto-trascienden en su encuentro con el mundo. Pero la intersubjetividad misma presupone una cierta comprensión de los sujetos trascendentales como intencionalmente inter-conectados. En efecto, el sujeto trascendental no es sólo el polo-yo activo de tomas de posición o decisión, teóricas, prácticas y valorativas, o el centro pasivo de afecciones,⁴ sino que es el sustrato permanente e inseparable de un flujo continuo de experiencias vividas –actuales y posibles–.⁵ Pero es más que eso; se trata de un sujeto *personal*, pues aunque su vida y experiencias fluyen irremediamente, permanecen en él como una adquisición permanente, o hábito. “Yo, como persona, –dice Husserl– no soy un componente egológico momentáneo del acto, sino *el* yo, que ha llevado a cabo todos sus actos previos”.⁶ El yo personal permanece en el tiempo, con sus convicciones, las que pueden también cambiar, cambiando él también dentro de un cierto estilo “*estable y permanente*”, esto es, un “*carácter personal*”. Se trata de un *individuo* libremente *motivado* y no del todo predecible.⁷ Ahora bien, más allá de su carácter centralizado, personal, y de sus propiedades permanentes o “*habitualidades*”, y entendiéndolo en su *plena concreción*, Husserl denomina al yo “*mónada*”. Toma el término, no sin alguna razón, de Leibniz,⁸ pues componentes del yo son también aquí los *correlatos intencionales* de sus experiencias vividas y tomas de posición, esto es, en términos generales, su *mundo circundante* conocido, *familiar*, rodeado de un horizonte mundano *extraño* de objetos todavía desconocidos.⁹ Dicho mundo circundante, empero, no es solamente de “*cosas*”, naturales y culturales, “sino también otros sujetos”, que en tanto “*personas morales*”,

⁴ *Ibid.*, (*ibid.*), § 31.

⁵ *Ibid.*, (*ibid.*), § 30.

⁶ *Hua XIV*, p. 18 *passim*.

⁷ *Ibid.*, p. 21.

⁸ *Ibid.*, p. 14 *passim*; *Hua I (MC)*, § 33.

⁹ *Hua IV*, pp. 230 *ss.*, pp. 262 *ss.*, pp. 372 *ss.*, *passim*.

“sujetos de derecho”,¹⁰ están esencial e intencionalmente entrelazados en la constitución concreta del yo. Desde este punto de vista, por ejemplo, los inmigrantes o desplazados, entendidos como mónadas o sujetos concretos, no sólo han perdido su horizonte mundano-familiar, sino que se les ha arrebatado así un componente esencial de su integridad personal.

Así, nos hallamos con el resultado sorprendente de que, en el *seno mismo* del miembro monádico de una comunidad intersubjetiva, no se halla meramente un ámbito de “presencia”, “identidad” o “mismidad”, el *solus ipse*, lo “propio” y lo “único”. En efecto, en el seno de la dimensión esencialmente temporal de la vida monádica, que en sus estratos más originarios puede describirse como el “presente viviente estante y fluyente”, ya hacen su aparición al lado de la “presencia”, la “mismidad” y lo “propio”, la “ausencia”, la “diferencia” y la “otredad”.

2.2 *Articulación trascendental de los estratos intersubjetivos*

La teoría husserliana de la intersubjetividad es una concepción compleja y multiestratificada, siendo sólo uno de sus aspectos aquel planteado en la Quinta Meditación –que Husserl dejó inédita e inacabada–: resolver el problema de qué se entiende por *un mundo objetivo*. La Quinta Meditación plantea, en efecto, que sólo por la mediación de otros *egos* se pueden asegurar las nociones de una naturaleza común compartida por todos, de predicados objetivos científicos, y predicados espirituales pertenecientes a un mundo cultural.¹¹ Pero no propone, como frecuentemente se le ha malinterpretado, la supuesta “salida” deductiva de un *cogito* “inmanente” y solipsista a un mundo y *alter egos* “trascendentes” sobre el trasfondo de un dualismo naturalista. No intenta responder a las objeciones tradicionales contra el solipsismo, sino elaborar una “teoría trascendental del mundo objetivo”, sobre la base de un concepto

¹⁰ *Ibid.*, p. 236.

¹¹ *Hua I*, p. 124 (MC, pp. 123-124).

más fuerte de *trascendencia*, entendiéndola como *evidencia*. El mundo objetivo no es simplemente el correlato ideal de todas *mis* experiencias explícitas e implícitas, sino el correlato ideal de *todas* las experiencias vividas –explícitas e implícitas– de *cada uno y de todo* posible *ego* en general. Su cuestión, fenomenológica, empieza por ello echando luz sobre los procesos intencionales explícitos e implícitos en los que el *sentido* de *alter ego* se *anuncia* y se *verifica* en cada uno de nosotros (esto es, se “constituye”) como estando allí, en tanto sujetos experimentantes con pleno derecho.

Por cierto, la Quinta Meditación no sólo es equívoca por el “solipsismo metodológico” que adopta al plantear la constitución del otro en relación al problema de la “objetividad”, sino también porque su estrategia central superpone dos procesos que presuponen dos conceptos distintos: el de “esfera primordial” (*Primordinalsphäre*) y el de “esfera de propiedad” (*Eigenheitssphäre*).¹² Los procesos que corresponden a esos conceptos, sólo distinguidos claramente por Husserl pocos meses después de concluir la Quinta Meditación,¹³ son: la constitución reflexivo-estática del sentido y la validez del *alter ego*, y la constitución primordial genético-mundana de la propia experiencia de la *empatía*. En el primer proceso, el de la constitución reflexivo-estática del otro trascendental,¹⁴ cuyo contexto es el intento de fundar filosóficamente al conocimiento,¹⁵ se parte de las objetividades constituidas, entre ellas la del *alter ego* mismo, para interrogar retrospectivamente sólo la *esfera primordial* de las *vivencias* en las cuales el sentido de dichas objetividades se anuncia o constituye. Entre dichas experiencias se halla aquella referida al *otro*: la *empatía*. El proceso es eidético y estructural, haciéndose abstracción tanto de las objetividades constituidas como del flujo temporal del presente viviente. En el segundo proceso,

¹² Bernet, Rudolf y otros, *Edmund Husserl, Darstellung seines Denkens*, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1989, pp. 145-149.

¹³ *Hua XV*, pp. 50 ss. Iribarne, Julia V., *Husserls Theorie der Intersubjektivität*, traducido al alemán por Menno-Arend Herlyn bajo la supervisión de Hans Rainer Sepp, Freiburg/Manchen: Verlag Karl Alber, 1994, p. 52.

¹⁴ *Hua I (MC)*, §§ 43-49 especialmente. Cf. también Iribarne, Julia, *op. cit.*, p. 24.

¹⁵ Iribarne, Julia, p. 51.

el de la constitución genética del *alter ego* mundano,¹⁶ se intenta describir la génesis o emergencia misma de la vivencia de la empatía. Aquí se hace abstracción metodológica de todas las vivencias y sus correlatos, para llegar a la *esfera de propiedad* más radical del *ego* monádico o concreto. En ésta (reducida al mero campo perceptivo de la naturaleza circundante de la mónada, a un nivel primario –pre-cultural–, que incluye su propio ser psico-físico) se examina cómo se “motivan” los procesos pre-reflexivos y asociativos que *constituyen* la empatía cuando el cuerpo del otro, análogo al propio, hace allí su aparición. No se trata de análisis eidéticos y estáticos, sino reconstructivos y genéticos, mediante los cuales se ilumina la “historia secreta” de lo que aparece desde un punto de vista meramente estático.

La Quinta Meditación, sin embargo, no se limita a referirse a ambos procesos, estático y genético, pertenecientes al estrato más conocido de la teoría de la intersubjetividad husserliana. Ella también menciona –aunque de paso– otros dos estratos: a un nivel inferior, la constitución genética, pre-reflexiva e impulsiva, de la intersubjetividad; y, a un nivel superior, la constitución estática y genética de la intersubjetividad social y cultural. Sea como fuere, se debe evaluar la teoría de la intersubjetividad husserliana, no sólo considerando conjuntamente la Quinta Meditación y los textos póstumos,¹⁷ sino también como una teoría multiestratificada, ninguno de cuyos estratos es plenamente inteligible de modo unilateral.

Ciertamente caben varias interpretaciones de dicha teoría multiestratificada porque Husserl no llegó a sistematizarla. Pero podríamos aproximarnos a ella desde dos perspectivas que nos han sido sugeridas por las investigaciones de Julia V. Iribarne. En la primera, se reconocen dos tipos de análisis: *reflexivos* y *pre-reflexivos*. Los análisis *reflexivos* se dan a su vez en dos niveles: a nivel de la constitución *perceptiva* del *alter ego* (la constitución estática del “otro trascendental”, y la constitución genética del “otro mundano”), y a nivel de la constitución de la intersubjetividad *social o cultural*. Los análisis *pre-reflexivos*

¹⁶ *Hua I (MC)*, §§ 49-58 especialmente.

¹⁷ Iribarne, Julia, *op. cit.*, p. 28.

sólo incluyen los análisis genéticos de la intersubjetividad instintiva. En la segunda perspectiva, se reconocen tres estratos articulados en una teoría monadológica trascendental unitaria: 1. El estrato del “idealismo” monadológico (correspondiente a los análisis anteriores *reflexivos*, estáticos y genéticos, de la constitución perceptiva del *alter ego*); 2. El estrato de la “monadología social”; y, 3. El estrato de la “monadología *pre-reflexiva*”.¹⁸

En adelante no me ocuparé del estrato del “idealismo monadológico” que es predominante en la Quinta Meditación, sino fundamentalmente del estrato social, sobre el trasfondo del estrato instintivo.

3. Instinto y sociedad

3.1 Intersubjetividad instintiva

La fenomenología sólo puede iluminar “retrospectiva” y “reconstructivamente” el estrato de la vida del sujeto que no sólo pertenece a los orígenes o al “nacimiento trascendental del *ego*” en el seno materno, antes incluso que el nacimiento biológico, sino que constituye un estrato inferior permanente de la vida del *ego* adulto. En este nivel sólo se puede hablar de “yo” de modo equívoco, pues no hay propiamente “diferenciación” entre las mónadas, dándose más bien una implicación recíproca intencional entre todas, en el presente-viviente compartido de una suerte de “comunidad arcóntica”.¹⁹

Así, la constitución de la intersubjetividad a nivel pre-reflexivo se da en el marco de una reconstrucción genética de la vida instintiva del sujeto desde su “nacimiento” o “comienzo trascendental” en donde empieza el desarrollo *individual* del cuerpo orgánico, esto es, su *filogénesis* biológica y psicológica. Además de una aproximación naturalista y psicofísica a este proceso, cabe –según la fenomenología– abordarlo como un fenómeno *trascendental*. El

¹⁸ *Ibid.*, pp. 181-196.

¹⁹ *Hua XV*, p. 670.

“nacimiento” o comienzo trascendental así se da ya en el infante *no-nato*, pre- o proto-infante (*Vorkindlichen Monaden*, o *Urkind*),²⁰ pues el *neo-nato* “ya tiene un instinto orientado”, esto es, experiencias pre-adquiridas en el seno materno –como horizontes perceptivos, datos y campos sensoriales o habitualidades superiores–.²¹ Tanto a nivel del no-nato como del neo-nato sólo se puede hablar de un *pre-yo* en tanto centro de afecciones, sedimentación, asociación primaria e instintos innatos corporales y biofísicos. Del *pre-yo* del no-nato al del neo-nato hay un proceso de auto-temporalización que significa una creciente “individuación”. Reconstructivamente se plantea que en un inicio de este proceso se puede hablar de *proto-hechos* (*Urfakta*), que no se reducen a la pura vida instintiva. Se trata concretamente del *factum* del *ego*²² y de su contacto primordial con el mundo, así como del *factum* de la historia –del sentido absoluto de la historia, que de forma sedimentada precede al nacimiento de todo *ego* fáctico en la forma de la tradición y de la cultura–.

Así, pues, instintos e historia se entretajan, en un doble sentido: en primer lugar, se constata como un *factum* el desarrollo inmanente de cada mónada desde sus tendencias pre-natales hacia la razón y la intersubjetividad universal, en un proceso calificado como *teleológico*. En segundo lugar, se constata que los llamados “instintos innatos”, desde el nacimiento trascendental, *ya se hallan precedidos* –a un nivel bio-psíquico²³– *por experiencias previas* (como habitualidades, tendencias, impulsos e inclinaciones) *heredadas* de generaciones pasadas, a través de los padres.

Así, la presencia del otro, a través de esta “historicidad” de los instintos, precede propiamente la constitución pre-reflexiva de la intersubjetividad, en la que la fenomenología distingue *dos direcciones*: por un lado, la génesis pre-reflexiva de la intersubjetividad en la más tierna infancia (cuyo caso paradigmático es la relación madre-infante); y, por el otro, la génesis pre-reflexiva de la

²⁰ *Ibid.*, p. 595.

²¹ *Ibid.*, p. 605.

²² *Ibid.*, p. 385. El *ego* trascendental como *factum*, señala Husserl, precede al *eidos ego*.

²³ *Ibid.*, p. 609.

intersubjetividad en el estrato más profundo de la adultez (cuyo caso paradigmático es la satisfacción del impulso sexual). Ambas direcciones presuponen ya la génesis pasiva de campos de sensación (como el olor del pecho de la madre en la más tierna infancia), cinestesis asociadas (como la resultante succión de la leche materna), y otros procesos e instintos sensibles (*hyléticos*) de la intencionalidad impulsiva²⁴ y de la conciencia originaria del tiempo.

En el caso de la más tierna infancia, además de sólo experimentarse el presente (con meras retenciones y protenciones como en el caso de cualquier animal), siendo imposible la localización de eventos en el tiempo y la rememoración libre, el reconocimiento del cuerpo propio –originalmente no diferenciado del cuerpo del otro– se ve precedido por la “unidad visual y táctil” que representa el cuerpo de la madre que alimenta.²⁵ A los campos de sensación visuales se añaden percepciones acústicas asociadas a movimientos cinestésicos, los cuales llevan al niño a la auto-exploración paulatina de su propio cuerpo orgánico con su duplicidad (sobre todo táctil) de sintiente-sentido. Surge así una empatía instintiva, una conexión intersubjetiva primaria de cuerpos anónimamente actuantes.

Esto último es también el caso de la satisfacción del impulso sexual. Husserl insiste que este cuestionamiento se inserta en el contexto de la génesis trascendental de los instintos trascendentales y de la teleología trascendental. Considera que en la satisfacción del impulso sexual no se hallan dos satisfacciones separadas, cada una con su “esfera primordial”, sino la unión de dos de ellas, por lo que la satisfacción sexual tiene el carácter del “uno-en-el-otro”.²⁶ Presupone también esta constitución pre-reflexiva de la intersubjetividad la presencia del otro ser humano como “orientado hacia la meta que lo estimula y afecta”.²⁷

²⁴ *Ibid.*, p. 594.

²⁵ *Ibid.*, p. 605.

²⁶ *Ibid.*, p. 594.

²⁷ *Ibid.*, p. 593.

Lo interesante a destacar respecto de la constitución instintiva de la intersubjetividad es que el análisis husserliano revela una *otredad* y *diferencia* originarias *al interior* de la *mismidad* e *intimidad* más absolutas. Esta situación permanece en el trasfondo de la constitución de la intersubjetividad social.

3.2. Intersubjetividad social

Previamente he ido sugiriendo que la descripción genético-instintiva en la teoría husserliana de la intersubjetividad tiene la peculiar estructura de la *presencia* y *ausencia*, la *simetría* y *asimetría*, y la *similaridad* y *diferencia*. Se trata de rasgos opuestos, pero *esencialmente unificados*, que constituyen presupuestos básicos del concepto husserliano *sui generis* de “pluralidad”, entendida como estableciéndose en los “actos sociales” y en la “comunicación personal humana”.²⁸ Este concepto no es tan distinto de aquel que propone Hannah Arendt, quien sostiene que:

La pluralidad humana, la condición básica tanto de la acción como del discurso tiene el carácter doble de la igualdad y la distinción... En el hombre, la otredad, que él comparte con todo lo que es, y la distinción, que comparte con todo lo vivo, devienen una unicidad, y la pluralidad humana es la paradójica pluralidad de seres únicos.²⁹

Así, la primera comunidad es la del yo con el otro, el cual a su vez adquiere *sentido* y *validez* sólo a través de las experiencias del yo. En tanto comunidad y pluralidad, la recíproca “relación yo-tú” (*Ich-Du Beziehung*) implica la diferencia y separación *real* (psico-física) entre las mónadas, pero también su correlación *intencional* –espiritual, “irreal”, aunque no imaginaria– en la esfera de la primordialidad. Este es el punto de partida egológico, el más difícil,

²⁸ Cf. *Hua I*, p. 159 (MC, pp. 171-172).

²⁹ Arendt, Hannah, *The Human Condition*, Chicago/Londres: The University of Chicago Press, 1958, pp. 175-176.

de la constitución de la intersubjetividad social o de las comunidades humanas, cuyos miembros individuales se hallan recíprocamente orientados unos a otros,³⁰ actual y potencialmente, en el *horizonte abierto* de la espacio-temporalidad ilimitada de la naturaleza. Pero el carácter propiamente *humano* de la *comunidad* aquí en cuestión lo imprimen ciertos actos egológicos específicos: los *actos sociales* con los que se establece la *comunicación* humana,³¹ el más original de los cuales es la “relación yo-tú”.³²

Los *actos sociales* no son, pues, impulsivos, ni son actos de amor naturales (como el de los niños por sus padres), ni actos calculados, sino que son actos cuya prioridad “es la intención de la *comunicación*”.³³ Pero sí presuponen el horizonte fundante de la constitución pasiva instintiva, que incluye: 1. La comprensión de nuestros cuerpos como órganos; 2. la comprensión de nuestro mundo circundante sensible; y, 3. la comprensión de nuestras necesidades cotidianas, instintivas.³⁴ Asimismo, tienen como condición de su realización el “ser en vigilia del yo” (*Wachsein des Ich*) y la “comprensión lingüística”, aun cuando el discurso es para Husserl sólo *un modo* entre otros de comunicarse. La reciprocidad de los actos sociales se efectiviza, pues, tanto en el estar orientado perceptivamente el uno al otro, mirándose a los ojos, el estar consciente el uno del otro, tocándose espiritualmente,³⁵ como también en el discurso directo, como saludando, hablando, escuchando, respondiendo, etc.³⁶ Se caracterizan además por la responsabilidad, la toma de posición y la auto-reflexión,

³⁰ *Hua I*, pp. 157-158 (*MC*, pp. 168-171).

³¹ *Ibid.*, p. 159 (*ibid.*, pp. 171-172)

³² *Hua XIV*, p. 167.

³³ *Ibid.*, p. 166.

³⁴ *Hua XV*, p. 442, nota 1.

³⁵ *Hua XIV*, p. 211.

³⁶ *Hua XV*, p. 476.

generando así una “comunidad práctica de la voluntad”,³⁷ que se auto-corrige y cambia en vistas a un horizonte futuro indisponible (*nicht berechenbar*).³⁸

La *comunicación* es pues la esencia de los actos sociales, aunque –como ya he indicado– ella no se reduce al lenguaje, pudiendo establecerse desde el mero cruce de miradas entre dos personas. No obstante, la comunicación lingüística es esencial en la *praxis* comunicativa de un mundo humano práctico, “cuyo círculo incomparablemente más amplio de experiencia contiene significativamente las experiencias de los hombres transmitidas por el lenguaje”.³⁹ Asimismo, la comunicación “yo-tú” motiva la toma de conciencia de los *egos* como *personas*.⁴⁰

Hay muchos tipos de comunidades que emergen de esta comunicación “yo-tú”: la del amor personal,⁴¹ la del amor ético,⁴² el cuidado (*Fürsorge*) instintivo de la salud espiritual y corporal entre miembros de una familia y su sentido del deber; el de los que comparten una comida; las comunidades *sui generis* entre actores, poetas y su público, o entre científicos y sus colegas; la comunidad de la *simpatía* y la amistad, y la de los deberes sociales, entre otros.⁴³ Pero fundamentalmente, los “actos sociales” están a la base de las “personalidades de orden superior”,⁴⁴ no siendo dicho concepto una “mera analogía”.⁴⁵ Este tipo de comunidades, tales como “la unidad de un estado, una religión, un lenguaje, una literatura, un arte”,⁴⁶ son resultado de actos comunicativos, unilaterales

³⁷ *Ibid.*, pp. 169-171.

³⁸ *Ibid.*, pp. 465, 469.

³⁹ *Ibid.*, p. 225.

⁴⁰ *Ibid.*, pp. 170-171.

⁴¹ *Ibid.*, p. 172.

⁴² *Ibid.*, p. 174.

⁴³ *Ibid.*, pp. 175-184.

⁴⁴ *Hua I*, p. 160 (*MC*, p. 173).

⁴⁵ *Hua XIV*, p. 404.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 194.

o recíprocos,⁴⁷ que portan su propia “personalidad”. Se trata propiamente de subjetividades conscientes, con sus facultades (*Vermögen*), “carácter”, “convicciones”, representaciones, valoraciones, decisiones, “habituales”, su tiempo vivido e histórico –con su crecimiento continuo en cambio permanente, con su envejecimiento, sus propias memorias y tradición colectiva, sus significados de verdad sedimentados, e incluso una cierta dimensión “corporal”.

La analogía con las personas individuales es aquí importante, pues también actúan como “miembros cero” o “centrales” de un mundo intersubjetivo mayor. Ciertamente hay un límite a la analogía, pues las personalidades de orden superior pueden incluir comunidades menores, y eventualmente ser disueltas. No obstante, su *comportamiento* respecto de otras comunidades es semejante a aquel que se establece entre individuos. También se generan pasivamente en una “génesis comunitaria” (*Gemeinschaftsgenesis*),⁴⁸ que conlleva el peligro de la recepción acrítica del pasado y de extremismos ideológicos típicos del fenómeno de masas, como en el caso del nacionalismo nazi.

Las personalidades de orden superior constituyen, en suma, su específico *mundo circundante cultural*⁴⁹ a través del cual también acceden al mundo natural y desde cuyo horizonte familiar se proyectan al horizonte desconocido de otras comunidades y mundos culturales extraños. El concepto de *mundo*, claro está, emerge previamente en la constitución pasiva de la propia esfera primordial; pero en cada estrato –del más bajo al más elevado– cada mundo *cultural* aparece *orientado* desde un “centro” mundano-familiar hacia una periferia horizontal cada vez más desconocida de culturas pertenecientes a mundos extraños, asequibles a través de una suerte de “empatía social”. Esto nos conduce al siguiente problema.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 198.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 221.

⁴⁹ *Hua I*, p. 160 (MC, p. 173).

4. Entre el mundo familiar y el mundo extraño, la idea del mundo “único”

La constitución de la intersubjetividad desde la perspectiva de la fenomenología de Husserl muestra en todos sus estratos dos aspectos en tensión o, podría decirse, dialécticamente interdependientes. Por un lado, se da un punto de partida subjetivo “centralizado”, “propio” (o primordial) –desde la esfera del *pre-yo* hasta la forma más elevada del “yo puro” o “yo primordial”, manifiesto igualmente en el punto nulo de orientación que es nuestro cuerpo– con una correlativa “constitución orientada”⁵⁰ hacia la “otredad” y la “diferencia” en general. Esto, a nivel de la intersubjetividad (pre-reflexiva o reflexiva), se manifiesta bajo la forma de “mundos circundantes relativos” cada vez más extensos en forma de anillos,⁵¹ con el carácter de un horizonte abierto. Por el otro lado, en el seno de lo más “propio” o primordial, de la “presencia” y de la “mismidad”, incluso en el nivel más íntimo del instinto, se da la manifestación de lo “otro” y de la “diferencia” –como en los horizontes temporales “ausentes” del pasado y del futuro–; en la historicidad de experiencias, habitualidades y tendencias heredadas de generaciones pasadas; y en la patencia del cuerpo del otro (*v.gr.*, la madre) en campos de sensación previa a la apercepción del cuerpo propio. La “identidad” y la “diferencia”, lo “mismo” y lo “otro”, son patencias inseparables desde los proto-procesos de la constitución de toda experiencia humana, hasta las formas más elevadas de las producciones racionales de la ciencia y la cultura.

La conservación de los dos términos dialécticamente interdependientes –“lo mismo” y “lo otro”, “la identidad” y “la diferencia”– nos sitúa en el terreno de la *pluralidad*: la pluralidad de mónadas; de comunidades de comunicación y de “personalidades de orden superior” –como la pluralidad de naciones y correlativamente de “mundos familiares”, de *ethoi* y de culturas–; en fin, incluso la

⁵⁰ *Ibid. (ibid.)*, §§42-62. Las reflexiones que siguen, algunas de las cuales son retomadas brevemente en el capítulo siguiente (*cf.* Capítulo X, § 4), si bien no siguen el orden de argumentación si han sido fuertemente sugeridas por el extenso y rico texto de Lohmar, Dieter, “Zur Überwindung des heimweltlichen Ethos”, pp. 67-95, en: Mall, R.A. y D. Lohmar (eds.), *Philosophische Grundlagen der Interkulturalität*, Amsterdam/Atlanta: Editions Rodopi B.V., 1993.

⁵¹ *Hua XV*, 429 ss.

pluralidad de *epistemes*. La pluralidad se patentiza en el terreno de los hechos. Pero ante la supuesta “fuerza normativa de lo fáctico”, se halla la “radicalidad filosófica” y la necesidad racional según Husserl. Surge una nueva pregunta por la posibilidad de una medida *universal*, abarcadora, *unitaria* –epistémica, racional, valorativa, ética, cultural. Despunta una nueva tensión entre términos aparentemente antitéticos: el de la unidad *versus* la multiplicidad, y el de la “universalidad” *versus* la “particularidad”. Se trata de examinar si estamos aquí frente a una *antitética* irresoluble (por la que ambos extremos se anulan mutuamente); o frente a una “generalización” ilegítima de un punto de vista particular que se impone en detrimento de los otros; o, finalmente, frente a un caso que también es abordable como una “dialéctica de la interdependencia”.

Inspirándonos en ciertas reflexiones de fenomenólogos contemporáneos que también recurren a Husserl,⁵² esbozaré este examen en dos pasos: 1. ¿Es posible experimentar y reconocer el “mundo extraño” a partir del “mundo familiar”?, ¿cómo?; y, 2. ¿Es posible pensar en una *unidad universal* –en el ámbito de la ciencia, la ética, los valores o derechos, la supra-nacionalidad o la “humanidad” a secas?; en suma, ¿es posible hablar del mundo como “*un mundo único*” – preservando la *pluralidad* de lo *particular*?

4.1 Del mundo familiar al mundo extraño

Con las expresiones “mundo familiar” y “mundo extraño” “Husserl quiere describir estructuras esenciales, inmanentes, que conciernen a todo mundo circundante concreto y a sus valideces presupuestas”.⁵³

⁵² Aquí me refiero fundamentalmente a *Hua VI* (Husserl, Edmund, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Buenos Aires: Prometeo Libros, 2008, traducción de Julia V. Iribarne; en adelante, *Crisis*); también a *Hua XV*, *Hua XXIX*, y a trabajos como los de Waldenfels, Bernhard, “Verschränkung von Heimwelt und Fremdwelt”, pp. 53-65, en: Mall, R.A. y D. Lohmar (eds.), *op. cit.*, y Waldenfels, Bernhard, “Mundo familiar y mundo extraño. Problemas de la intersubjetividad y de la interculturalidad a partir de Edmund Husserl”, en: *Ideas y valores*, no. 116, (2001), pp. 119-131; y Lohmar, D., *op. cit.*

⁵³ Cf. Lohmar, D., *op. cit.*, p. 68. Conciernen las “valideces” que se presuponen desde el “mundo de la vida”, como “mundo cercano” (*Nahwelt*), “mundo de la experiencia” (*Erfahrungswelt*),

Husserl describe al primero de ellos, al “mundo familiar”, como inmediatamente asequible, cognitiva y afectivamente. En él compartimos los mismos gestos y lenguaje, sabemos “para qué” sirven las cosas, “qué finalidades” tienen las acciones de las personas,⁵⁴ compartimos las mismas costumbres (*ethoi*), anticipamos en analogías concretas los comportamientos y el curso de nuestras percepciones.⁵⁵ Incluso el mundo perceptivo mismo (seres humanos, campos, bosques) tiene en el mundo familiar su propia coloración espiritual. Las anticipaciones concretas de nuestra experiencia cotidiana, que se pueden plenificar ininterrumpidamente, se dan bajo criterios o medidas “normalizadoras” que permiten identificar las eventuales decepciones en su plenificación como “excentricidades” o “locuras”. Como ámbito de lo “cercano” y del “nosotros”, el “mundo familiar” empieza en la familia, y continúa ampliándose en círculos concéntricos a la comunidad, la patria, o el continente.⁵⁶ El ser humano identifica inicialmente a su propio “mundo circundante familiar” con *el* mundo en tanto tal y a su propia “humanidad cerrada” con *la* misma humanidad.

Ahora bien, Husserl continúa con su ejercicio mental. Si nos colocamos en la situación hipotética de un mundo “no globalizado” –imaginémosnos la emergencia del mundo griego antiguo, antes de desarrollarse el comercio mediterráneo, o las culturas amerindias antes de la llegada de los europeos, o al propio europeo antes del descubrimiento de América– el “mundo extraño” experimentado *desde* el “mundo familiar” irrumpe como lo “lejano”, lo exterior al “nosotros”, lo no anticipable en analogías concretas. No solamente cada cosa, señal y gesto aparece distinto, sino que todo resulta siendo una “totalidad desconocida”. Tiene “otros fines de vida, otras convicciones de todo tipo,

“mundo personal” (*personale Welt*), “mundo cultural” (*Kulturwelt*), “mundo circundante de la vida” (*Lebensumwelt*), “mundo cotidiano” (*Alltagswelt*), “co-mundo” (*Mitwelt*). Cf. *Hua VI (Crisis)*, §34, y *Hua XV*, pp. 142, 196-197, 200, 205, 214-215, 217, 229 *ss.*, 232, 411, 428.

⁵⁴ *Hua XV*, pp. 220 *ss.*, 224 *ss.*, 430.

⁵⁵ *Ibid.*, pp. 430-431.

⁵⁶ Piénsese por ejemplo en las finales de las competiciones atléticas internacionales, por ejemplo en el fútbol, en las que la ampliación del “mundo familiar” o “comunitario” a nivel continental lleva a un latinoamericano a apoyar a un equipo de América del Sur que se enfrenta a uno europeo o asiático.

otras costumbres, otros modos prácticos de comportarse, otras tradiciones”;⁵⁷ en suma, otra cultura y otra “visión del mundo”. Incluso la “analogía general” –que por lo menos anticipa en el “mundo extraño” un mundo circundante igualmente *perceptivo*, de seres humanos, campos, bosques, etc.–se ve sacudida por cuanto esos mismos objetos aparecen con un “sentido espiritual” o “cultural” distinto.⁵⁸ El “mundo extraño” del otro además aparece “coloreado” por los prejuicios del “mundo familiar” propio. No sólo se le “excluye” y discrimina, sino que se le desvaloriza –pues sus valoraciones, cogniciones y normatividades “no son válidas” en relación a las del “mundo familiar”. En suma, los “mundos extraños” constituyen una amenaza para los conceptos *del mundo y la humanidad* constituidos desde cada “mundo familiar”.

La *experiencia* y finalmente el *reconocimiento* del “mundo extraño” desde el “mundo familiar” se ven posibilitados, según Husserl, desde el momento en que el propio “mundo familiar” se expande analógicamente, a través de “anticipaciones” de “lo desconocido en el estilo de lo que nos es conocido”.⁵⁹ Esto es posible porque *ya* “existen pre-formas de lo extraño *al interior* de la experiencia cotidiana”.⁶⁰ La educación, nos dice Husserl, al interior de cada cultura nos ayuda paulatinamente a superar toda suerte de incomprendibilidades iniciales, como cuando aprendemos a leer, a calcular, a apreciar o tocar una pieza musical. En otras palabras, esto *ya* ocurre en todo aprendizaje de artes o disciplinas científicas y culturales en un “mundo familiar” o cultura dada.⁶¹ Se trata de una *expansión* de lo “familiar” a lo menos familiar dentro del propio “mundo familiar”.

Pues bien, de modo análogo a lo que ocurre en cada “mundo familiar”, el encuentro con un “mundo extraño” acarrea *simultáneamente* un cambio en la actitud en la relación con el propio “mundo familiar”. Sin que las convicciones

⁵⁷ *Hua XV*, p. 214.

⁵⁸ *Ibid.*, pp. 432-433.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 430.

⁶⁰ Lohmar, Dieter, *op. cit.*, p. 70. Son mis cursivas.

⁶¹ *Hua XV*, pp. 227-228, 233, 409 ss.

del propio “mundo familiar” se abandonen, dejan de ser exclusivas. Aparecen, al lado de las propias, *otras cosmovisiones con sus propias valideces*; se empieza a reconocer al “mundo extraño” como *otro* “mundo familiar” con sus propias convicciones. El “alcance universal” que pretendían las valideces iniciales del “mundo familiar” propio se ve *relativizado*. A partir de ese momento –a pesar de su no-coincidencia– pueden pensarse lado a lado las convicciones familiares con las extrañas.⁶² Aparece la posibilidad de distintos “mundos” y distintas “humanidades”.

4.2 De la pluralidad de mundos al mundo uno

La pregunta que podemos plantearnos aquí, a partir de lo alcanzado, es si es posible pasar del reconocimiento de la *pluralidad* de “mundos”, “humanidades”, culturas, naciones, éticas, etc., a la idea de *un* mundo, *una* humanidad, *una* supra-cultura, *una* nación, *una* ética, *una* ciencia y racionalidad, “no atadas a un mundo familiar”.⁶³ Se trata de saber si es posible la constitución de una *universalidad* tal que, sin aniquilar el reconocimiento de una pluralidad de “mundos familiares” particulares, tampoco se constituya como la mera proyección de *uno* de los varios “mundos familiares”, precisamente de aquel que haya llegado a ser dominante respecto de los demás. Dieter Lohmar pone el caso de la posibilidad de “una ética no atada a un mundo familiar” al mismo tiempo que argumenta a favor de “fundamentos razonables para la preservación de una pluralidad de formas de *ethos* mundano-familiares”.⁶⁴ Aunque su planteamiento es amplio al referirse a *ethos*, a mí me interesa aquí extender adrede el campo de esta pregunta a la posibilidad de un reconocimiento de *lo universal* en general, preservando simultáneamente los casos *particulares* que caen bajo él.

⁶² Lohmar, Dieter, *op. cit.*, pp. 74-75.

⁶³ *Ibid.*, pp. 76-83.

⁶⁴ *Ibid.*, pp. 83-91.

En Husserl hallamos dos aproximaciones a este problema que en un inicio parecen distintas, y hasta antitéticas. La primera es la que se halla esbozada en su “Conferencia de Viena” de 1935.⁶⁵ La segunda se halla en sus manuscritos póstumos de 1931 a 1937⁶⁶ y matiza la primera aproximación.

La primera aproximación, más conocida, ha sido caracterizada como “eurocéntrica”. Como Max Scheler y otros, Husserl comparte la idea de que la perfección de la humanidad en el sentido de una responsabilidad radical pasa por una “unificación” bajo la “idea-télos infinita” de un saber fundado. Esta “idea infinita” –la de un saber desinteresado, últimamente fundado– fue planteada históricamente en el mundo griego y le confirió a Europa su *configuración espiritual*. Se trata de la filosofía griega-europea con la que Europa ha contribuido, con su idea infinita y sentido de responsabilidad radical, a la humanidad en general.⁶⁷ La humanidad así tiende a “unificarse” bajo esta idea infinita de responsabilidad radical. Los europeos, “si se comprenden bien”, no tienden a “indianizarse”,⁶⁸ dice Husserl, en una expresión que –fuera de contexto– resulta chocante y se presta a malentendidos. Lo contrario, en cambio, sí sucede.

¿Qué es lo que quiere decir con esto? Pues observando bien, se constata que Husserl promueve aquí paralelamente dos ideas *distintas*, que pueden y deben separarse: la primera de ellas es la de Europa como realidad o *factum histórico*, con una etnia y una lengua determinadas. En *esta* Europa, en el *mundo griego* del pasado, nació el ideal de la filosofía y de la humanidad europea. Pero la otra, muy distinta, es la de Europa como un *ideal racional*, como un proyecto futuro, como la idea de un *τέλος* infinito, aquel de una “humanidad unificada”, últimamente responsable.⁶⁹ Ahora bien, uno puede conservar esta

⁶⁵ Hua VI, pp. 314-348 (Husserl, Edmund, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Barcelona: Editorial Crítica, 1991, traducción de Jacobo Muñoz y Salvador Mas, pp. 323-358; en adelante, *Crisis-Anexos*).

⁶⁶ Cf. Hua XXIX y Hua XV.

⁶⁷ Regresamos sobre este tema en el capítulo XI, *infra*.

⁶⁸ Hua VI, p. 320 (*Crisis*, p. 329).

⁶⁹ Lohmar, Dieter, *op. cit.*, pp. 85-86.

segunda idea, la idea husserliana de una responsabilidad y fundamentación radical, la idea de Europa como un “ideal racional”, desligándola de la primera idea de Europa, de Europa como una humanidad histórica, fácticamente dada. Como señala Dieter Lohmar, “(h)abría sido así tan correcto que Husserl dijera que no debemos ‘indianizarnos’ como que tampoco debemos ‘europeizarnos’ –en un sentido histórico-fáctico– ‘si nos comprendemos bien’. La idea regulativa habla en nombre de una radicalidad filosófica que debe permanecer apátrida”.⁷⁰

Ahora bien, por cierto las ideas de “ciencia” y de “ética” pueden estar fundadas en una “racionalidad mundano-familiar”, por ejemplo, la europea en sentido fáctico. Pero, como señala nuevamente Lohmar, “(u)na cultura nos parece provinciana y unilateral si sólo toma de sí misma las motivaciones para la realización de una idea infinita –porque las demás le parecen ‘inmaduras’”.⁷¹ Así, pues, la posibilidad de la constitución de *una* ciencia y *una* ética universales no puede nunca legitimarse como la mera proyección de las convicciones de un “mundo familiar” particular e históricamente fáctico.

La segunda aproximación de Husserl, que ayuda a superar el “unilateralismo” aparente de su aproximación anterior consiste en plantear la constitución de la idea infinita de *un* saber y *una* ética, esto es, de un “mundo universal” –más allá de la generalización unilateral establecida a partir de un “mundo familiar” dominante, a la sazón, el griego– a través de lo que en contextos similares la hermenéutica ha llamado “fusión de horizontes”. Se trata del *encuentro*, *intercambio* y *mediación* basados en la experiencia entre distintas pretensiones a la verdad. Fenomenológicamente hablando, no cabe duda de que cada punto de vista atado a un mundo familiar puede pretender ser *la* visión *del* mundo⁷². Ahora bien, la acepción de *supra-nación* que Husserl propone como “ideal infinito” racional, si bien no debe plantearse prioritariamente desde ningún “mundo familiar”, no importa cuán exitoso o atractivo sea, sí “funciona en la

⁷⁰ *Ibid.*, p. 86.

⁷¹ *Ibid.*, p. 87.

⁷² *Ibid.*, p. 88.

mediación entre comprensiones del mundo concurrentes”.⁷³ Husserl mismo se ocupó de explorar, al final de su vida, esta “dinámica del encuentro entre varias culturas, y la utilidad de tal encuentro para la realización de una idea de supra-nación”,⁷⁴ fundamentalmente reflexionando sobre el papel que tuvo el “comercio mundial” en la época de los griegos.⁷⁵ En dichas reflexiones, Husserl subraya la importancia del *encuentro personal* entre los comerciantes griegos y los representantes de otras culturas que permitió el desarrollo de la navegación y el comercio mediterráneo en la antigüedad. Sólo dicho encuentro personal, cara-a-cara, y no el mero “escuchar” referencias de tercera mano, o la “lectura” de testimonios sobre las cosmovisiones extranjeras, “rompió la normalidad” del “mundo familiar” griego, y trajo paulatinamente un cambio profundo de actitud que permitió finalmente relativizar los mitos nacionales de dicho “mundo familiar”, al mismo tiempo que dio pie a la fundación espiritual de la filosofía.⁷⁶

La tesis final de Husserl es pues la del provecho de la *pluralidad* de mundos familiares nacionales y su *encuentro* pacífico para el desarrollo de la idea de supra-nación o humanidad. Escribe: “(e)n el contexto de humanidades de distintas naciones que se comprenden pacíficamente, se transforma lo que para cada una era simplemente el mundo existente en un mero modo nacional de representación del mundo (en cuanto a su validez)”.⁷⁷ En suma, el *encuentro*, *intercambio* y *mediación* dan la posibilidad de pensar el paso de las *particularidades* de los puntos de vista a la *universalidad* de un punto de vista común, preservando las dos demandas racionales igualmente necesarias, la de “multiplicidad” o “pluralidad”, y la de “unidad”.

⁷³ *Loc. cit.*

⁷⁴ *Ibid.*, p. 89.

⁷⁵ *Hua XXIX*, p. 338.

⁷⁶ “Justamente esa normalidad primero se rompe cuando el ser humano entra desde su espacio vital nacional a aquel de la nación extranjera”. (*Ibid.*, p. 388).

⁷⁷ *Ibid.*, p. 45. Cf. también Lohmar, Dieter, *op. cit.*, p. 91.

5. Conclusión. La dialéctica del *inter-esse*

Retomando las ideas de encuentro, intercambio y mediación quiero concluir con unas breves reflexiones en torno al entrelazamiento o imbricación que están presupuestos en el “entre-dos” de conceptos como los de “*inter-subjetividad*” o “*inter-culturalidad*”. Husserl solía referirse a dicho “entre” como una “relación intencional” del tipo del “ser-en-el-otro” (*Ineinandersein*), el “ser-con-el-otro” (*Miteinandersein*), y el “ser-uno-para-el-otro” (*Füreinandersein*). Podríamos ampliar este concepto en la dirección de las reflexiones de Bernhard Waldenfels, respecto de la palabra alemana *Verschränkung* o entrelazamiento.⁷⁸ Significa algo más que un mero espacio intermedio entre dos miembros de una relación –como una interlocución o interacción–, más que una mera coordinación y coincidencia entre expresiones y acciones o –de ser el caso– de culturas. Todo ello *presupone* ya la “imbricación”, el “entretrejimiento”, el “entrecruzamiento”, o el “traslapado”. En todos aquellos conceptos se rechazan los extremos de la completa coincidencia o *identidad* (fusión) por un lado, y la completa distinción, extraneación, o *diferencia*, por el otro. De modo tal que entre lo propio y lo extraño no existe una pura y simple oposición. Ya desde el inicio, lo propio y familiar está más o menos entretrejido con lo extraño, lo “idéntico” con lo “diferente”, lo “mismo” con lo “otro”, no habiendo fronteras precisas entre ambos. Este “inter-” no sólo funda el reconocimiento de la pluralidad de mundos familiares particulares sino, a partir de él, la constitución de la idea universal de *una* ética, *una* humanidad y *un* mundo.

Las consecuencias que esto tiene para los debates actuales en contextos epistemológicos, ético-políticos, axiológicos, religiosos, étnicos, etc., en los que se plantean los dilemas propios de los “mundos familiares” y “extraños”, fundamentalmente en conflictos violentos, son enormes. La idea misma de “purificación” o “limpieza” (por ejemplo “étnica”) de lo “ajeno” en provecho

⁷⁸ Waldenfels, Bernhard, “Verschränkung von Heimwelt und Fremdwelt”, pp. 53-56. Cf. también Waldenfels, Bernhard, “Mundo familiar y mundo extraño. Problemas de la intersubjetividad y de la interculturalidad a partir de Edmund Husserl”, *op. cit.*, pp. 125-128.

de lo “propio” –como señala Waldenfels– sensibiliza al extremo a los filósofos que ven allí sólo un paso al término violento de “purga”.

En suma, si cabe una lección deontológica que aprender a lo largo de estas meditaciones fenomenológicas de la mano de Husserl, es que “no puede accederse a lo propio *sin* lo extraño”. La dialéctica del *inter-esse* así conduce al concepto de “interés” –de uno *por* el otro, de uno *en* el otro– pero eso es ya materia de otra reflexión.

CAPÍTULO X

MULTINATURALISMO E INTERCULTURALIDAD EN EL HORIZONTE DEL MUNDO DE LA VIDA

En la segunda parte de esta obra he intentado mostrar la raigambre dóxica y mundano-vital de las ciencias exactas y formales, esto es, de aquella dimensión cuya constitución –según la conciencia “para sí” de la racionalidad occidental– parecía depender de su total oposición y alejamiento respecto del ámbito subjetivo-relativo de las experiencias humanas. En los primeros dos capítulos de esta tercera parte empecé exponiendo algunos elementos constitutivos del dominio mundano-vital subjetivo-relativo de dichas experiencias –fundamentalmente su raigambre perceptiva, instintiva y sensible–, ámbito generalmente despreciado y excluído durante el desarrollo del concepto occidental de racionalidad y lenguaje, y en el capítulo anterior abordé su constitución plural e intersubjetiva. En este capítulo mostraré cómo todas esas dimensiones del mundo-de-la-vida confluyen en el modo como se abordan la *cultura* y la *naturaleza* de manera distinta, en el mundo occidental y en mundos de la vida “ajenos” a él –o “extraños”– como los amerindios. Y de la mano de las reflexiones de Husserl sobre el mundo de la vida, intentaré mostrar cómo, a pesar de sus diferencias, pueden compartir una raíz común, aquella del mundo de la vida.

1. El antagonismo cósmico del multiculturalismo y el multinaturalismo

Diversas reflexiones filosóficas contemporáneas se abocan hoy a examinar las condiciones intersubjetivas que posibilitan los *encuentros* más allá de las diferencias culturales, la *verdad* más allá de las múltiples perspectivas, y la *reconciliación moral* más allá de antagonismos motivados ideológicamente. El presupuesto de estas reflexiones es que más allá del mundo *natural* común a la humanidad y a otras especies vivas, emerge la multiplicidad diferenciada de *culturas* y perspectivas, con sus distintos conflictos potenciales. Pero con dicha pluralidad se forja también el *τέλος* ideal de una humanidad enteramente reconciliada más allá de sus diferencias.

Ahora bien, si uno examina superficialmente la estructura del segundo volumen de las *Ideas*¹ de Edmund Husserl, pareciera que su concepción comparate este punto de vista, logo- y euro-céntrico de Occidente, pues la constitución de los *mundos espirituales* o culturales² se ve allí precedida por la constitución de la *naturaleza animal* y la realidad anímica,³ a través del cuerpo⁴ y en la empatía,⁵ y ésta a su vez se ve precedida por aquélla de la *naturaleza física* y de las cosas corpóreas en general,⁶ la cual aparece con un carácter “fundante” en relación a los distintos estratos de la constitución de sentido y validez. Hacia fines de los años veinte,⁷ en sus manuscritos de investigación sobre el “mundo de la vida”, Husserl sigue planteando la tarea de sacar a la luz el “estrato *nuclear*

¹ *Hua IV* (Husserl, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, Libro Segundo: *Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, México D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, 1997, traducción de Antonio Zirión Quijano; en adelante, *Ideas II*).

² *Ibid.*, (*Ibid.*), Sección tercera: La constitución del mundo espiritual, §§ 48-64.

³ *Ibid.*, (*Ibid.*), Sección segunda: La constitución de la naturaleza animal, §§ 19-47.

⁴ *Ibid.*, (*Ibid.*), §§35-42.

⁵ *Ibid.*, §§ 43-47.

⁶ *Ibid.*, (*Ibid.*), Sección primera: La constitución de la naturaleza material, §§ 1-18.

⁷ Sowa, Rochus, “Introducción del editor”, en: *Hua XXXIX*, p. lxx.

abstracto ‘naturaleza’ a partir del mundo concreto de la experiencia”,⁸ a través de una “deconstrucción abstractiva de todo lo subjetivo del mundo concreto de la experiencia en vistas de la obtención de la *mera naturaleza*”⁹ o del “*núcleo natural* del mundo”,¹⁰ que tiene precisamente, nos dice, un carácter “fundante”.¹¹

Podría parecer, pues, que la concepción de Husserl se halla atrapada en una cosmovisión euro- y logo-céntrica que la arrastraría, junto con toda la cultura occidental, a un verdadero antagonismo con las cosmovisiones primitivas amerindias, viéndose así seriamente afectada en sus pretensiones fundacionales de convertirse en una filosofía primera y universal.

Antes de volver sobre esta cuestión, y de reexaminar elementos centrales de la fenomenología husserliana y ver si esto es del todo cierto, pasaré brevemente en revista ciertas concepciones de las cosmovisiones amerindias, según Viveiros de Castro.

2. Identidad epistemológica y pluralidad ontológica: el multinaturalismo amerindio

Una visión común compartida por mucha gente indígena del continente americano es lo que varios autores denominan “relatividad de perspectiva”.¹² Este “perspectivismo” amazónico significa que consideran la *forma interna* de todos los seres cósmicos –tales como “la luna, la serpiente, el jaguar y la madre de la viruela”, y también espíritus entre los que se cuentan a los dioses, los muertos, las plantas, los fenómenos meteorológicos y los accidentes geográficos– como

⁸ *Hua XXXIX*, pp. 259 ss.

⁹ *Ibid.*, pp. 265 ss. Es mi subrayado.

¹⁰ *Ibid.*, pp. 275 ss. Es mi subrayado.

¹¹ *Ibid.*, pp. 281 ss. Es mi subrayado.

¹² Gray, Andrew, *The Arakmbut of Amazonian Peru*, vol. I: *Mythology, Spirituality, and History in an Amazonian Community*, Providence & Oxford: Berghahn Books, 1996.

“espiritualmente antropomórficos” –a saber, “*humanos*”–, conforme a lo cual sus hábitos y comportamiento pertenecen a una suerte de *cultura*. Aunque los pueblos amerindios consideran que *una* forma antropomórfica interna es común a todos los seres, en conformidad con su “perspectivismo” piensan que cada especie de ser cósmico *se ve a sí mismo* y *ve* a las demás especies y al mundo *de modo distinto* a como los demás seres cósmicos *se ven a sí mismos* y *ven* a los demás y al mundo. Concretamente, según los amazónicos, todos los seres cósmicos ven a los *demás* ya sea como *presas* o como *predadores*.

Sin embargo, de acuerdo a las narrativas míticas, originalmente hubo un estadio *indiferenciado* entre humanos, animales y demás seres cósmicos, donde la “diferencia de perspectivas es al mismo tiempo anulada y exacerbada”.¹³ “El mito, punto de partida universal del perspectivismo, habla de un estado de ser en donde los cuerpos y los nombres, las almas y las acciones, el yo y el otro, se interpenetran mutuamente, sumergidos en un mismo *medio* pre-subjetivo y pre-objetivo”.¹⁴ Sin embargo, esta condición *original* no es la de la *animalidad* a partir de la cual emerge la *humanidad*, sino todo lo contrario. La *naturaleza* sedesprende de la *cultura*, y no al revés. Los animales, conforme a los mitos, tienden a perder los atributos heredados y mantenidos por los humanos. Los animales solían ser humanos, y no lo contrario, y todavía lo son, “aunque no de un modo evidente”: “La humanidad es primordialmente la materia del *plenum*, o la forma original de prácticamente todo, no sólo de los animales”,¹⁵ tal como sostiene la mitología peruana de los Campas. Así, el “*animismo*”¹⁶ amazónico propone una suerte de *continuidad ontológica* entre naturaleza y cultura, según la cual las disposiciones humanas se atribuyen a los seres naturales.

¹³ Viveiros de Castro, Eduardo, *op. cit.*, p. 197.

¹⁴ *Loc. cit.*

¹⁵ Weiss, Gerard, “Campa Cosmology”, en: *Ethnology*, vol. 9, no. 2, 1972, pp. 169-170.

¹⁶ Este “animismo” deberá distinguirse del “totemismo” amazónico –una suerte de “objetivación de la naturaleza” según la cual la relación entre naturaleza y cultura es meramente metafórica–, aunque ambos frecuentemente se dan juntos.

Pero “¿cuál es pues la diferencia entre humanos y animales?”.¹⁷ Para occidentales y amerindios lo que define el carácter de lo *humano* difiere sustancialmente. En efecto, un sujeto o una *persona* es aquél que posee un alma dotada de capacidades tales como la intencionalidad y la agencia consciente –siendo este el caso de los animales y los espíritus. Los animales y otras entidades animadas no son sujetos porque sean humanos, sino que son humanos porque son *sujetos* (potenciales).¹⁸ Ambos, humanos y lobos, se ven *a sí mismos* como *humanos*, sin embargo “si la condición común de los humanos y animales es la humanidad, no la animalidad, es porque la *humanidad* es el nombre de la forma general del sujeto”.¹⁹ Y, sin embargo, esto no debería ser interpretado como el “antropocentrismo” que tipifica la visión occidental al proyectar la conciencia y la intencionalidad sobre los seres no-humanos. Por el contrario, el animismo antropomórfico amazónico dice que cualquier animal puede ser humano. Ahora bien, según este perspectivismo animista cada especie aparece reflexivamente a sí misma como humana, pero –asimétricamente– no aparece como humana *a otras especies*.²⁰

Esto nos conduce al “*multinaturalismo*” amazónico, fruto de su perspectivismo. Este difiere del “relativismo” occidental,²¹ pues no es que las diferentes especies tienen “*múltiples representaciones*” del “*mismo mundo*”, sino más bien que dichas especies representan *mundos distintos* de la *misma manera*: “Diferentes tipos de seres ven cosas distintas del mismo modo”, para el indígena amerindio. Así, “Lo que para nosotros es sangre, para el jaguar es cerveza de mandioca”.²² De ese modo, argumenta Viveiros de Castro, se trata en estas cosmovisiones de una suerte de “identidad” o “mismidad epistemológica”

¹⁷ Viveiros de Castro, Eduardo, *op. cit.*, p. 208.

¹⁸ *Ibid.*, p. 213.

¹⁹ *Loc. cit.*

²⁰ *Ibid.*, pp. 215-216.

²¹ De acuerdo al relativismo occidental, todas las distintas perspectivas deberían ser válidas, mientras que para el *perspectivismo amazónico*, el punto de vista de una especie no debería ser atribuido o adoptado por otra especie –incluso sería erróneo que lo fuera. (*Ibid.*, p. 216).

²² *Ibid.*, p. 218.

versus una “pluralidad ontológica” o “diversidad” de mundos. En consecuencia, los animales ven *otras cosas* que las que nosotros vemos, aun cuando las ven del *mismo “modo”* que nosotros lo hacemos.

Ahora bien, las *cosas* que ven las diferentes especies son diferentes porque sus *cuerpos* son distintos. Sin embargo, por “cuerpos” la cosmología amazónica no entiende una fisiología distintiva, sino más bien “un conjunto de modos o maneras que constituyen un *habitus*”. Lo que marca la diferencia entre las especies o seres son pues sus *cuerpos*, no sus almas, que los animales también poseen.²³ Los indios americanos nunca dudaron de que los europeos tenían almas; más bien se preguntaron si los europeos detentaban el mismo tipo de cuerpo, por ejemplo, si sus cadáveres también padecían putrefacción. Así, dice Viveiros de Castro, los indios americanos “imaginan una *continuidad* metafísica y una *discontinuidad* física entre los seres cósmicos”.²⁴ La primera da lugar al *animismo*; la segunda al *perspectivismo* amerindio.

El *perspectivismo* está íntimamente vinculado al intercambio y a la reciprocidad de perspectivas; es pues una “ontología relacional”²⁵ caracterizada por un “universalismo cultural” hermanado con un “relativismo natural”.²⁶ Este es el significado del “multinaturalismo”. En este contexto, el cuerpo es el gran “diferenciador” para los indios americanos, haciendo un intenso uso semiótico de los lenguajes corporales y ornamentos en la definición de la identidad personal y los valores sociales. El cuerpo es el lugar de confrontación entre la humanidad y la animalidad, así como el instrumento fundamental de la *expresión* del *sujeto*. Simultáneamente, es un *objeto* privilegiado para la visión del otro. Mientras que el arquetipo de los cuerpos es el *cuerpo animal* (y por ende su máxima objetivación social se da con plumas rituales, colores, máscaras y prótesis animales), el paradigma de los espíritus es el *espíritu humano*.

²³ *Ibid.*, p. 220.

²⁴ *Ibid.*, pp. 220-221.

²⁵ *Ibid.*, p. 223.

²⁶ Latour, Bruno, *Nous n'avons jamais été modernes*, Paris: La Découverte, 1991, p. 144.

Los animales nunca se visten como humanos, mientras que los humanos usan pieles animales y plumas como vestimentas.

3. ¿Cosmovisiones “imposibles”?

Así, la cosmovisión amazónica no aceptaría que su diferencia con la cosmología occidental consiste en una diferencia entre “culturas” y “personalidades de orden superior”, sino que es una diferencia producto de la naturaleza, del “multinaturalismo”. Viveiros de Castro observa que si ambas cosmovisiones se comparan a un compás de dos piernas, la cosmología occidental se apoya sobre la pierna de la *naturaleza* (como su estrato *estable* subyacente) para que la otra pierna (la de las *múltiples culturas* y cosmovisiones) pueda girar libremente. Por el contrario, la cosmología amazónica se apoya sobre la pierna de la *cultura* o el espíritu (como su estrato estable, subyacente), para que la naturaleza esté sujeta a inflexiones y variaciones continuas (como múltiples mundos de la naturaleza).²⁷ De allí Viveiros extrae dos conclusiones. En primer lugar, que ambos compases, el occidental y el amerindio, se hallan articulados en su *vértice* –esto es, en un punto original *previo* a la distinción entre naturaleza y cultura. Conforme a ello, según su opinión, el vértice occidental moderno se revelaría sólo como una “práctica extra-teórica”, mientras que en la cosmología amazónica este vértice es el objeto de la *mitología* como el *origen* virtual de todas las perspectivas, según el cual el movimiento absoluto y la multiplicidad infinita de la forma externa del material de la naturaleza es indiscernible de la inmovilidad congelada y la unidad insondable de la forma espiritual interna.²⁸ En segundo lugar, que la diferencia entre las cosmologías occidental y amazónica no es una diferencia *cultural*, menos aún una mera diferencia de “mentalidades” o pensamientos, sino de *mundos*. Al respecto, dice Claude Lévi-Strauss:

²⁷ Viveiros de Castro, Eduardo, *op. cit.*, p. 234.

²⁸ Latour, Bruno, *op. cit.*, citado por Viveiros de Castro, *op. cit.*, p. 234.

Quizás todavía descubramos algún día que tanto en el pensamiento mítico como en el científico opera la misma lógica, y que el hombre siempre ha pensado bien. Así, el progreso –si se nos permite aplicar el término en este caso– no tendría a la conciencia como su teatro, sino al mundo, donde una humanidad dotada con facultades constantes se hallaría ella misma confrontada, en el curso de su larga historia, con nuevos objetos.²⁹

Mi pregunta en este punto es si la fenomenología trascendental de Husserl finalmente fracasa en su intento de superar la aparente inconmensurabilidad y relatividad de perspectivas cosmológicas plurales, sucumbiendo simplemente al universalismo euro- y logocéntrico occidental, incompatible con el amerindio, o si aporta algo nuevo a este debate.

Sigamos brevemente el recorrido de sus indagaciones fenomenológicas trascendentales. Ellas tienen su punto de partida en objetividades constituidas que se encuentran en los mundos circundantes pre-dados y que sirven de “hilos conductores” o “índices” de interrogaciones retrospectivas que conducen a las experiencias constitutivas de su sentido y validez. Este modo de interrogación es conocido como la aproximación fenomenológica *estática* a la vida del sujeto como origen de todo sentido y validez de ser. Ulteriormente, más allá de esta aproximación “estática”, la interrogación fenomenológica *genética* se propone “reconstruir” la formación de las mismas *experiencias* constitutivas de sentido. Dicha génesis se origina en la proto-afección instintiva y marca tanto el inicio de la subjetividad en la primera niñez, como de toda “constitución <del sentido> del mundo” en general.³⁰

Como ya he señalado, nuestra “adquisición” del mundo sigue según Husserl el orden de “tipos aperceptivos” partiendo de las “cosas inanimadas”, pasando por los “animales, objetos culturales”, hasta llegar a los “objetos-sujetos como portadores de significados culturales”.³¹ Así, describe primero la

²⁹ Lévi-Strauss, Claude, “La structure des mythes”, en: *Anthropologie structurale*, Paris: Plon, 1955, p. 255, citado por Viveiros de Castro, Eduardo, *op. cit.*, p. 235.

³⁰ Cf. *Hua XXXIX*, pp. 409, 445 ss., 466-481.

³¹ *Ibid.*, p. 426 ss.

“constitución de la naturaleza material” como el estrato básico, estable, de la experiencia sobre la cual son posibles la “constitución de la naturaleza animal” y la “constitución de la realidad psíquica a través del cuerpo”. Finalmente concluye que en la “constitución del mundo espiritual” –que presupone los estratos previos de experiencias constitutivas– la *persona* aparece como el centro de un mundo circundante práctico de fines e intereses finitos, tanto cognitivos como prácticos *sensu stricto*,³² en el que a su vez se constituye la diversidad de las asociaciones personales comunales, y finalmente las diversas comunidades *culturales* históricas. Cada una de ellas constituye para sí un “mundo familiar” de tipicidades,³³ en el que se comparten las mismas costumbres y tradiciones, se persiguen las mismas metas,³⁴ y se pueden anticipar horizontalmente dentro de un marco de “normalidad” los comportamientos y el curso de las percepciones.³⁵ Este es el “mundo familiar *cercano*” que empieza con la “familia” y en círculos concéntricos se extiende cada vez más a la comunidad, la nación, el continente, etc.³⁶

Como he expuesto algo más extensamente en el capítulo anterior, cada comunidad cultural se identifica inicialmente con *la humanidad* en tanto tale interpreta *supropio* “mundo familiar” como si se tratara *del mundo* mismo. Los mundos “extraños”, en cambio, aparecen como “*lejanos*”³⁷ porque desde un mundo familiar dado no se puede anticipar análogamente las costumbres, tradiciones o comportamientos de los mundos ajenos; incluso los mundos *perceptivos* ajenos aparecen bajo otra coloración “espiritual” o “cultural”. La aparición del “mundo extraño” en el ámbito de experiencia del “mundo familiar”, constituye una primera amenaza a la concepción que tiene cada comunidad cultural de sí misma como supuestamente coincidente con *el mundo*

³² *Ibid.*, pp. 307-408.

³³ *Ibid.*, p. 157.

³⁴ *Hua XV*, pp. 220 ss., 224 ss., 430.

³⁵ *Ibid.*, pp. 430-431. Cf. también *Hua XXXIX*, pp. 207 ss. y 215 ss.

³⁶ *Hua XXXIX*, pp. 145 ss., especialmente p. 154 ss.

³⁷ *Ibid.*, pp. 175-179.

y la humanidad.³⁸ Pero Husserl advierte que, como finalmente también en el propio mundo “familiar” hay “anticipaciones” de lo “desconocido en el estilo de lo que nos es conocido”, la posibilidad de abrirse a mundos “extraños” ya está *en él*, como cuando un niño va creciendo y aprendiendo a vivir y a actuar dentro de su propia comunidad,³⁹ de modo que llega un momento en que el primer “mundo familiar” reconoce al “mundo extraño” como *otro* mundo familiar *con sus propias valideces* y convicciones.⁴⁰ Simultáneamente *se relativizan* las convicciones y valideces del primer mundo familiar, y aparece la posibilidad de *múltiples* “mundos” y “humanidades”⁴¹ y de la “conexión inter-intencional de pueblos extraños”.⁴²

Husserl piensa que en la antigua Grecia se dio un paso adicional, hacia la constitución de la “universalidad” y la idea de “*un* mundo objetivo para todos”,⁴³ *una* humanidad, *una* nación, *una* ética, *una* racionalidad y *una* ciencia “no atadas a un mundo familiar”.⁴⁴ Según Husserl, esto *no* aconteció debido a la mera imposición del “mundo familiar” griego sobre otras culturas del Mediterráneo, sino porque se fue constituyendo la idea de una suerte de “supranacionalidad” mediante una “fusión de horizontes” con ocasión del comercio marítimo, que posibilitó un *encuentro*, *intercambio* y *mediación* personal de navegantes y mercaderes griegos con los representantes de otras culturas⁴⁵ mediterráneas. Sólo dicho *encuentro personal* “rompió la normalidad” del mundo familiar griego, relativizó los mitos nacionales y permitió la fundación

³⁸ *Ibid.*, pp. 339 ss.

³⁹ *Ibid.*, p. 158.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 170.

⁴¹ Lohmar, Dieter, “Zur Überwindung des heimweltlichen Ethos”, in: Mall, R.A. y Dieter Lohmar (editores), *Philosophische Grundlagen der Interkulturalität* (pp. 67-95), Amsterdam/Atlanta, Georgia: Editions Rodopi 1993; aquí *cf.* pp. 74-75.

⁴² *Hua XXXIX*, pp. 345 ss.

⁴³ *Ibid.*, p. 354 ss.

⁴⁴ *Ibid.*, pp. 76-83.

⁴⁵ *Hua XXIX*, p. 338.

espiritual de la filosofía.⁴⁶ Así se desarrolló según Husserl la idea espiritual de un punto de vista común *universal*, de *la humanidad* supra-nacional, y la idea de la *teoría y la ciencia* en un mundo común,⁴⁷ más allá de las *particularidades* y diversidad de perspectivas.

Pero, por ejemplo, con una mirada de sobrevuelo a la “Conferencia de Viena”, podría parecer que la visión husserliana de la aparición de la ideas de universalidad de la teoría y la ciencia en la antigua Grecia es una mera proyección logocéntrica de las convicciones de su “mundo familiar” europeo, fácticamente histórico. Según esto, pareciera que su concepción está seriamente sesgada y no deja de ser una propuesta unilateral, totalmente incompatible e imposible con visiones del mundo ajenas.

4. Desvelando fenomenológicamente el mundo de la vida

Sin embargo, Husserl mismo se plantea la “objeción de la relatividad histórica”, que él formula de este modo:

Este es tu modo de pensar europeo (y finalmente personal), él produce una verdad europea, una lógica europea, una cosmovisión europea, esto es, un mundo existente en el sentido de Europa, asimismo una teoría del conocimiento europea, etc. Los primitivos tienen su propia lógica, su propia cosmovisión, y así ocurre con cada humanidad particular, que de modo efectivo o posible se aparta de la tuya completamente. Si así ocurre con el ser humano, ¿no ocurre así con su mundo, su ciencia, su arte, su Dios, etc.?⁴⁸

A ello él responde: “¿No es más bien un sin sentido que el universo de mi verdad y de mi ser pueda estar en un conflicto insoluble con el universo de

⁴⁶ *Ibid.*, p. 388.

⁴⁷ *Hua XXXIX*, pp. 158, 677-680.

⁴⁸ *Ibid.*, pp. 170 ss.

cualesquiera otros cognoscibles, como los primitivos?”.⁴⁹ Husserl, en efecto, se pregunta si no tenemos acaso la posibilidad de *confrontar* nuestros respectivos “mundos familiares” y “efectuar una *crítica*”, mediante la cual *ni* mi mundo familiar hogareño *ni* el ajeno se identifiquen sin más con *el* mundo, sino que ambos “mundos hogareños familiares” a su vez pertenezcan a la unidad de un hogar más amplio, de un mundo unitario –verdadero– que intencionalmente abarque a los diversos mundos y humanidades.⁵⁰ Por cierto él reconoce “que nuestra comprensión recíproca no se extiende precisamente lejos, y que las cosas, los hombres, etc., del mundo que todos experimentamos no significan para ellos lo mismo que para mí, (...) como es visible a partir de su comportamiento”.⁵¹ A pesar de dichas dificultades, sostiene que:

*En el trato se amplía la comprensión, aunque siempre sigue siendo algo precario. Gano terreno prácticamente con ellos sobre la base de mi comprender progresivo, efectivo y supuesto, y con ello alcanzo a la vez maneras de confirmación o de corrección de mi comprensión segunda.*⁵²

Es más, añade Husserl, en mi propio mundo circundante familiar constatamos que nuestras experiencias concordantes del mundo que nos rodea, y que anticipamos como desplegándose en un marco de “normalidad”, son experiencias *compartidas con-otros, nuestros congéneres*, con quienes nos hallamos en una “comunidad de pensamiento”; así, nuestras experiencias concordantes de nuestro *propio* mundo familiar *pasan* necesariamente *a-través-de-ellos (miteinander und durcheinander)*. En consecuencia, con la ayuda y mediación de nuestros propios congéneres se da paulatinamente la ampliación de nuestro conocimiento al conocimiento del extraño, del extranjero.⁵³

⁴⁹ *Ibid.*, p. 170.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 171.

⁵¹ *Loc. cit.*

⁵² *Loc. cit.*

⁵³ Afirma: “Nos ayudamos unos a otros a llegar a conocer su índole extraña” (*ibid.*, p. 172).

Ahora bien, Husserl sostiene que todo esto se le revela a él como “científico” de una nueva índole. Propone, pues, una “ciencia descriptiva”, completamente ajena al paradigma de las ciencias “objetivas” propias del pensamiento occidental, cuya exposición metódica concreta consiste en atenerse a lo dado puramente en cuanto tal en la intuición sensible,⁵⁴ conforme al “principio de los principios” de la fenomenología.⁵⁵ El objeto de esta nueva ciencia es precisamente el “mundo-de-la-vida”, vale decir, el “vivir en el mundo <circundante> horizontal <pre-dado> de todos nosotros”, un objeto que esta ciencia puede describir determinándolo “de un modo cada vez más completo en su típica”. Se trata pues de una “ciencia de la *experiencia* del mundo”,⁵⁶ del “cómo de los *modos del darse subjetivos* del mundo de la vida” y de sus objetos.⁵⁷ No se trata, por el contrario, de una ciencia de los distintos mundos circundantes familiares en la actitud natural, con sus respectivas objetividades, sentidos y valideces, portadores de diferencias y coloraciones culturales e ideológicas.

Por cierto, la “ciencia del mundo-de-la vida” abre el camino a una dimensión más profunda, llamada por Husserl *trascendental*, que no tiene nada que ver con la “inmanencia” tradicional del dualismo cartesiano, el ámbito psíquico que se opone a la trascendencia del mundo con sus objetividades reales o ideales. Se trata más bien de un dominio que no es ni *intra* ni *extra mentem*, sino el ámbito *trascendental* de la *correlación intencional* –el ámbito donde se constituye con carácter subjetivo-relativo el sentido y la validez de ser del mundo como un todo universal.⁵⁸ Situándose en esta dimensión, la respuesta de Husserl a la “objeción de relatividad histórica” que parte de una supuesta

⁵⁴ *Hua VI*, pp. 159 ss. (Husserl, Edmund, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Buenos Aires: Prometeo Libros, 2008, traducción de Julia V. Iribarne, pp. 198 ss.; en adelante, *Crisis*).

⁵⁵ *Hua III/1*, p. 51 (Husserl, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2013, traducción de Antonio Ziriñ Quijano, p. 129; en adelante, *Ideas I*).

⁵⁶ *Hua XXXIX*, p. 172; el subrayado es mío.

⁵⁷ *Hua VI*, pp. 146 ss. (*Crisis*, pp. 185 ss.). El subrayado es mío.

⁵⁸ *Ibid.*, pp. 145, 154, 199 *passim* (*ibid.*, pp. 183, 192, 199 *passim*).

inconmensurabilidad o intraductibilidad absoluta de cosmovisiones, sería que dicha objeción sólo es válida si permanecemos en la actitud natural según la cual cada ser humano “aparece como un ser-fuera el uno respecto del otro”.⁵⁹ Sin embargo, con la ejecución de la *epojé* y la reducción trascendental, “se muestra que para las almas en su esencialidad-propia no hay en general ninguna separación entre ellas”, que dicha “localización de las almas en los cuerpos vividos, se transforma, en la *epojé*, en un uno-en-el-otro puro intencional”,⁶⁰ pues:

Todas las almas configuran una unidad única, a ser desplegada sistemáticamente por la fenomenología, unidad de la intencionalidad en implicación recíproca de la corriente de la vida de los sujetos singulares; <y> lo que en la positividad ingenua o la objetividad se da como un uno-fuera-del-otro, es visto desde dentro como un uno-en-el-otro intencional.⁶¹

Pues bien, resumiendo muy apretadamente lo que se descubre en la investigación del mundo de la vida como mundo puro de la experiencia, presuponiendo ya la estructura universal y *a priori* de la correlación, se puede decir que es el ámbito de “lo perceptible en el sentido más amplio”,⁶² donde se nos dan “las cosas muertas, las plantas, los animales, también los seres humanos, tal como son pre-dados precisamente de modo circun-mundano y apercebidos como objetos”.⁶³ Esta experiencia además tiene una *estructura horízontica*, que implica una multiplicidad de cosas. Por ejemplo, las cosas se nos pre-dan *destacándose* sobre trasfondos no atendidos, en una multiplicidad continuamente cambiante y fluyente de modos de dación, que no es meramente perceptiva,

⁵⁹ *Ibid.*, p. 259 (*ibid.*, p. 292).

⁶⁰ *Loc. cit.*

⁶¹ *Ibid.*, p. 260 (*ibid.*, p. 294).

⁶² *Hua XXXIX*, p. 41.

⁶³ *Ibid.*, p. 172.

pues nuestras *afecciones* estimulan en ella la orientación de nuestra atención.⁶⁴ Dicha estructura hori-zontica implica además horizontes de *empatía*, pues el mundo circundante se nos da como un mundo compartido por todos nosotros en un presente intersubjetivo, pero también en horizontes espacio-temporales de cercanía y lejanía.⁶⁵ Se trata por cierto de una espacio-temporalidad originaria –totalmente distinta de la idealización geométrica y exacta que introduce la física matemática moderna–,⁶⁶ pues se constituye en la experiencia perceptiva que parte de la centralidad de nuestro cuerpo propio y su orientación, y la centralidad del yo al que pertenece el flujo de vivencias de la vida consciente con sus horizontes anticipados y rememorados.

Asimismo, el mundo de la vida circundante exhibe una estructura de *orientación*, pues todo acceso a él implica una *praxis* intersubjetiva “orientada” tanto espacial como temporalmente.⁶⁷ Asimismo, la orientación del mundo circundante se realiza alrededor de nuestro “ser humano-encarnado”, siendo la certeza apodíctica de nuestro cuerpo propio el eje central de la “certeza apodíctica” respecto del mundo que nos rodea a través de la experiencia concordante que corrobora su validez.⁶⁸ A él pertenecen los “fenómenos fundamentales subjetivos de las cinestésias” desde cuyos cursos –que tienen el carácter del “yo hago”, “yo me muevo” o “me detengo”, etc.– se determinan los cambios de perspectiva de cercanía y lejanía. Dicho mundo circundante pre-dado tiene además, según Husserl, un “rostro axiológico”, valorativamente “coloreado”, según una “normalidad” de modos de aparición familiarmente anticipados, cuyo curso se “rompe” de cuando en vez destacando los elementos “anormales” y “extraños”.⁶⁹ Más allá, pues, del “núcleo natural” del mundo

⁶⁴ *Ibid.*, pp. 23 ss.

⁶⁵ *Ibid.*, pp. 84 ss.

⁶⁶ *Hua VI (Crisis)*, § 9 *passim*.

⁶⁷ *Hua XXXIX*, Sección III, especialmente Nr. 19 y Nr. 16.

⁶⁸ *Ibid.*, Sección IV.

⁶⁹ *Ibid.*, Sección VI.

y su “estructura fundante ‘naturaleza’”,⁷⁰ como señala Husserl, el mundo de la vida pre-dado intersubjetivamente tiene un rostro *personal*, individual y comunal, y un rostro *cultural*, con sus *útiles y fines*, determinados en cada caso por necesidades básicas.

Resumiendo, el mundo de la vida subjetivo-relativo de las experiencias y modos de dación de los mundos circundantes familiares involucra la “conciencia de horizonte”, el carácter “comunitario de la experiencia”, y los “cambios de validez” cuando nuestras experiencias concordantes en un orden de “normalidad” se ven interrumpidas por acontecimientos inesperados, “anormales”, que nos obligan a “corregir retrospectivamente” nuestras convicciones.⁷¹

Esta descripción, para Husserl, es válida para todos los mundos de la vida circundantes y familiares, y constituye la base de experiencia común a partir de la cual paulatinamente, en secuencias escalonadas, y orientadamente, cada mundo familiar puede abrirse a la comprensión de los mundos familiares extraños, y a través de una conexión inter-intencional entre pueblos extraños, a una historicidad omni-comprensiva. Eventualmente puede “despertar el interés en un mundo objetivo para todos”.⁷²

5. La perspectiva trascendental y la mítica como búsqueda de orígenes

Como ya he sugerido exponiendo a Husserl, el mundo de la vida es según él una “vía” hacia un reino más primitivo, *originario*, que trasciende definitivamente la oposición occidental entre los dominios *constituidos* de la naturaleza y la cultura, reino al que sólo se accede mediante una reducción fenomenológica universal.⁷³ Este dominio, en el que la subjetividad funcionante se halla impli-

⁷⁰ *Ibid.*, Sección V.

⁷¹ *Hua VI*, pp. 163 ss. (*Crisis*, pp. 201 ss.).

⁷² *Hua XXXIX*, Sección III, Nrs. 16 y 17; Sección VI, Nr. 36.

⁷³ *Hua VI*, pp. 247-260 (*Crisis*, pp. 281-294).

cada recíproca e inter-intencionalmente en un uno-en-el-otro intencional con otros sujetos, es pues el de los *orígenes* del mundo, el de las proto-experiencias *constitutivas* del sentido y la validez de ser de todas las objetividades mundanas (naturales y culturales) y del mundo en general.

Ahora bien, similarmente según las cosmologías amazónicas, parece que es también posible retroceder hacia un vértice cosmológico común al que se accede a través de los *mitos*, un estadio *originario* que precede a la diferencia entre la unicidad de la forma espiritual interna del cosmos (la *cultura*) y la multiplicidad material y externa (la *naturaleza*). Por ende, aunque el mundo *constituido* de los grupos étnicos amazónicos es enteramente “otro” y divergente respecto del mundo occidental *constituido* al que pertenece Husserl (mundo primero natural y luego cultural), ambos reconocen un estadio *originario* desde el cual todo emerge o se constituye. De un lado, los mitos de la cosmología amazónica hablan de un “estadio indiferenciado entre humanos y animales” –siendo a la vez el “punto de partida universal del perspectivismo”– donde la “diferencia de perspectivas se ve al mismo tiempo anulada y exacerbada”, en un medio original “pre-subjetivo y pre-objetivo”, en el cual “cuerpos y nombres, almas y acciones, el yo y el otro, se inter-penetran mutuamente”. Por el otro lado, Husserl decía respecto de la subjetividad trascendental que “valdrían para ella <las> palabras <de Heráclito, referidas a la psique>: ‘Por muchos caminos que andes, nunca encontrarás los límites del alma, tan profundo es su fondo’”.⁷⁴

En conclusión, si para la cosmología amazónica, y concretamente la mitología *campa*, en este estadio originalmente indiferenciado, prima “la humanidad <que> es (...) la forma original de prácticamente todo, no sólo de los animales”, sino también de la *naturaleza* corpórea, para la fenomenología trascendental la intersubjetividad absoluta última, asequible a través de la reducción trascendental, que *no es naturaleza* ni física ni psíquica, es el *origen* último de todo sentido y validez, de todo ser y no-ser, de todo valor estético y ético, de toda norma, en suma, de todo “objeto” natural y cultural, en el

⁷⁴ *Ibid.*, p. 173 (*ibid.*, p. 211).

“cómo” de sus modos de donación y modos de validez. Aquí, como observa Husserl:“(…) no nos movemos más sobre el suelo de mundo confiable desde antaño, sino que (…) nos hallamos en la puerta de ingreso a la tierra nunca hollada de la ‘madre del conocimiento’”.⁷⁵

⁷⁵ *Ibid.*, pp. 155-156 (*ibid.*, p. 194).

CAPÍTULO XI

REINTERPRETANDO AL SUJETO, COMO FUNDAMENTO Y RESPONSABILIDAD

Una idea popularizada en la filosofía contemporánea desde las últimas décadas del siglo xx es la llamada “crisis” de las filosofías de la subjetividad asociadas a proyectos de tipo fundacional, racionalista o logocéntrico, totalizante y pretendidamente *sub specie aeternitatis*. Proclamando el “descentramiento del sujeto”, la diferencia, la heteronomía y la exterioridad, orientan sus reflexiones hacia el terreno de la pluralidad, la acción, la historia, la cultura, el arte, la corporeidad, la intersubjetividad, la temporalidad, la textualidad o el signo, mediante estrategias analíticas, estéticas, interpretativas, pragmáticas o deconstruccionistas, en general esquivando el llamado “paradigma del sujeto”, o bien declarándole una “guerra a muerte”.

En este capítulo final propongo reivindicar un cierto retorno al sujeto reinterpretándolo en tanto asociado a un “fundacionalismo” *sui generis*, acudiendo a una noción protagónica en la tradición judía y en ciertas reflexiones éticas de la filosofía contemporánea: el concepto de *responsabilidad*. El *Imperativo de la responsabilidad*¹ es el título de la obra del filósofo judío Hans Jonas, en la que propone una respuesta a los retos éticos que las promesas prometéticas de la

¹ Jonas, Hans, *Das Prinzip Verantwortung: Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Suhrkamp, 1979. Versión inglesa: *The Imperative of Responsibility, In Search of an Ethics for the Technological Age*, Chicago: University of Chicago Press, 1984, traducción de Hans Jonas con la colaboración de David Herr.

ciencia y la técnica plantean en la actualidad. Pues en efecto, si bien la ciencia moderna asociada a la tecnología ofreció a la humanidad posibilidades inéditas para su liberación de las ataduras de la naturaleza y su realización, también puso a su alcance medios anteriormente insospechados para su auto-destrucción o, por lo menos, su desfiguración. Edmund Husserl leyó en esta contradicción ínsita a las ciencias y la técnica modernas una “crisis” inmanente a ellas de orden ético y filosófico: como un olvido de su “fuente de sentido” en el *mundo de la vida*,² es decir, en aquel mundo subjetivo-relativo en el que el ser humano es, en última instancia, *un sujeto responsable*. Entiende, así, la crisis de las ciencias como un olvido de la *responsabilidad* humana en su génesis y constitución, olvido que lleva al peligro de que las ciencias y la tecnología –instaladas en su supuesta autonomía, anomia moral y neutralidad axiológica– se vuelquen contra la propia humanidad.

El filósofo lituano-francés Emmanuel Levinas también habló de la responsabilidad como la estructura esencial, primera y fundamental, de la subjetividad, entendida ésta en términos éticos y entendiendo a la ética en términos de responsabilidad,³ aún cuando ésta –orientada centrífugamente– gira para él en torno al sentido de la alteridad. Ahora bien, Edmund Husserl también se refirió a la *responsabilidad*, tanto en el contexto de su “teoría de la evidencia” como en el marco del proyecto fundacional de su fenomenología, como fundamento ético-cognitivo último de la filosofía.

1. El “fundacionalismo” y la “autorresponsabilidad última”

El proyecto de Husserl es sin lugar a dudas un proyecto racionalista *radicalmente fundacional*, asociado a la idea de una *prima philosophia* que, como fenomenología trascendental, pretende fundarse en *evidencias* últimas y

² *Hua VI* (Husserl, Edmund, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Buenos Aires: Prometeo Libros, 2008, traducción de Julia V. Iribarne; en adelante, *Crisis*), § 9 *passim*.

³ Cf. Levinas, Emmanuel, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye: Martinus Nijhoff, 1974.

absolutas.⁴ Husserl sin embargo se defiende de los que lo acusan de racionalista ilustrado imbuido de un cientificismo utópico. En efecto, él mismo caracteriza al cientificismo como una “aberración y enajenación del racionalismo” al haber sucumbido bajo el “naturalismo” y el objetivismo”.⁵

¿Cómo entender, entonces, que él exija una “filosofía como ciencia rigurosa”? Se trata pues de entender que, por ese concepto, Husserl no tiene en mente el paradigma de alguna disciplina formal o exacta sino la capacidad de la filosofía de plantear un “conocimiento o esfera de conocimiento primero en sí”, “*absolutamente justificado*”,⁶ que sirva de fundamento al “conocimiento universal” de lo que es, o al universo entero de lo cognoscible. Y Husserl piensa que la filosofía sí tiene acceso a dichos conocimientos “primeros en sí”, pues no son sino aquellos en los que el objeto logra ser “captado él mismo plena y totalmente”, a saber, en los que “la mención judicativa” está “absolutamente plenificada hasta la saciedad”, cosa que sólo es “pensable en la forma de un ver reflexivo”, capaz de “justificarse ante sí mismo”,⁷ como en las “percepciones fenomenológicas”. Ahora bien, como incluso estas últimas están rodeadas por horizontes abiertos pasados y futuros de recuerdos y expectativas, Husserl admite en sus *Conferencias de Londres* de 1922 que su “viaje hacia la tierra prometida de la filosofía” parece haber llegado a “un final prematuro”, y que su “barca ha encallado”.⁸

⁴ Volveré a continuación sobre algunos temas rozados en el capítulo III, *supra*.

⁵ *Hua VI*, Anexo III, pp. 314-348 (Husserl, Edmund, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Barcelona: Editorial Crítica, 1991, traducción de Jacobo Muñoz y Salvador Mas, pp. 323-358; en adelante, *Crisis-Anexos*).

⁶ *Cf. Hua XXXV*, p. 315. Las lecciones sobre “Introducción a la filosofía” de 1922/1923 que se hallan en este volumen de la *Husserliana* contienen los pasajes que componen las “Conferencias de Londres”. Las conferencias, en su composición original, son asequibles en Goosens, Berndt (ed.), “Londoner Vorlesungen, 1922”, en: *Husserl Studies*, vol. 16, no. 3, 1999-2000, pp. 183-254. En adelante, citaré las conferencias a partir del texto de *Hua XXXV*; en cambio me referiré a la introducción de Goosens en *Husserl Studies*, con la sigla *LV*.

⁷ *Ibid.*, p. 317.

⁸ *Ibid.*, p. 324.

Su solución frente a este *impasse* es precisamente su doctrina de la *eidética*, puesto que a cada “experiencia pasajera”, así como a cada evento individual y fáctico le corresponde una “posibilidad”, una “generalidad”, o un “tipo ideal”. Por esa vía el *impasse* parece, pues, encontrar solución: “Nuestro resultado final es que una fenomenología eidética como la primera de todas las filosofías es una meta posible y necesaria, que ella es la primera ciencia absolutamente justificada en el sentido del principio guía de la evidencia adecuada”.⁹

Posteriormente, en su curso de 1922/23 de “Introducción a la filosofía”, Husserl disocia el concepto de evidencia “*adecuada*” –más orientado a una justificación puramente teórica– del de evidencia “*apodíctica*” en cuanto nuevo principio “ético-cognoscitivo”.¹⁰ La evidencia *apodíctica* es pues la que deberá caracterizar a los últimos fundamentos de la fenomenología en tanto filosofía primera. Como es bien conocido, la exigencia de apodicticidad fue descubierta en los tiempos modernos por Descartes, sin embargo este descubrimiento fue malinterpretado por el propio Descartes y –a pesar de su carácter fructífero en el desarrollo de las diferentes ciencias racionales– fracasó. Husserl por ello afirma: “A primera vista no está claro (...) qué debe significar, en verdad, para nuestro ser como filósofos esa decisiva apodicticidad”; sin embargo luego de un “radical pensar que penetre el sentido auténtico e imperecedero de la apodicticidad” se da “el descubrimiento del contraste radical de lo que corrientemente se llama conocimiento apodíctico, respecto de lo predelineado en la comprensión trascendental acerca de la base originaria y el método originario de toda filosofía”. Así, “Con la nueva tarea y con su fundamento universal apodíctico, se muestra la posibilidad *práctica* de una nueva filosofía: a través de su ejecución”.¹¹

⁹ *Ibid.*, p. 329.

¹⁰ Ullrich Melle sostiene que esta disociación se da “por primera vez” en las lecciones de 1922/23 (cf. *Hua XXXV*, pp. 130, 410), pero, como ya señalamos *supra* en el capítulo III (nota 60), me parece que Husserl ya empieza a problematizar la adecuación fenomenológica en sus lecciones de 1910/11 sobre los “Grundprobleme der Phänomenologie”. Cf. *Hua XIII*, pp. 160-169 *passim* (Husserl, Edmund, *Problemas fundamentales de la fenomenología*, edición y traducción de César Moreno y Javier San Martín, Madrid: Alianza Editorial, 1994, pp. 96-104 *passim*; en adelante PFF).

¹¹ *Hua VI*, pp. 16, 274-275 y 16-17 (*Crisis*, pp. 61, 306-308, 61-62).

Pues bien, Husserl asociará la apodicticidad al “principio moral supremo” de la responsabilidad. Esto se manifiesta desde sus conferencias de 1917 sobre “El ideal de la humanidad de Fichte”¹² y en sus frecuentes referencias desde ese período tanto a la “forma filosófica de la vida” de Platón como al “giro subjetivo” cartesiano, que –aun si en su opinión carece del “lado específicamente ético del *ethos* filosófico”– piensa que puede ser calificado como “ético-cognoscitivo”.¹³

Por ende, desde entonces Husserl se refiere frecuentemente a la fenomenología como una “filosofía de la fundación última” o “autorresponsabilidad radical”. Pero la *conditio sine qua non* de esta correlación “ético-cognoscitiva” entre “último fundamento” y “autorresponsabilidad”, es el replanteamiento husserliano de la noción *unitaria* de *razón*, noción no escindida en un lado “ético” y otro “cognoscitivo”.

Ahora bien, aquí no pretendo examinar las doctrinas éticas de Husserl por las que ha habido recientemente un interés creciente;¹⁴ tampoco pretendo meramente señalar un cierto *pathos* ético en su fenomenología más epistemológicamente orientada –como señala Eugen Fink refiriéndose al *pathos de la fenomenología* como “la tormenta universal de la *pasión del pensar*”–. Orientación frecuentemente malentendida por sus contemporáneos y sucesores, a pesar de que “en este *pathos* las experiencias fundamentales, de las que está tan orgullosa la filosofía irracionalista, no están en absoluto ausentes”.¹⁵ En efecto, el propio Guillermo Hoyos Vásquez opina que Husserl “(...) es hijo inconfundible de la Ilustración y del Idealismo alemán”.¹⁶ A pesar de

¹² *Hua XXV*, pp. 267-292.

¹³ *Hua XXXV*, pp. 314 *passim*.

¹⁴ Cf. *Hua XXVIII*; “Fünf Aufsätze über Erneuerung” en: *Hua XXVII*, pp. 3-94 (Husserl, Edmund, *Renovación del hombre y de la cultura, cinco ensayos*, Madrid/Iztapalapa, México: Anthropos/Universidad Autónoma Metropolitana, 2002, traducción de Agustín Serrano de Haro; en adelante, *Renovación*); y *Hua XXXVII*.

¹⁵ Fink, Eugen, *Studien zur Phänomenologie 1930-1939*, La Haya: Nijhoff, 1996, pp. 162-163.

¹⁶ Hoyos, Guillermo, “Introducción”, a Husserl, Edmund, *Renovación del hombre y de la cultura, cinco ensayos*, *op. cit.*, p. xxv; en adelante, “Introducción”.

ello, Hoyos subraya el motivo ético en la fenomenología de Husserl más allá de sus lecciones estrictamente éticas luego de la Primera Guerra Mundial hasta la *Crisis*, caracterizando la dimensión trascendental de la intencionalidad “como teleología y responsabilidad”.¹⁷ El mismo Jürgen Habermas está impresionado por el texto de Husserl “Meditación sobre la idea de una vida individual y comunal en absoluta autorresponsabilidad”,¹⁸ y sostiene que “Husserl concluye de la situación de que la vida intencional se relaciona universalmente con la verdad, la exigencia notable de una autorresponsabilidad absoluta de la humanidad socializada”.¹⁹

En este contexto quiero más bien justificar la recuperación husserliana *sui generis* del “ideal racional ilustrado” y el retorno al sujeto en su idea de filosofía primera. Se trata en efecto de una “recuperación *sui generis*”, pues la idea de autorresponsabilidad como último fundamento apodíctico de la filosofía está asociada a un concepto holístico de razón enraizada en el elemento encarnado, intersubjetivo, relativo, temporal e infinito de la historia.

2. La filosofía como ciencia rigurosa y el sujeto como fundamento último

¿Qué quiere decir Husserl cuando identifica la *filosofía primera* con una *teoría universal de la ciencia* o una *teoría total de la razón* llamada a renovar nuestros esquemas científicos conceptuales?²⁰ A primera vista, parece clara aquí la impronta moderna racionalista y cartesiana. En efecto, Husserl afirma que la “filosofía, como una idea, significa ciencia universal, y ‘rigurosa’ en un

¹⁷ Cf. Hoyos, Guillermo, *Intentionalität als Verantwortung, Geschichtsteleologie und Teleologie der Intentionalität bei Husserl*, La Haya: Nijhoff, 1975, y su “Introducción”, *op. cit.*, p. xi.

¹⁸ Texto publicado en: *Hua VIII*, pp. 193-202.

¹⁹ Habermas, Jürgen, *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984, p. 44; citado por Hoyos, “Introducción”, p. xxiv.

²⁰ *Hua VIII*, p. 26; y *Hua VII*, p. 7 (Husserl, Edmund, *Filosofía primera* [1923-24], Bogotá: Editorial Norma, 1998, p. 18; traducción de Rosa Helena Santos de Ilhau).

sentido radical (...) <una> ciencia levantada sobre un fundamento último”.²¹ En tanto *teoría universal de la ciencia*, se supone que la filosofía provee *unidad* y fundamentos últimos a todas las ciencias y disciplinas concebibles, así como auto-justificaciones reflexivas e intelectivas. Pues en relación a las diferentes ciencias, Husserl opina que “hay la necesidad de una ciencia de fuentes originales, una filosofía *primera* (...)”. Precisamente debido a su origen último común, las ciencias “deben presentarse como ramas de una única filosofía”.²² “En suma, (...) los problemas teleológicos metafísicos, los éticos, los de la filosofía de la historia, no menos que, obviamente, los problemas de la razón judicativa”, yacen dentro de sus límites, “y todos (...) como problemas de la espiritualidad trascendental”.²³ Husserl sostiene que esto es algo que ninguna ciencia positiva que permanece en la ingenuidad es capaz de hacer.

Pero él también se inspira en fuentes antiguas. Dice: “Con esta concepción restauro la más primitiva idea de la filosofía, que, desde su primera formulación firme por Platón, es la base de nuestra filosofía y ciencia europeas”.²⁴ Descartes, opina Husserl, recuperó parcialmente esta idea con su componente ético añadiendo el elemento de una “radical auto-meditación” que descubre “la nueva tierra prometida”²⁵ de una ciencia que parte de la “fundamentación última, o, lo que es igual, de la *autorresponsabilidad última*, en la cual, pues, no funciona como incuestionada base de conocimiento nada predicativa o pre-predicativamente comprensible de suyo”.²⁶

²¹ *Hua V*, p. 139 (Husserl, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2013, traducción de Antonio Zirión Quijano, p. 466; en adelante, *Ideas I*).

²² *Hua VIII*, p. 4.

²³ *Hua IX*, p. 299 (Husserl, Edmund, *El artículo de la Encyclopaedia Britannica*, México D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, 1990, traducción de Antonio Zirión Q., pp. 79-80; en adelante, *AEB*).

²⁴ *Hua V*, p. 139 (*Ideas I*, p. 466).

²⁵ *Ibid.*, p. 161 (*ibid.*, p. 489).

²⁶ *Ibid.*, p. 139 (*ibid.*, p. 466). Son mis cursivas.

¿Por qué *autorresponsabilidad*? Porque para ser un filósofo auténtico se debe estar dispuesto una vez en la vida a responder con una decisión vital radical a una vocación absoluta de orientarse uno mismo hacia esta meta suprema de comprender y justificar el sentido y legitimidad de cada acto de conocimiento, de cada opción y de cada decisión que se pueda tomar.²⁷ Los valores que la filosofía persigue son *incondicionalmente anhelados*, totalmente ajenos a las metas vitales ordinarias de riqueza, honor, poder, fama o notoriedad;²⁸ más bien consisten en “asumir el riesgo de comprometer la propia vida –el riesgo consistente en la búsqueda de la verdad y la ciencia en el radicalismo de una fundamentación última” que sólo puede satisfacer “el puro amor por el conocimiento”.²⁹

Así, la filosofía como una ciencia rigurosa, universal “que parte de una fundamentación última” debe ser restaurada y radicalmente repensada³⁰ motivando al *filósofo principiante* a interrogar retrospectivamente las fértiles profundidades de la experiencia “presupuesta(s) en toda teorización (...) como el sitio primitivo de toda dación de sentido y validación de ser”,³¹ profundidades de la experiencia también últimamente *responsables* de la filosofía primera en tanto tal, que ha de entenderse como “(...) una filosofía que con radical científicidad sabe lo que su sentido peculiar, el de estar fundada en una responsabilidad última de sí misma, requiere, y qué terreno, y qué método”.³² El “radicalismo auténtico” de la filosofía, pues, “significa autorresponsabilidad última originada en una última reflexión y aclaración de sí mismo”.³³

Por ello, dice Husserl, la idea de la filosofía sólo es “realizable en el estilo de vigencias relativas, temporales, y en un proceso histórico infinito –pero que,

²⁷ *Hua VIII*, pp. 11-12, *passim*; *Hua XXVII*, p. 28 (*Renovación*, pp. 28-29).

²⁸ *Ibid.*, p. 27 (*ibid.*, p. 28); *Hua VIII*, p. 12.

²⁹ *Hua VIII*, p. 22.

³⁰ *Hua V*, p. 139 (*Ideas I*, p. 466).

³¹ *Loc. cit.* (*loc. cit.*).

³² *Ibid.*, p. 148 (*ibid.*, p. 475).

³³ *Hua VII*, pp. 159-160 (*FP*, p. 277).

así, es de hecho realizable”.³⁴ En consecuencia, su “senda es (...) infinita” y debe en conformidad “renunciar al ideal de un sistema filosófico”,³⁵ de modo tal que, “en todo, está en camino hacia una racionalidad más alta” que, descubriendo “siempre de nuevo su relatividad insuficiente”, finalmente descubre “que (...) es una idea que se halla en el infinito y en el *factum* de estar necesariamente (sólo) en camino”.³⁶

3. La triple naturaleza de la razón y la responsabilidad

A Husserl se le atribuye un supuesto “racionalismo intelectualista” no sólo por la “claridad y luminosidad” que él exige de las adquisiciones cognoscitivas de la filosofía, sino también por su argumento de que el *conocimiento* –“en la actitud del juicio y sus formas lógicas”– es lo que en última instancia “*garantiza* la autenticidad del valor y la virtud de la meta alcanzada”.³⁷ En consecuencia, aún si algunas veces se concede que para Husserl el fundamento último de la filosofía es la “responsabilidad última”, el conocimiento racional todavía detenta “una responsabilidad más alta, como responsabilidad cognoscitiva”.³⁸

Empero, el concepto husserliano de razón que sustenta su “idea de la filosofía” es más complejo de lo que parece a primera vista, y la correlación entre subjetividad y objetividad es mucho más vasta que el mero dominio cognoscitivo, abarcando el campo entero de la vida productiva de sentido –en los dominios sociales, científicos y prácticos.³⁹

³⁴ *Hua V*, p. 139 (*Ideas I*, p. 466).

³⁵ *Hua IX*, p. 301 (*AEB*, p. 82).

³⁶ *Hua VI*, p. 274 (*Crisis*, p. 306); *Hua VIII*, p. 196.

³⁷ *Hua VIII*, p. 25.

³⁸ *Loc. cit.*

³⁹ *Ibid.*, pp. 23, 26.

El concepto complejo de razón que propone Husserl “no permite una diferenciación en ‘teórica,’ ‘práctica,’ ‘estética,’ u otra”.⁴⁰ Sus diferentes esferas y especies, esencialmente *entrelazadas*, pertenecen a la “unidad de la razón”.⁴¹ En concordancia, la idea apodíctica de la filosofía, abarca toda suerte de producciones subjetivas autorresponsables que se esfuerzan por alcanzar la verdad absoluta.⁴² Esto explica la interrelación de la lógica formal, la axiología y la teoría práctica con sus respectivas verdades teóricas, valorativas y prácticas.⁴³ De ese modo, “(t)odo conocer científico es, por ejemplo, un ‘hacer,’ una ‘conducta,’ y la vida del científico en su dedicación profesional a la verdad es una ‘conducta ético-cognoscitiva’ –si es que es una conducta racional o legítima en sentido pleno”.⁴⁴ Por ende, aún en aquellos casos de conocimiento *científico* en los cuales la razón está enteramente orientada hacia fines cognoscitivos, están inseparablemente unidas experiencias emocionales y volitivas:

Con esto emerge claramente la universalidad mediante la cual el dominio del conocimiento incluye toda suerte de actividades *originadas* en una subjetividad sintiente y volitiva; por cierto, también <aquí emerge> un involucramiento correlativo similar, mediante el cual la disposición valorativa (*wertende Gemüt*) y la voluntad que se esfuerza y actúa *alcanzan a la subjetividad total* y a todas sus funciones intencionales.⁴⁵

Esta es la razón por la que Husserl sostiene que la justificación suprema, o la responsabilidad más elevada, corresponde “en última instancia a las

⁴⁰ *Hua XXVII*, p. 9 (*Renovación*, pp. 7-8); *Hua VI*, p. 275 (*Crisis*, p. 308); Cf. también *Hua III/1* (*Ideas I*), § 139.

⁴¹ *Hua VIII*, p. 5.

⁴² Cf. *Ibid.*, pp. 196-197.

⁴³ *Hua III/1*, pp. 323-324 (*Ideas I*, p. 425).

⁴⁴ *Hua XXVII*, p. 40 (*Renovación*, p. 42).

⁴⁵ *Hua VIII*, pp. 193-194; cf. también pp. 23-25. Son mis cursivas.

funciones constitutivas volitivas y emocionales”.⁴⁶ No obstante, aunque “la razón cognoscitiva es función de la razón práctica”, y “el intelecto sirviente de la voluntad”, la voluntad está orientada primariamente hacia las configuraciones cognoscitivas que “le indican las metas correctas y los caminos”. De modo tal que “la voluntad del conocimiento está presupuesta en toda otra voluntad” si es que ha de poseer la forma del valor más elevado, en opinión de Husserl.⁴⁷ Con todo, él aprecia tanto a “Platón, el socrático”, para quien la filosofía no es “meramente una ciencia”, y la dignidad de la razón teórica es “sólo hacer posible a la razón práctica”.⁴⁸

Pero lo novedoso de esta concepción no se limita a subrayar el entretimiento de las esferas de la razón, sino que la esfera del *juicio* y lo *racional stricto sensu* se erigen sobre un *trasfondo* irracional en el cual hallan sus raíces y de dónde emergen.⁴⁹ Así, la cognición no sólo está esencialmente interpenetrada por otro tipo de funciones egológicas “racionales” –tales como la valoración y la volición–, sino que cada una de ellas consta de sus respectivos trasfondos y fuentes irracionales tales como amar y odiar, sentirse atraído a repellido, desear, ansiar, anhelar, etc. “Por otro lado –añade Husserl– todas esas funciones egológicas no yacen una al lado de la otra, sino que se interpenetran mutuamente”.⁵⁰

Por ello, aún cuando para Husserl “los filósofos están llamados a ser los representantes del espíritu de la razón”,⁵¹ la *razón* no ha de ser asociada con verdades “en sí mismas”, “definitivas” y “universales”. Más bien ha de ser atribuida a los seres humanos como su cualidad propiamente *específica e innata* por la cual sus vidas personales, habituales y temporales –entendidas en un sentido individual y comunal– están sujetas a un desarrollo teleológico, en ni-

⁴⁶ *Ibid.*, pp. 25 y 194. Son mis cursivas.

⁴⁷ *Cf. Ibid.*, p. 201.

⁴⁸ *Hua XXXV*, p. 314.

⁴⁹ *Hua VIII*, pp. 23, 193.

⁵⁰ *Ibid.*, pp. 23-24.

⁵¹ *Hua XXVII*, p. 54 (*Renovación*, p. 59).

veles de creciente toma de conciencia y autorresponsabilidad.⁵² El *τέλος* de este proceso es la más perfecta realización de la razón innata que habilita a los individuos y las comunidades a configurar sus propias vidas en autonomía y autorresponsabilidad universales. Ésta es la fuerza impulsiva vital que se dirige hacia el estadio más elevado de una humanidad que comprende “que ella es racional” precisamente “en el querer-ser-racional”.⁵³ Así, si el “fundamento último” de la filosofía como “autorresponsabilidad última” es apodíctico, es porque según Husserl la filosofía coincide con “la más profunda y universal comprensión de sí mismo, del ego filosofante, como portador de la razón absoluta que viene a sí misma”.⁵⁴

4. La dimensión ética del método fenomenológico

La realización de la idea de la filosofía como una ciencia rigurosa fundada en una “autorresponsabilidad última”, exige una base y un método específicos. Este método es básicamente el sistemático “preguntar retrospectivo por los últimos presupuestos concebibles del conocimiento”.⁵⁵ Por ende, el filósofo toma la *decisión* necesaria y responsable de abandonar la ingenuidad por la cual su ser se “pierde” “en el mundo”.⁵⁶

El quiebre o colapso de la “actitud natural” caracteriza pues el “radicalismo” de la *reducción* fenomenológica que debe emprenderse *una vez en la vida*, una *reflexión* que es equivalente a una conversión religiosa o existencial:

Tal vez se va a mostrar que la actitud total fenomenológica y la *epojé* pertinente está esencialmente llamada a obrar, en primer lugar, una transformación

⁵² *Hua VI*, p. 272 (*Crisis*, p. 305).

⁵³ *Ibid.*, p. 275 (*ibid.*, p. 308).

⁵⁴ *Loc. cit.* (*loc. cit.*).

⁵⁵ *Hua V*, p. 139 (*Ideas I*, p. 466).

⁵⁶ *Hua VIII*, pp. 18, 21.

personal que tendría que ser comparada con una conversión religiosa, la que (...) entraña en sí el significado de la más grande transformación existencial que se ha propuesto al ser humano como ser humano.⁵⁷

Husserl la denomina “reducción trascendental” pues debe distinguirse de la mera reflexión psicológica que conduce hasta el “ego mundano” con sus funciones egológicas.⁵⁸ Ahora bien, una meditación radical que apunta “a conocer lo que hacemos” debe estar precedida por un “poner entre paréntesis” la actitud natural y su orientación mundana (sometiéndolas a una *ἐποχή* radical). Este paso es necesario, pues la actitud natural tiende a aproximar toda relación intencional (sea cognoscitiva o valorativa) como dándose entre dos “entidades”, ocasionando que permanezca velada la dimensión trascendental, que Husserl denomina la de las “madres del ser”.⁵⁹

La revocación metódica, primer paso del método, nos invita a experimentar la dimensión verdaderamente *crítica* de la filosofía.⁶⁰ Sólo así es posible comprender la necesidad permanente que tiene todo filósofo de considerarse un “principiante genuino”.⁶¹ Se origina en una vocación absoluta y un llamado absoluto a los cuales responde la voluntad con un compromiso riesgoso y paulatino en un progreso sistemático y abierto hacia la “tierra prometida” de una claridad perfecta, libre de escepticismo.⁶² Este fue el “descubrimiento de Descartes”, quien creyó estar en posesión del “verdadero método de una filosofía apodícticamente fundada”, según Husserl,⁶³ aunque, a diferencia de Sócrates y Platón, en Descartes estaría ausente el componente propiamente ético de esta decisión “ético-cognoscitiva” según la cual el ser humano “despierta

⁵⁷ *Hua VI*, p. 140 (*Crisis*, p. 179).

⁵⁸ *Hua IX*, p. 293 (*AEB*, p. 74).

⁵⁹ *Hua VI*, p. 156 (*Crisis*, p. 195).

⁶⁰ *Hua III/1 (Ideas I)*, § 62.

⁶¹ *Hua V*, p. 161 (*ibid.*, p. 488).

⁶² *Hua VIII*, p. 7, 197.

⁶³ *Hua VI*, pp. 274-275 (*Crisis*, pp. 307-308).

éticamente” y deviene un “ser humano verdadero, un ser humano ético”.⁶⁴ Otro elemento esencial al método en opinión de Husserl, pero ausente en Descartes, fue el carácter “relativo y temporal” de toda validez adquirida, por ende su carácter de “proceso histórico infinito”.⁶⁵

Un aspecto adicional del método, más allá de su dimensión crítica, es su sometimiento a lo puramente *intuido* susceptible de fijarse en *descripciones* puras.⁶⁶ La filosofía no se satisface con meros enunciados simbólicos y verbales, sino que se esfuerza por plenificarlos orientándose hacia las “fuentes últimas y originarias de la más perfecta intuición”.⁶⁷ En eso consiste el “principio de todos los principios”.⁶⁸ La *intuición* –desde la más humilde y más limitada tal como la percepción, hasta sus modalidades categoriales o formales más sofisticadas– es “fuente legitimadora de la cognición” porque coloca, por decir, a las objetividades ante los ojos físicos o mentales. Sin embargo, es *perfectible*: “(...) todo lo que se nos ofrece originariamente (...) en la ‘intuición’, hay que aceptarlo simplemente como lo que se da, pero también sólo en los límites en que en ella se da”.⁶⁹ Las intuiciones eidéticas efectuadas luego de la reducción trascendental y sus descripciones correlativas apuntan a fijar de modo intelectual las estructuras y funciones típicas de la vida intencional del sujeto, a saber, el “*a priori* universal de la correlación”⁷⁰ entre la vida del sujeto y el mundo. Así estas mismas intuiciones se esfuerzan intencionalmente por ser progresivamente más claras y distintas, a saber, por ser dadas adecuadamente o por lo menos con necesidad apodíctica en el sentido de ser “absolutamente

⁶⁴ *Hua XXXV*, pp. 58-59, 315.

⁶⁵ *Hua V*, p. 139 (*Ideas I*, p. 466).

⁶⁶ *Hua XXXV*, p. 318.

⁶⁷ *Hua XXVII*, pp. 20 (*Renovación*, p. 20).

⁶⁸ *Hua III/1*, p. 51 (*Ideas I*, p. 129).

⁶⁹ *Loc. cit.* (*loc. cit.*).

⁷⁰ *Hua VI (Crisis)*, § 46.

justificadas” luego de un examen escrupuloso, de acuerdo a “leyes de esencia” o “leyes *aprióricas*”.⁷¹

Ahora bien, aún cuando en la *actitud natural* el llamado socrático a “conocerse a sí mismo” (γνώθι σεαυτόν) también posibilita “puntos de vista” justificados teóricos y prácticos que aseguran una vida responsable y ética, sólo con el método fenomenológico el sujeto descubre su propia vida trascendental como constitutiva de todo sentido y validez en última instancia. La metáfora husserliana de la oposición entre una “vida superficial ‘patente’” y una “vida profunda ‘latente’”⁷² ilustra la oposición entre las actitudes natural y trascendental. Sólo con la reducción fenomenológica es posible “nacer” al difícil ideal ético de la responsabilidad absoluta.

5. “Nunca encontrarás los límites del alma, tan profundo es su fondo”

La meta de este “preguntar retrospectivo” o reducción es por cierto la “(...) ‘subjetividad trascendental’ (llamada así con la vieja expresión, pero con un nuevo sentido) –dice Husserl– como el sitio primitivo de toda dación de sentido y validación de ser”⁷³ –por ende, como su última fuente *autorresponsable*. Basada en un tipo radical de “apercepción metódica”, auto-reflexión y auto-comprensión –a saber, la de la experiencia trascendental– la filosofía primera es pues “una ciencia de la subjetividad trascendental”,⁷⁴ del “campo ilimitado del ser trascendental”,⁷⁵ o de la “tierra prometida” de las “madres del conocimiento”:⁷⁶

⁷¹ *Hua XXVII*, p. 17 (*Renovación*, pp. 16-17).

⁷² *Hua VI*, p. 122 (*Crisis*, p. 161).

⁷³ *Hua V*, p. 139 (*Ideas I*, p. 466).

⁷⁴ *Hua VIII*, pp. 4, 7.

⁷⁵ *Hua IX*, p. 294 (*AEB*, p. 75).

⁷⁶ Expresión que Husserl extrae del *Fausto* de Goethe, Parte II, línea 6216 (Cf. *Hua VI*, p. 156 [*Crisis*, p. 195]).

En todo caso, quien durante decenios no especula sobre una nueva Atlántida, sino que realmente se ha echado a andar por las incultas tierras sin caminos de un nuevo continente y ha hecho los primeros esfuerzos para cultivarlas, no se dejará extraviar por negativa alguna de los geógrafos que juzgan de las noticias por sus propios hábitos de experiencia y de pensamiento –pero que también se dispensan el esfuerzo de emprender un viaje a las nuevas tierras.⁷⁷

La reducción trascendental pone al descubierto las estructuras y funciones universales de la subjetividad trascendental, a saber, la *intencionalidad* y la *temporalidad*.⁷⁸ La primera consiste en la correlación significativa inmensamente variada y compleja entre la vida del sujeto y sus correlatos objetivos mundanos (ideales o reales, valores, normas, etc.); mientras que la segunda es el flujo incesante que caracteriza *a cada* experiencia vivida en particular, así como a la vida *total* del sujeto, en una continuidad sintética según la cual no sólo hay una *sucesión* de momentos temporales sino un incesante fluir de duraciones en un *continuum* de *continua*.⁷⁹ Ambas estructuras dan cuenta del carácter “horizántico” de la subjetividad.⁸⁰

Asimismo, las vivencias intencionales de la subjetividad trascendental –con sus “funciones” constitutivas– se descubren como pertenecientes a sujetos *concretos*, individuales, psicofísicos, encarnados, que serían impensables sin sus cuerpos orgánicos y en contacto con el mundo físico circundante en el que interactúan con otros seres humanos y animales.⁸¹ Se les experimenta,

⁷⁷ *Hua V*, pp. 154-155 (*Ideas I*, p. 482).

⁷⁸ Cf. *Hua III/1* (*ibid.*), §§ 76-86.

⁷⁹ *Hua X* (Husserl, Edmund, *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, Madrid: Trotta, 2002, traducido por Agustín Serrano de Haro; en adelante, *LT*), § 10.

⁸⁰ *Hua I* (Husserl, Edmund, *Meditaciones cartesianas*, Madrid: Editorial Tecnos, 1986, traducción de Mario Presas; en adelante, *MC*), § 19, *passim*.

⁸¹ *Hua IV* (Husserl, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica, Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, México D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, 1997, traducción de Antonio Zirió Q.; en adelante, *Ideas II*), §§ 19-47.

pues, como pertenecientes a un *ego* que *vive a través de ellas*.⁸² Son las experiencias *del ego*, tanto aquéllas *activas* en las cuales él impera –aquellas que caracterizan a la “razón en general” y caen bajo el título de “*ego cogito*” tomando partido responsable desde un punto de vista teórico o práctico,⁸³ como las *pasivas* en las que él receptivamente vive como *afectado* a través de ellas.⁸⁴ Pertenecen a cada *ego* –en el sueño y en la vigilia, en la continuidad de su vida temporal desde el nacimiento hasta la muerte. Están asimismo relacionadas a un “mundo circundante” y, por ende, también a las experiencias de otros *egos*.⁸⁵ Ahora bien, las experiencias constitutivas de sentido de cada *ego* son desveladas no como solipsistas, sino como poseyendo una vida compartida, a saber, como entrelazadas *inter-intencional* o intersubjetivamente,⁸⁶ tanto sincrónicamente en el presente como diacrónica e históricamente a través de las generaciones. Así se constituyen los lenguajes y la idea de un mundo intersubjetivo circundante, compuesto de personalidades de orden superior. La inter-intencionalidad clarifica la constitución histórica de comunidades culturalmente relativas, así como también la idea de un mundo común y –en añadidura– la de la humanidad en general.⁸⁷ En otro nivel, también echa luz sobre las experiencias cognoscitivas superiores según las cuales comunidades científicas e históricas constituyen racionalmente los así llamados mundos *objetivos* en un sentido más fuerte.⁸⁸

⁸² *Hua III/1 (Ideas I)*, § 80; *Hua IV (Ideas II)*, §§ 59-61; *Hua I (MC)*, §§ 30-32, *passim*.

⁸³ Cf. *Hua XXXV*, pp. 92, 270, *passim*.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 92.

⁸⁵ *Hua I (MC)*, §§ 33, 55-56, 58; *Hua IV (Ideas II)*, §§ 50-51; *passim*.

⁸⁶ *Hua VI*, p. 270 (*Crisis*, p. 303).

⁸⁷ Cf. *Hua XXIX*, Textos Nr. 1, 4, 5, 21, *passim*.

⁸⁸ Cf. *Hua VI*, pp. 364-386 (Husserl, Edmund, “El origen de la geometría” [1936], en: *Estudios de filosofía* 4, Lima: Instituto Riva-Agüero, 2000; traducción de Jorge Arce y Rosemary Rizo-Patrón, pp. 33-54; en adelante, *OG*. Citaré esta traducción, corregida a su vez por Antonio Ziri6n Quijano, consignando sólo la paginaci6n original, incluida en el margen de la edici6n castellana); cf. tambi6n *Hua XXIX*, Text Nr. 6; *Hua I (MC)*, §§ 56-58; *passim*.

Ya desde 1913 Husserl sostiene que, si bien la interrogación fenomenológica revela la “fuente absoluta” de todo concebible sentido y validez de ser –y este es el sentido de “La idea de una fenomenología estática: la estructura universal de la validez mundana, el descubrimiento de la estructura de validación en relación a la estructura ontológica, como aquella del mundo válido mismo”–,⁸⁹ dicha “fuente absoluta” “no es en verdad lo último”, sino que a su vez “es algo que se constituye a sí mismo en cierto sentido profundo y de todo punto peculiar y que tiene su fuente primordial en un absoluto último y verdadero”.⁹⁰ Por ello, el proceder “estático” de la fenomenología va a requerir evolucionar hacia una interrogación retrospectiva “genética” que pueda dar cuenta de la dimensión pre-egológica de procesos vitales pasivos y asociativos, y pueda reconstruir y describir el proceso teleológico que conduce desde esta dimensión pasiva, pre-egológica, pre-objetivante y asociativa hacia la plenitud de la vida racional activa y consciente. En contraste con la fenomenología estática, y la cuestión de la “fundación de validez”, la fenomenología genética investiga “la génesis en la mónada, en conformidad con el modo en el cual dichos fenómenos emergen”.⁹¹

En consecuencia, la fenomenología genética concierne un tipo diferente de fundamentación: la fundación genética (*Genesisfundierung*). Más tarde, una interrogación “generativa” abordará los mismos procesos genéticos pre-reflexivos en el contexto temporal de las generaciones históricas y la humanidad.

De resultas, la *filosofía primera* husserliana amplía su espectro y halla sus límites al remplazar el método “estático” por uno “genético” y teleológico. Con la orientación genética, los datos estructurales y evidencias eidéticas puestas al descubierto por la “fenomenología estática” se abordan desde el punto de vista de su “historia temporal”. El campo fundamental de la *filosofía primera* se vuelve entonces ilimitado. Citando de Heráclito, Husserl confiesa que:

⁸⁹ Cf. *Hua XV*, p. 615.

⁹⁰ *Hua III/1*, p. 182 (*Ideas I*, p. 271).

⁹¹ Cf. *Hua XIV*, p. 40.

“Nunca encontrarás los límites del alma, por muchos caminos que andes; tan profundo es su fondo”.⁹²

En consecuencia, aparecen dos sentidos de la palabra “fundamento”, lo que complica el panorama. Su *primer* significado concierne la *evidencia*,⁹³ a saber, la *validación* de los sentidos constituidos por medio de *otras experiencias constitutivas* de carácter *intuitivo*: “Esta remisión, dice Husserl, es la de una fundación de validez (*Geltungsfundierung*)”.⁹⁴ El *segundo* significado, a saber, el de “fundación genética” (*Genesisfundierung*), conduce a un nivel más profundo de la experiencia. Su ejecución sólo puede darse a través de una “de-construcción” (*Abbau*) de la vida trascendental del *ego* y de sus experiencias intencionales en una interrogación retrospectiva radical, y de una “reconstrucción” (*Aufbau*) indirecta de los procesos originales pre-reflexivos en los que tanto el *ego* trascendental como sus vivencias se auto-constituyen originalmente.

Llevada a sus últimos estratos *pasivos*, esta “fundación genética” elude toda descripción y toda “puesta en evidencia”. Pero el término “constitución” (también conocido como: *génesis* o *síntesis*) tiene para Husserl dos sentidos: el primero corresponde a la vida consciente *activa* del *ego*; y el segundo, a su vida *pasiva* pre-objetivante y pre-egológica. La *síntesis* o *génesis activa*, asociada a la “fundación de validez”, caracteriza las *cogitationes* del sujeto, siendo su foco de “radiación” el “proto-yo” como la fuente última de validación y *última responsabilidad* de sus tomas de posición teóricas y prácticas. Estos “actos específicamente personales” en los que el *ego* actúa “libre y activamente desde sí mismo, *desde suyo-centro*”, tienen la

[...] capacidad de ‘frenar’ (...) los presupuestos que pasivamente lo motivan (tendencias, creencias) (...). En tal decisión el sujeto es en sentido genuino

⁹² *Hua VI*, p. 173 (*Crisis*, p. 211).

⁹³ Cf. *Hua I (MC)*, §§ 7-11.

⁹⁴ *Hua VI*, p. 143 (*Crisis*, p. 182).

sujeto de la voluntad; (...) toma *su* decisión desde sí, 'libremente'. Por ende:
 "Vive en lucha por una vida de creciente densidad axiológica."⁹⁵

Pero ella está precedida por la síntesis o constitución *pasiva* que caracteriza la génesis asociativa pre-reflexiva del *ego* trascendental y sus *cogitationes*, sobre el trasfondo del "presente viviente" auto-diferenciante y enigmático. Siguiendo en esto a Kant, Husserl sostiene que tanto el proto-yo *activo* como el "presente viviente" *pasivo* esquivan la reflexión y la objetivación.

En consecuencia, pareciera que la "fundación de validez" que corresponde al *ego* racional y responsable *no es* la *última* instancia de fundación. Se halla precedida por una "fundación genética" por la cual Husserl reconstruye el proceso teleológico que conduce desde el estrato pre-reflexivo de los impulsos y tendencias pasivas, preconscientes –también emotivas y desiderativas–, hacia la conciencia racional y responsable. En consecuencia, se puede afirmar que para él la racionalidad, tanto individual como mancomunada, emerge de un trasfondo irracional y "dóxico". Husserl en efecto caracteriza al "presente estático-fluyente" "como la última fundación absoluta de todas mis validaciones".⁹⁶ Si esto es así, nos encontramos con el resultado sorprendente de que la responsabilidad ético-cognoscitiva está "fundada en última instancia" en la dimensión pre-reflexiva de las pulsiones e instintos pasivos. Cabe pues preguntarse si la "barca fundacional" husserliana, basada en la *evidencia*, no ha encallado.

Por lo pronto cabe observar que, a la luz de lo expuesto, es imposible simplemente afirmar que Husserl es un cartesiano más. Tampoco las evidencias racionales pueden ser según él enteramente "adecuadas" –pues aún las apodícticas contienen elementos abiertos e inadecuados enraizados en el estrato pre-reflexivo de la experiencia. La subjetividad trascendental pertenece además en su concepción a un ser finito, temporal, histórico y perfectible. Finalmente, aunque supuestamente la fenomenología trascendental pretende ser una

⁹⁵ *Hua XXVII*, pp. 24-25 (*Renovación*, pp. 24-25).

⁹⁶ *Hua Mat VIII*, p. 35.

“ciencia *absolutamente* fundada”, lo es sin embargo “en un proceso histórico infinito”,⁹⁷ esto es, ilimitado, interminable.

6. “Hacia una verdadera y auténtica humanidad”

Husserl afirma en el “Epílogo” de *Ideas I* que la responsabilidad es el “fundamento último” de la filosofía. Sin embargo, se ha mostrado que según sus análisis la responsabilidad es derivada y secundaria en relación a una dimensión pre-reflexiva y aún irracional. En añadidura, hay una paradoja involucrada en el elemento ético y racional fundante que se atribuye tanto al proto-*ego* como a la humanidad auténticamente madura, en tanto que ambas surgen de una dimensión pasiva, pre-reflexiva y ciega.⁹⁸

Husserl pretende resolver esta paradoja recuperando la noción leibniziana de un desarrollo teleológico desde el pre-*ego* pasivo hasta el proto-*ego* activo. Los *egos* pre-reflexivos del nivel pasivo *tienden* ciegamente hacia los *egos* reflexivos del nivel activo donde aspiran a auto-constituirse como personas racionales auténticas o “colectividades auténticamente humanas”.⁹⁹ Husserl cree así que la “vida personal” se conquista en un “devenir” individual y mancomunado “a través de una intencionalidad constante de desarrollo. Lo que deviene en esta vida, dice, es la persona misma”, tanto las individuales como las colectivas. Y añade: “La vida humanamente personal transcurre por grados de auto-conciencia y de autorresponsabilidad”.¹⁰⁰

Estrictamente hablando, la vida activa del *ego* con sus *cogitationes* comienza con la percepción –en la que se hallan implicados elementos pasivos– y por ende, antes de que la *razón* esté plenamente desarrollada y referida reflexivamente a sí misma. Así, la razón no aparece inmediata y abruptamente, sino

⁹⁷ *Hua III/1*, p. 139 (*Ideas I*, p. 466).

⁹⁸ *Hua VIII*, p. 199.

⁹⁹ *Hua XXVII*, p. 55 (*Renovación*, p. 60)

¹⁰⁰ *Hua VI*, p. 272 (*Crisis*, p. 305); Cf. también *Hua VIII*, p. 11.

que emerge lentamente desde los instintos e impulsos de la vida pasiva donde yace como “razón innata”. Cuando el *ego* aspira a ser veraz consigo mismo, a permanecer idéntico consigo mismo como un ‘yo’ razonable,¹⁰¹ él asume la tarea heroica de superar sus tendencias pasivas y su inclinación ociosa a seguir la corriente de la “actitud natural” orientada objetivamente, vale decir, asume la tarea de un “combate moral (...) en orden a una humanidad mejor”.¹⁰²

Así, la vida auténticamente *racional* de la humanidad, esto es, *autónoma, responsable y ética*,¹⁰³ es algo a lo que ella *aspira* y por la que se esfuerza como una “exigencia ética absoluta”,¹⁰⁴ es pues el *τέλος* de un proceso abierto de desarrollo,¹⁰⁵ de un combate permanente. Se trata de un “ideal de perfección” que yace en el infinito¹⁰⁶ y no propiamente de un *ἀρχή*, un punto de partida o un “fundamento último” de la filosofía, como se nos planteó en un inicio. Pero aquí, en el discurso fundacional husserliano, nos parece darse un asombroso *círculo* “hermenéutico-teleológico” por el cual el *τέλος*, pre-figurado en el *ἀρχή* como su fuerza innata e impulsora, tiene un poder constitutivo de carácter fundacional. No se trataría a nuestros ojos del “círculo de la demostración” o del “razonamiento circular” propio de los argumentos lógicos viciados –como el Münchhausen que intenta extraerse a sí mismo del agua tirando de su propia coleta–,¹⁰⁷ ni de una teleología especulativo-conceptual compulsiva de corte hegeliano. Pues aquí, la “fuerza impulsora” de la razón innata está en riesgo permanente de perder el camino recto de su realización, de desviarse de su meta vital última, de sí misma, de devenir desleal consigo misma.¹⁰⁸

¹⁰¹ *Loc. cit. (loc. cit.)*.

¹⁰² *Hua VII*, p. 207; *Hua XXVII*, p. 4, *passim* (*Renovación*, p. 2).

¹⁰³ *Ibid.*, p. 10 (*ibid.*, pp. 8-9).

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 4 (*ibid.*, p. 2).

¹⁰⁵ *Hua VIII*, pp. 14, 199.

¹⁰⁶ *Ibid.*, pp. 13-15, 18, 200.

¹⁰⁷ *Cf. Hua XXXV*, p. 340.

¹⁰⁸ *Hua VIII*, p. 12.

La responsabilidad como “fundamento último” de la filosofía es pues el *τέλος* de una fuerza impulsora que opera desde el *ἀρχή*, pero que es esencialmente contingente, finita, falible y propensa a cometer errores, a pecar, a tropezarse al enfrentar el peligro o lo desconocido.¹⁰⁹ Más aún, esta falibilidad ha motivado la “crisis en la cultura occidental” debida a la pérdida de la fe en sí misma por parte de la humanidad, empujándola hacia el naturalismo y el objetivismo.¹¹⁰

Como programa infinito –tanto individual como mancomunado– que apunta a un “ideal de perfección que yace en el infinito”,¹¹¹ esta “idea de la filosofía” no depende de la finitud de filósofos individuales. Yace más bien en una comunidad de filósofos que sostiene la idea absoluta de la unidad universal de la sabiduría, concebida como una correlación de procesos orientados hacia el ideal final de la sabiduría y verdad totales, a saber, de la última justificación.¹¹²

Este tipo de filosofía universal y científica nace, pues, de una “exigencia absoluta” del sujeto; por ende, es una filosofía basada en las fuentes últimas de la autorresponsabilidad que libera a la humanidad de absolutizar tanto el mundo como la tradición;¹¹³ finalmente, es la filosofía de un sujeto cuya praxis teórica es la de llevar a cabo los intereses más elevados y supremos de la humanidad.

¹⁰⁹ *Ibid.*, pp. 201-202; *Hua XXVII*, p. 38, *passim* (*Renovación*, p. 40).

¹¹⁰ *Hua VI (Crisis)*, §§ 1-6; *ibid.* (*OG*), p. 347, *passim*; *Hua XVII*, p. 9 (Husserl, Edmund, *Lógica formal y lógica trascendental*, México D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, 2009, traducción de Luis Villoro, preparación de la segunda edición por Antonio Zirió Q., p. 53; en adelante, *LFT*); *Hua XXV*, pp. 54, 57 (Husserl, Edmund, *Filosofía, ciencia rigurosa*, Madrid: Ediciones Encuentro, 2009, presentación y traducción de Miguel García-Baró, pp. 58, 61; en adelante, *FCR*).

¹¹¹ *Hua IX*, pp. 299, 301 (*AEB*, pp. 79-80, 82); *Hua XXVII*, pp. 37-38 (*Renovación*, p. 39).

¹¹² *Hua VIII*, p. 196.

¹¹³ *Hua VII*, p. 207.

APÉNDICES

APÉNDICE 1

LA VIDA DEL SUJETO EN DEBATE: MITOS POSMODERNOS

Un insólito consenso parece haberse dado entre variadísimas tiendas filosóficas –desde el cientificismo lógico más ortodoxo y su variopinta progenie, en un extremo del espectro filosófico, hasta las airadas declaraciones sobre la crisis del “paradigma del sujeto”, en el otro– respecto del carácter, sino pernicioso, por lo menos trivial e incommunicable, del tema del *sujeto*. Respecto de los primeros nombrados, si algunos –despistados por su epidérmica o nula familiaridad con la historia de la filosofía y el análisis histórico-crítico textual– están a la caza en Husserl de un supuesto fenomenalismo solipsista “a lo Berkeley”, que destruye el mundo exterior e instala un insostenible relativismo escéptico, otros ven en él un universalismo, esencialismo y mentalismo plenamente superados, al haberse supuestamente demostrado la “falsedad” o imposibilidad de los lenguajes privados y las intuiciones eidéticas. Aquí cabe preguntarse si la superficialidad que ha caracterizado secularmente las críticas que vienen de estos sectores¹ no es más bien expresión de ingenuidad, presunción y apresuramiento –además de ignorancia–, y si, dado el carácter abiertamente contradictorio del contenido de algunas de ellas, no

¹ Incluso en sus versiones más epistemológicas y “científicas”, dichas críticas recurren, sin rubor y con largueza, a la caricatura y a la retórica (como se evidenció en el año 1996 en un homenaje que los profesores de filosofía del Departamento de Humanidades de la Pontificia Universidad Católica del Perú ofreció al filósofo argentino-canadiense Mario Bunge). Cf. *infra* el tercer apéndice.

debiera ya haberse sospechado que proceden de lecturas algo más que deficientes de la obra criticada.

Rudolf Bernet, anterior Director de los Archivos Husserl en la Katholieke Universiteit Leuven de Bélgica y profesor de la misma universidad, autor de una vasta obra interpretativa del pensamiento fenomenológico, así como editor y crítico de la obra de Husserl, se interesa más bien, en el conjunto de ensayos críticos que publicó hace casi dos décadas,² por la interpretación de la *comprensión husserliana de la vida del sujeto* suscitada dentro de la corriente fenomenológica. Bernet está animado por la convicción de que algunas de las encendidas críticas a la filosofía de la conciencia y al sujeto egológico esgrimidas desde las progenies continentales de la fenomenología husserliana (fenomenológico-hermenéuticas, narrativo-retóricas, deconstruccionistas o posmodernas), se han llevado a cabo acentuando exclusivamente los rasgos cartesianos de la concepción husserliana de la conciencia a través de simplificaciones a veces abusivas. Su impresión es, pues, que dichas críticas no han agotado los recursos de la fenomenología trascendental tal como fue elaborada por Husserl. “Si bien la fenomenología –sostiene Bernet– no ha permanecido incólume respecto de la crisis de la subjetividad moderna, ella ha estado abocada a buscarle respuestas en lugar de precipitarse en declaraciones perentorias sobre la muerte del sujeto”.³

Tanto al inicio como al final de su trabajo, Bernet hace explícito el hilo conductor de este, que consiste en una respuesta a la interpretación que dieron sobre la “vida del sujeto” en Husserl los fenomenólogos que lo sucedieron. En contra de dichas interpretaciones, Bernet subraya que el análisis husserliano descubre una diferencia o distancia originaria e irreductible anidando en lo más profundo de la vida del sujeto consciente: en la intimidad de sus afecciones impresionales, en la exterioridad de sus sistemas simbólicos, en su herencia cultural o en el orden pre-dado de su naturaleza, diferencia que precisamente juega un rol decisivo en el examen husserliano de la génesis pasiva, de

² Bernet, Rudolf, *La vie du sujet, recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie*, París: Presses Universitaires de France, 1994.

³ *Ibid.*, p. 2.

la temporalidad y de la intersubjetividad de la vida de la conciencia.⁴ Enfrentado a dicho reino de la diferencia y de la ruptura que atraviesa la vida del sujeto, Husserl no concluye –como subraya Bernet– en la disolución de la filosofía del sujeto, sino más bien en la revelación de sus múltiples facetas, describiendo cómo desde la alteridad se constituye la ipseidad, siendo este el secreto de su noción de una “trascendencia en la inmanencia”. Dichos descubrimientos, que constituyen la originalidad del pensamiento de Husserl, en efecto le permiten alejarse de las concepciones modernas del sujeto como sustancia pensante, como creador todopoderoso del mundo o como principio formal de una vida puramente espiritual.

Son tres temas principales alrededor de los cuales gira ese cuestionamiento general a la interpretación continental “canónica” de la supuesta “apuesta” de Husserl por una “filosofía del sujeto”.⁵ El desarrollo del primer tema comienza por retomar la pregunta de “¿adónde, pues, ha pasado la intencionalidad en la fenomenología de Heidegger?”.⁶ Sin pretender dar respuesta conclusiva a dicha pregunta, Bernet la explora en el curso que Heidegger dicta en 1925, que contiene su discusión más profunda y larga que jamás le haya dedicado a Husserl.⁷ Allí, donde Heidegger parece apoyarse en la “ortodoxia” de las *Investigaciones lógicas* de 1900-1901 y distanciarse de las *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* de 1913,⁸ él define la noción de intencionalidad como un comportamiento en el cual una *intentio* “se dirige hacia” (*sich-richten-auf*) un *intentum*, trasladándola del marco de la teoría de

⁴ Cf. *Ibid.*, pp. 5-36 y pp. 297-327.

⁵ Cf. *Ibid.*, pp. 37-118 (“Intencionalidad e intersubjetividad”), pp. 119-186 (“Percepción”), y pp. 187-296 (“Temporalidad, historicidad, lenguaje”).

⁶ Cf. *Ibid.*, pp. 39-64 (“Intencionalidad y trascendencia [Husserl y Heidegger]”).

⁷ Heidegger, Martin, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1979; en adelante, GA 20.

⁸ *Hua XVIII*, *Hua XIX/1* y *Hua XIX/2* (Husserl, Edmund, *Investigaciones lógicas*, Madrid: Revista de Occidente, 1967, vols. I y II, traducido por José Gaos y Manuel García Morente; en adelante, *IL I* e *IL II*) y *Hua III/1* (Husserl, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2013, traducción de Antonio Ziri6n Quijano; en adelante, *Ideas I*).

la significación y el conocimiento al marco de una ontología fenomenológica. Este traslado comanda, a la vez, su aproximación a la noción de *intuición categorial*, tributaria de Husserl y de Aristóteles. Heidegger está empeñado en reiterar que el “sentido originario del *apriori*” no es lógico sino ontológico, siendo “toda lógica una ontología que se ignora”, un “título del ser” y el “tiempo”, o del “sentido temporal del ser”.⁹ En opinión de Heidegger, si bien Husserl habría evitado la “objetivación” de la intencionalidad, habría cometido el error de “sujetivarla” de modo abusivo, llevando la fenomenología a una metafísica de tipo cartesiano e idealista (acarreada por la reducción eidética), y olvidando de paso la facticidad de la existencia en la cual se desvela el ser intencional del hombre (que tampoco es interrogado).¹⁰ Heidegger, sin embargo, reconoce que el primer Husserl ha dado un primer paso hacia la diferencia ontológica con la noción de intuición categorial.

En consecuencia, entre intencionalidad y trascendencia hay ora continuidad,¹¹ ora discontinuidad,¹² aunque un estudio serio sobre el tema requeriríatomaren cuentatemas husserlianos que Heidegger silencia o ignora,¹³ así como el desarrollo paulatino de la noción de intencionalidad en Heidegger, hasta el punto en que ésta se confunde con la trascendencia del *Dasein* y la temporalidad extática. Si en el caso de las nociones de sujeto y de verdad una diferencia marcada parece anunciarse entre Husserl y Heidegger, Bernet acotará que en lo que concierne al tiempo la cosa no es tan clara. “Es sin duda en su fenomenología del tiempo y la temporalidad que Husserl se ha acercado más a una concepción de la intencionalidad como trascendencia”.¹⁴

⁹ Bernet, Rudolf, *op. cit.*, p. 51.

¹⁰ Heidegger, Martin, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1978, pp. 83-85, 91, 446; en adelante, GA 26, citado por Bernet, Rudolf, *op. cit.*, p. 53.

¹¹ Heidegger, Martin, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1975, p. 89; en adelante, GA 24).

¹² GA 26, pp. 170, 215; citado por Bernet, Rudolf, *op. cit.*, p. 61.

¹³ *Ibid.*, pp. 59-60.

¹⁴ *Ibid.*, p. 64.

Ahora bien, la contribución más original de Husserl a la doctrina brentiana de la intencionalidad de la conciencia es aquella del concepto del *noema*, contribución que ha sido considerada una confirmación de la semántica de Frege.¹⁵ Pero pocos temas han despertado tantas interpretaciones en conflicto como dicho concepto. El campo se divide entre sus oponentes (desde Adorno –para el cual se trata de un concepto bastardo y absurdo– pasando por Sartre hasta Tugendhat) y los que se pliegan a su favor, aunque discrepen entre sí sobre su estatuto y función (como Gurwitsch, Føllesdal, Sokolowski, Mohanty, Smith, y otros).¹⁶ El tema en disputa concierne la identidad del *noema* y su dependencia respecto de la conciencia.

Ahora bien, frente a estas interpretaciones en conflicto, Bernet señala por el contrario que las distintas maneras de comprender el *noema* por parte de sus sucesores ya están prefiguradas en los propios textos de Husserl. La publicación de dos de sus importantes cursos dictados entre 1906 y 1908 permite comprender que la noción husserliana de *noema* adquiere un sentido muy distinto en el contexto de su *teoría fenomenológica del conocimiento* de aquel que adquiere en el contexto de su *teoría fenomenológica del significado*.¹⁷ Esta distinción, ya concebida desde las *Investigaciones lógicas* (1900-1901), es poco clara en el texto principal citado por los intérpretes aludidos que es el de las *Ideas* de 1913. Así, respectivamente, el “*noema* como ‘objeto’ fenomenológicamente reducido”,¹⁸ aparece en el contexto de una teoría de la evidencia que se pregunta por la verdad objetiva, mientras que el “*noema* como significación ideal de un juicio”,¹⁹ se da en el marco de una investigación fenomenológica que concierne a la lógica formal pura –concretamente la teoría de las formas de “categorías de significación” implícitas en el pensamiento analítico (tema ya

¹⁵ *Ibid.*, pp. 65-92 (“El concepto de *noema* [Husserl]”).

¹⁶ *Ibid.*, pp. 65-66.

¹⁷ Cf. *Hua XXIV* y *Hua XXVI*.

¹⁸ *Ibid.*, pp. 68-80.

¹⁹ *Ibid.*, pp. 81-92.

adelantado en el primer volumen de las *Investigaciones lógicas*²⁰ y desarrollado luego en *Lógica formal y lógica trascendental*.²¹ “El valor permanente de la distinción entre teoría de la significación y lógica de la verdad consiste ante todo –acota Bernet– en que ella permite analizar una palabra provista de sentido sin tener que preocuparse por cuestiones relativas a la verdad”;²² en otras palabras, el sentido de una palabra puede determinarse independientemente del hecho de saber si una realidad extra-lingüística le corresponde o no. El sentido obtiene su unidad e identidad del contexto en que es “dicho”, sentido que involucra también la comunidad de hablantes y la tradición cultural de una lengua dada. Bernet observa que si bien la “teoría de la significación” noemática según Husserl fue emprendida en el marco de la elucidación fenomenológico-trascendental de la lógica pura, resulta asimismo ofreciendo premisas fructíferas para una comprensión hermenéutica del lenguaje ordinario.²³

Otro tema privilegiado por el movimiento fenomenológico post husserliano en general, especialmente como “mundo de la vida” es, valga la redundancia, el tema del “mundo”.²⁴ Pero el tema del mundo también es tratado por Husserl desde muy temprano como “mundo espiritual” (*geistige Welt*), “mundo de la vida” (*Lebenswelt*), “mundo circundante” (*Umwelt*), “mundo familiar” (*Heimwelt*), “mundo normal” (*Welt der Normalität*), “mundo que corresponde a intereses particulares” (*Interessenwelt*), “mundo universal” (*Allwelt*), “aniquilación del mundo” (*Weltvernichtung*), “mundanización” (*Verweltlichung*), “mundanidad del mundo” (*Weltlichkeit der Welt*), etc. Ahora bien, la pregunta de Husserl –que constituye la encrucijada de la “reducción fenomenológica” y que él, en una carta de 1907 a Hugo von Hofmannstahl, compara a la actitud del poeta– es saber *desde dónde*, o *desde qué punto de vista*, el sujeto asiste a la

²⁰ *Hua XVIII (IL I)*, § 67.

²¹ *Hua XVII* (Husserl, Edmund, *Lógica formal y lógica trascendental, ensayo de una crítica de la razón lógica*, México D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, 2009, traducción de Luis Villoro, preparación de la segunda edición por Antonio Ziri6n, § 13; en adelante, *LFT*).

²² Bernet, Rudolf, *op. cit.*, p. 91.

²³ *Ibid.*, p. 92.

²⁴ *Ibid.*, pp. 93-118 (“El mundo [Husserl]”).

revelación del mundo. Es importante tomar en consideración el concepto muy poco comprendido de “reducción fenomenológica”, pues él no consiste para Husserl en un abandono del mundo, sino en una “reconducción al sujeto” para comprender cómo este contribuye al aparecer de una multiplicidad de mundos y a la idea de un mundo común, indefinidamente abierto, donde se juega la racionalidad.

Señala Bernet que Husserl, a inicios de la década del veinte, abandona su estrategia metodológica inicial de abordar la reducción como “aniquilación del mundo” (*Weltvernichtung*), precisamente porque impide comprender el tema de la *correlación intencional* entre conciencia y mundo (enriquecida por la temática de *horizonte*), así como el sentido de la *constitución trascendental* del mundo por parte del sujeto. Desde el segundo volumen de las *Ideas*²⁵ Husserl se aproxima al tema del mundo de un modo personalista y desde la perspectiva del *mundo espiritual* y del fenómeno de la “expresión”, sentando así las bases de lo que él llama una “antropología intencional” (desarrollada en textos póstumos sobre la intersubjetividad).²⁶ Acusando el rastro de la lectura de *Ser y tiempo*²⁷ de Heidegger, un texto tardío de Husserl (de enero 10, 1931) aborda el “mundo circundante”. Este, en virtud de la “historicidad del *Dasein* humano”, es de naturaleza “histórica” y el ámbito donde viven las “comunidades históricas” que forman parte de un mundo histórico más amplio, el de la “humanidad” (*historische Welt der Menschheit*). El mundo familiar (*Heimwelt*) se revela sólo en experiencias límites, como el nacimiento y la muerte, donde lo desconocido se hace presente. Por otro lado, la idea de mundo “normal” –infinitamente abierto, como una obra por hacer– se perfila en contraste con

²⁵ *Hua IV* (Husserl, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, Libro segundo, *Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, México D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, 1997, traducción de Antonio Ziriñ Quijano; en adelante, *Ideas II*).

²⁶ *Hua XIV y XV* (Iribarne, Julia, editora y traductora, *La intersubjetividad en Husserl*, vol. II, Buenos Aires: Carlos Lohlé, 1988; en adelante, *IH*).

²⁷ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer, 1972; en adelante, *SZ* (Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, traducción, prólogo y notas de Jorge Eduardo Rivera C., Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1997; en adelante *ST*).

la del “anormal” de los enfermos mentales, niños y animales, siendo el *sentido* de su participación y constitución en nuestro mundo de naturaleza enigmática e inaccesible. Es cierto que Bernet opina que Husserl da una importancia excesiva a la constitución del mundo por parte del sujeto, en detrimento de la manifestación del mundo como condición de posibilidad del aparecer del ser del sujeto; no obstante, admite que sus análisis del mundo histórico son preciosos para comprender el sentido del mundo dado y su transmisión a generaciones futuras, así como la responsabilidad social del filósofo en volver el mundo más humano y más racional.²⁸ Por otro lado, señala que Husserl no aniquila la pluralidad de *Heimwelte* en provecho de la unidad del *Allwelt*, ni abandona la idea racional de la igualdad de los hombres en provecho de la afirmación de un relativismo cultural. Sin suscribir la aplicación de una “racionalidad tecnológica unidimensional a todos los países del mundo” ni uniformizar los diferentes estilos y contextos de vidas de los hombres, su idea filosófica de un mundo universal de la humanidad es una tarea común a realizar en dirección de un *télos* que sería esencialmente racional, sin por eso perder el mundo su carácter opaco, extranjero y aún salvaje que le revela al hombre su finitud. “Pensar conjuntamente la diferencia y el entrelazamiento entre mundo y sujeto quiere decir pensar una interdependencia sin simetría y sin reciprocidad”.²⁹

Otro tema de interés que permite confrontar a Husserl con pensadores como Cassirer, Heidegger y Merleau Ponty es aquél de la percepción.³⁰ Luego de señalar la presencia masiva de motivos *teleológicos* en la obra de Husserl, tanto en su filosofía de la naturaleza animada, como en la del espíritu o la cultura, Bernet arguye que esto no es signo en Husserl de un racionalismo superado o de una metafísica moderna que desconoce la finitud humana. Al abordar primero el motivo teleológico en la gnoseología husserliana da prueba de que el tema teleológico tampoco es un añadido ulterior y especulativo en

²⁸ Bernet, Rudolf, *op. cit.*, pp. 116-117.

²⁹ *Ibid.*, p. 118.

³⁰ *Cf. Ibid.*, pp. 121-138 (“Finitud y teleología de la percepción [Husserl]”), pp. 139-161 (“Percepción y hermenéutica [Husserl, Cassirer y Heidegger]”), y pp. 163-185 (“Percepción y vida natural [Husserl y Merleau-Ponty]”).

su obra. Lo interesante de la argumentación de Bernet es que muestra cómo la epistemología husserliana está atravesada por dos intereses distintos a los que quiere dar justicia: el *deseo* de un conocimiento absoluto, por un lado, y el *reconocimiento* de las posibilidades limitadas del entendimiento intuitivo en el ser humano, por el otro. Esta doble preocupación no constituye una contradicción, sino que se articula en el *ideal del conocimiento humano*, como una *praxis* teórica que tiene *su fuente en una voluntad ética*, y responde a la responsabilidad personal. La “tarea infinita” a la que está abocado el sujeto finito responsable es, pues, la de dar cuenta de la tensión entre el deseo de un conocimiento ilimitado y los medios limitados de los que dispone la humanidad. “Esta vida del conocimiento sometida a exigencias éticas absolutas, es para Husserl al mismo tiempo un estilo de vida”, el más elevado y el mejor, aquel del filósofo, confrontado como ningún otro a la experiencia de la finitud del saber humano y, como tal, “responsable frente a la humanidad y responsable de la esencia ética de la humanidad”.³¹

Un período decisivo en el desarrollo de la filosofía hermenéutica del siglo pasado fue la década del veinte, antes de que las filosofías hermenéuticas de Heidegger, Gadamer y Ricoeur nos acostumbraran al sobrepasamiento definitivo de las teorías del conocimiento sensualistas o racionalistas, a múltiples formas de mediación simbólica entre sujeto y objeto, a la reevaluación del vínculo entre filosofía teórica y práctica, o a una nueva determinación del saber filosófico frente al abismo creciente entre ciencias naturales y humanas. Es interesante el punto de conflicto y de encuentro entre la hermenéutica del espíritu objetivo de Cassirer y la hermenéutica de la finitud del *Dasein* de Heidegger. Bernet observa que la hermenéutica de Heidegger se desarrolla en el contexto del debate entre fenomenólogos y neo-kantianos, concretamente situado en el ala práctica, existencialista y hermenéutica de la fenomenología, en contra de los del ala cognitivista, esencialista y trascendentalista.

Poniendo entre paréntesis los errores cometidos por Heidegger en la identificación de sus adversarios (como el dislate de sostener que la primera

³¹ *Ibid.*, p. 138.

filosofía de Husserl es la expresión de una simple teoría del conocimiento basada en una ontología dualista o que Cassirer defiende una epistemología esencialmente preocupada por el estatuto de las ciencias naturales), Bernet confronta las hermenéuticas de Cassirer y Heidegger y saca a la luz dos estilos interpretativos cuya especificidad se va tejiendo al tomar en cuenta el modo como cada uno se reclama (y distancia) de la fenomenología de Husserl. Así, la concepción hermenéutica de la percepción simbólica en Cassirer (basándose en su *Filosofía de las formas simbólicas*), permite vislumbrar el vínculo esencial entre la percepción simbólica y el lenguaje, que no ha de entenderse ni como mímico, ni expresivo, ni simbólico-científico, sino *analógico*. El método y el estatuto de la *filosofía hermenéutica* de Cassirer, que no es una hermenéutica filosófica, permite esclarecer la relación entre una hermenéutica de la experiencia subjetiva y una hermenéutica de las obras del espíritu objetivo, y evaluar finalmente el estatuto del saber hermenéutico mismo: su finitud, valor, validez y lugar entre las figuras del espíritu objetivo.

En cuanto a Merleau-Ponty, Bernet se pregunta por el silencio que durante un tiempo rodeó su obra, a pesar de ser un pensador que ha marcado de una manera tan decisiva los primeros pasos de muchos filósofos contemporáneos. Dicho olvido concierne particularmente el aporte de Merleau-Ponty a las primeras interpretaciones de Husserl, Sartre o el mismo Heidegger. Resulta, sin embargo, de mucho interés la relectura de los textos de Merleau-Ponty como una vía para, a través de ellos, animarse a releer los textos de Husserl. Temas merleau-pontianos particularmente fructíferos en esta dirección son la noción del *entre-dos* o la *ambigüedad*; su aproximación no hegeliana a la diferencia y la negatividad; y su análisis inédito de la libertad en tanto historia enraizada en una naturaleza pre-dada que regresa bajo la forma de la “sedimentación”. La distinción entre filosofía de la naturaleza y filosofía del espíritu en la *Fenomenología de la percepción* parte de una descripción de la vida del sujeto, que –teniendo a la “naturaleza” como trasfondo viviente– se desarrolla, como en Husserl, tanto en el nivel “anónimo” o “pre-personal” como en el de la vida “personal” voluntaria y libre. La sede de esta vida natural del sujeto es el cuerpo (*corps*), cuya estructura simbólica y sentido es cuidadosamente examinado por Merleau-Ponty en la *Fenomenología de la percepción*, y cuyo poder subjetivo

es concebido como una “intencionalidad motriz” anónima con fuerza *expresiva* propia, por la que es prolongación instrumental del sujeto constituyente. Merleau-Ponty conecta este examen en última instancia con el de la inmersión del cuerpo humano en la “carne (*chair*) del mundo”, tema que desarrolla en *Lo visible y lo invisible*, pero que ya esboza desde la *Fenomenología de la percepción*. Dicha inmersión implica que no sólo hay en marcha una naturalización del sujeto sino una subjetivación de la naturaleza. Bernet destaca la fascinación que esta obra continúa ejerciendo sobre el lector contemporáneo, fascinación debida no solamente al carácter fluido de su estilo sino al espíritu salvaje de sus análisis que, por esencia, son inacabados.

Por último, los temas de la temporalidad, la historicidad y el lenguaje son también motivos de interpelación a la fenomenología de Husserl.³² Desde que Heidegger declara en 1928 que las *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo* de Husserl³³ –que acababa de editar– no aportaban nada nuevo para una comprensión ontológica del tiempo, respecto de Aristóteles o Agustín,³⁴ se requería una confrontación de las interpretaciones del tiempo de ambos pensadores. Bernet aquí la emprende sobre el terreno común de la interrogación del *origen fenomenológico del tiempo* y exclusivamente sobre la base de las *Lecciones sobre el tiempo* de Husserl y de *Sein und Zeit* y los cursos de Marburgo (1925-1928) de Heidegger. El resultado es la puesta en evidencia de “analogías profundas –y similitudes asombrosas–” entre ambos análisis del tiempo. No parece posible pronunciarse sobre las razones por las cuales Heidegger habría omitido mencionar lo que en Husserl lo acerca más de sus propias concepciones,³⁵ ni determinar si Heidegger conoció antes de 1928 el manuscrito de Husserl establecido por Edith Stein en 1917, aunque materialmente pudo

³² Cf. *Ibid.*, pp. 189-214 (“Origen del tiempo y tiempo originario [Husserl y Heidegger]”), pp. 215-241 (“La presencia del pasado [Husserl]”), pp. 243-265 (“El encuadramiento del recuerdo [Husserl, Proust y Barthes]”), y, finalmente, pp. 267-296 (“La voz de su maestro [Husserl y Derrida]”).

³³ *Hua X* (Husserl, Edmund, *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, Madrid: Trotta, 2002, traducido por Agustín Serrano de Haro; en adelante, *LT*).

³⁴ Cf. *GA 26*, p. 264; cf. también Bernet, Rudolf, *op. cit.*, pp. 189-193, 201.

³⁵ *Ibid.*, pp. 190-191, 201.

haberlo hecho. En un inicio Bernet expone el análisis de la temporalidad en Husserl, y fundamentalmente la temática del “flujo de la conciencia absoluta, constitutiva del tiempo”,³⁶ para luego abordar la concepción heideggeriana de la temporalidad extática, tal como se da en la autenticidad de la *cura* (*Sorge*) y en la inautenticidad de la preocupación (*Besorgen*). Esto le permite finalmente confrontar a ambos constatando las similitudes entre la unidad de impresión originaria, retención y protención en el seno de la conciencia absoluta husserliana, y la unidad extática horizontal del presentificar (*Gegenwärtigen*), retener (*behaltend-*) y estar-en-tensión-hacia (*gewärtigendes-*) de Heidegger. Los desacuerdos profundos entre ambos conciernen más bien el significado ontológico del tiempo y su relación al ser historial del sujeto –claramente tematizado por Heidegger en dichos textos–, así como al carácter *sui generis* del tiempo originario en Heidegger como “tiempo del mundo”, tema que finalmente le permite apartarse de toda aproximación al tiempo desde el punto de vista de su origen.

Advirtiendo que no hay deconstrucción que agote lo impensado en una obra, Bernet vuelve a abordar los análisis husserlianos de la conciencia del tiempo. Estos, según la consabida tesis heideggeriana, conducen a la fenomenología de la subjetividad trascendental –figura incontestable de la tradición metafísica occidental– a su punto extremo o a su desgarramiento. Los análisis husserlianos pondrían en cuestión las siguientes posiciones clásicas del pensamiento metafísico: 1) el privilegio de la *presencia* como horizonte de donación centrado en la *puntualidad del ahora*; 2) la *aproximación perceptiva* del dato aprehendido como *ente subsistente*; 3) la analogía entre tiempo y espacio, por la que el tiempo se concibe como *orden* en el cual aparecen los acontecimientos; a lo que se añade 4) la concepción de la verdad entendida desde los

³⁶ *Ibid.*, pp. 193-200. Bernet ya había expuesto el desarrollo histórico del análisis husserliano del tiempo en su introducción a: Husserl, Edmund, *Texte zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*, Hamburgo: Meiner, 1985. Por otro lado, la temática de la conciencia pre-reflexiva y no-objetivante –en la cual la conciencia absoluta misma es consciente de sí de modo diferido (*nachträglich*) en una “intencionalidad longitudinal”– es también tratada en su artículo “Die ungegenwärtige Gegenwart. Anwesenheit und Abwesenheit in Husserls Analyse des Zeitbewusstseins”, en *Zeit und Zeitlichkeit bei Husserl und Heidegger* (Phänomenologische Forschungen 14), Freiburg/München: Alber, 1983.

parámetros de la *identificación* y la *representación*. Según Bernet, la tensión que atraviesa la investigación husserliana del sujeto trascendental es aquella de la *presencia* y la *ausencia* de lo que aparece, entendiendo estas desde una perspectiva *temporal*, no *espacial*, es decir, como surgiendo en el seno de la *presencia* del sujeto a sí mismo.

El análisis de Bernet se concentra en las nociones husserlianas de *retención* y *rememoración* (*Wiedererinnerung*), que amplían el cuadro de una fenomenología de la presencia. Pero en su análisis, él se atiene únicamente al texto husserliano de las *Lecciones sobre el tiempo* editadas por Rudolf Boehm y que cubren un período de textos entre 1893 y 1917,³⁷ época en la que Husserl todavía es guiado por un concepto normativo de verdad-adequación, que ya cuestiona por lo menos desde 1924 (aunque yo opino que el cuestionamiento a este concepto normativo ya comienza a despuntar desde 1910-1911).³⁸ Esto le permite decir que, si bien Husserl reconoce con gran honestidad los escollos con los que se enfrenta la rememoración –cuyo análisis es fundamental para el establecimiento de un conocimiento objetivo– (como la confusión, la represión, la condensación, la fabulación, el maquillaje, el recubrimiento, etc.), él está convencido de que dichos escollos –así como la distancia que separa el presente y el pasado– son en principio superables de modo intuitivo en una correspondencia adecuada.

Con todo, los análisis husserlianos sobre el tiempo se encuentran lejos de una comprensión de la verdad histórica en términos de verdad temporal del ser (*Seinsgeschick*), lejos de una reconstrucción de la verdad pasada a través de una explicación histórica o narrativa, o incluso lejos de la verdad psicoanalítica. Sin embargo, estas limitaciones en Husserl podrían ser superadas “interrogando el movimiento de la diferenciación radical que Husserl llamaba ‘el flujo de la conciencia absoluta’”.³⁹

³⁷ Cf. *Hua X*.

³⁸ Cf. el capítulo III, *supra*, § 3. Cf. también *Hua XIII*, p. 160 (Husserl, Edmund, *Problemas fundamentales de la fenomenología*, Madrid: Alianza Editorial, 1994, traducción de César Moreno y Javier San Martín, p. 96 ss.).

³⁹ Bernet, Rudolf, *op. cit.*, p. 241.

Ahora bien, “nada delata más, en efecto, –dice Bernet– el estilo de vida de un sujeto, sus esperanzas y angustias, que su manera de recordar o de olvidar”.⁴⁰ La manera como el presente llama al pasado y lo integra en su trama de experiencia, el cómo y el por qué de la rememoración y del olvido, el papel y la fuerza sugestiva de las imágenes o de la categorización conceptual, las expectativas y esperanzas que proyectamos en el recuerdo (necesariamente parcial y selectivo), la travesía de la memoria como una forma de tendencia a la invulnerabilidad o inmortalidad, son las cuestiones que se plantean a una descripción fenomenológica del recuerdo. Que el recuerdo es indesligable de un cierto “encuadramiento” subjetivo, resultado de la vida y de las convicciones adquiridas por un sujeto o una comunidad a través del curso de su experiencia e historia, es la convicción que comparten Edmund Husserl, Marcel Proust y Roland Barthes.

En Husserl el análisis de la rememoración (*Wiedererinnerung*), al lado de la empatía y las distintas formas de actos imaginarios, aparece privilegiadamente ligado a preocupaciones de orden *epistemológico*. Se trata de un desdoblamiento *voluntario* de la conciencia intencional por el cual el objeto pasado, dado en el presente, es reconocido como perteneciente al pasado. La posibilidad de la conciencia de *recuperar* el pasado se basa en su constitución como un *flujo* unitario en el que cada “ahora” impresional es *retenido* en virtud de una “intencionalidad de un tipo particular”–la *retención* o “recuerdo primario”– por el que la conciencia conserva el rastro de vivencias anteriores al modo de una “cola de cometa”. La rememoración (“recuerdo secundario”), apoyada en la retención, permite asegurar la identidad de los objetos, la posibilidad de la ciencia y la identidad personal del sujeto en el curso cambiante de su vida. Pareciera pues, en este contexto, que el “olvido” o la deformación no son sino accidentes superables. Pero apoyándose en Nietzsche y Derrida, Bernet disiente con Husserl al sostener que este, “queriendo permanecer demasiado fiel al pasado, se arriesga a serle infiel, cortando toda perspectiva al porvenir”.⁴¹

⁴⁰ *Ibid.*, p. 244.

⁴¹ *Ibid.*, p. 250.

En Proust, el encuadramiento del pasado, en cambio, está ligado a una experiencia subjetiva estética y al carácter *involuntario* del recuerdo. Bernet, empero, muestra –sobre la base de *En busca del tiempo perdido*⁴², y de la influencia de la gran obra de Ricoeur, *Tiempo y narración* (especialmente el segundo volumen)–⁴³ que la fuerza *afectiva* de esta memoria *involuntaria* y *estética*, ligada a la creación artística, no se opone realmente a la “memoria voluntaria” o “de la inteligencia”, por lo que, al igual que Husserl, está transida de un deseo de eternidad.

Insertando el arte de la memoria en su arte poético, Proust se desliza del análisis del recuerdo involuntario que resucita el pasado perdido hacia una empresa en la que el pasado se legitima al punto de hacer impensable su pérdida futura. Más allá del tiempo perdido y más allá del tiempo rehallado se abre el reino ‘extra-temporal’ de la creación artística.⁴⁴

En cuanto a Roland Barthes en su texto *La cámara clara, nota sobre la fotografía*,⁴⁵ examinando el recuerdo a partir de la *fotografía* (y no de la ciencia ni del arte) aparece como el *primero* en haber llamado la atención y meditado sobre el tema del “encuadramiento” del recuerdo. Distinguiendo entre dos elementos del recuerdo sugeridos por el examen de la fotografía, el *studium* –que es propiamente el “cuadro” que acoge el pasado, asignándole un lugar preciso y una continuidad en el curso de la vida respectiva– y el *punctum* –el elemento en el recuerdo que resiste la categorización y sin embargo le imprime su “efecto de realidad”–, Barthes permite comprender que el recuerdo voluntario de Husserl y el involuntario de Proust no están tan alejados entre sí, en

⁴² Proust, Marcel, *À la recherche du temps perdu*, París: Bernard Grasset, 1913.

⁴³ Ricoeur, Paul, *Temps et récit*, deuxième volume, *Le temps raconté*, París: Éditions du Seuil, 1985 (Ricoeur, Paul, *Tiempo y narración*, segundo volumen, *El tiempo narrado*, México D.F./ Buenos Aires/ Madrid: Siglo XXI Editores S.A., 2006 cuarta edición).

⁴⁴ Bernet, Rudolf, *op. cit.*, p. 258.

⁴⁵ Barthes, Roland, *La chambre claire: note sur la photographie*, París: Gallimard/Cahier du cinéma/ Le Seuil, 1980.

la medida en que se trata de dos elementos que no pueden ser comprendidos independientemente el uno del otro.

Uno de los críticos posmodernos y deconstruccionistas más agudos de la integridad del pensamiento de Husserl es Jacques Derrida, concretamente en su obra *La voz y el fenómeno*,⁴⁶ en la que adicionalmente elabora una interpretación de toda la tradición filosófica occidental. En dicho trabajo, Derrida parte de una lectura de la primera de las *Investigaciones lógicas* de Husserl, “Expresión y significación”, lectura que lo llevó a convertirse en Estados Unidos en un fenómeno cultural y mediático, situándolo (a pesar suyo) en el origen de la “festiva horda deconstruccionista”. Ahora bien, Bernet evita a toda costa referirse a dicha obra desde los prejuicios que ella misma ha suscitado, cuales son: *a)* ignorar –como hacen los “deconstruccionistas” posmodernos– que *La voz y el fenómeno* también es un texto que tiene que ser descifrado; y, *b)* ignorar –como hacen los propios husserlianos espantados por el estilo de Derrida– que la obra en cuestión propone precisamente una lectura de Husserl “que no puede ser simplemente aquella del comentario ni de la interpretación”. Bernet sigue pacientemente las principales líneas argumentativas del texto de Derrida, que parte de la “distinción esencial” husserliana entre *expresión* (signo significante caracterizado por la *presencia* en él del *significado*) e *indicación* (signo caracterizado por la ausencia de un significado vivificador, y por su función *indicadora*). El *criterio* de esta distinción, según Derrida, sería la tesis “metafísica” de la primacía de la *presencia* a sí mismo del sujeto pensante y la *presencia* del objeto intencional a este pensamiento. La reducción *eidética* primero, y la reducción *fenomenológica* que conduce al *ego* trascendental y al acto de expresión pura (el soliloquio), insertan a Husserl, según Derrida, en una tradición filosófica que “*reprime* la exterioridad del signo escrito, la alteridad de un presente no originario, la heteronomía de un sujeto tomado en la trama

⁴⁶ Derrida, Jacques, *La voix et le phénomène: introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*, París: Presses Universitaires de France, 1967 (Derrida, Jacques, *La voz y el fenómeno, introducción al problema del signo en la fenomenología de Husserl*, Valencia: Pre-Textos, 1985, traducido por Patricio Peñalver).

imprevisible de la intersubjetividad, y la finitud de una vida constantemente enfrentada a la muerte”.⁴⁷

Además de deconstruir la idea de una presencia inmediata y plenamente intuitiva, Derrida denuncia el privilegio de la voz (en detrimento de la escritura) en la tradición occidental “logocéntrica” de Aristóteles a Husserl, que en la conciencia reflexiva trascendental es una “voz que guardaría el silencio”. Propone, por el contrario, una filosofía de la “diferencia” y del “(...) ‘entrelazamiento’ indisoluble de la presencia y la ausencia, de la esencia y el hecho, del tiempo y el espacio, del espíritu y la carne, del sentido y el signo, de la percepción y la imaginación, de la palabra y la escritura”,⁴⁸ por lo que la conciencia de sí debe ser tributaria de una cierta idea del lenguaje. Aunque Derrida admite que un examen de los textos husserlianos sobre el tiempo lo llevan a este a cuestionar los presupuestos de una metafísica de la presencia, según su opinión Husserl sólo habría estado profundamente dividido “entre lo que sus análisis le hacen decir y lo que, en virtud de sus convicciones metafísicas, él hubiera querido decir y mantener”,⁴⁹ por lo que Derrida sostiene que él finalmente “retrocede ante los fenómenos” dejándose llevar por su “fe metafísica”.⁵⁰

Ahora bien, el propio Bernet debe escoger entre aproximarse a la obra de Husserl de modo *crítico* (“es decir, a partir de lo que sus sucesores me hicieron comprender”),⁵¹ y la fidelidad al “aparecer” de los textos mismos de Husserl, que lo obligan a reconocer a lo largo de las tesis derrideanas elementos *polémicos* que debe caracterizar como “apresurados” o incluso “abusivos”.⁵² Por ello Bernet se ve precisado a prevenir a veces de “seguir a Derrida en las libertades que este se toma con el texto de Husserl”.⁵³ Él no escatima diversas críticas a

⁴⁷ Bernet, Rudolf, *op. cit.*, pp. 269-270.

⁴⁸ *Loc. cit.*

⁴⁹ *Ibid.*, p. 284.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 288.

⁵¹ *Ibid.*, p. 3.

⁵² *Cf. Ibid.*, pp. 276, 281, 290.

⁵³ *Ibid.*, p. 290.

Derrida que conciernen, entre varias cosas de distinto calibre, los presupuestos husserlianos (las “distinciones esenciales”) presentes en su fenomenología de la “*différance*”; la interpretación antojadiza que Derrida hace de la reducción fenomenológica (pues cualquier lector de Husserl sabe bien que esta no corta al sujeto ni del mundo ni de los otros); el carácter discutible del signo indicativo como raíz de toda forma de representación; y, finalmente, el polémico “linguocentrismo” que Derrida opone al “logocentrismo” husserliano del lenguaje ideal de la lógica.⁵⁴ Cabe destacar la observación de Bernet según la cual, de haber escuchado sólo su propia “voz”, Husserl no habría podido describir la “genealogía de la lógica” a partir de experiencias pre-predicativas y *pre-lógicas*, y mucho menos interrogar fenómenos no-lógicos –entre los que se hallan la facticidad esencial del curso de la historia, la responsabilidad ética por el estado del mundo, el proyecto de una fundación racional de las instituciones sociales, y la revelación de un Dios como el garante de la teleología de la razón.⁵⁵

Aunque Bernet finalmente concede que *La voz y el fenómeno*, más que una interpretación de Husserl, debe leerse “también como una ‘Introducción al problema del signo en la fenomenología de Derrida’”,⁵⁶ da la impresión de que sus tomas de distancia respecto de Derrida son discretas e incluso tímidas, guiado por un excesivo interés en mantener un justo equilibrio entre su lectura de Husserl y la mediación crítica derridiana. Por ello, en cada ocasión matiza sus críticas dando la razón a Derrida en las premisas de su interpretación⁵⁷ – ¡en cuanto aplicadas a una formulación *cartesiana* del proyecto fenomenológico! –⁵⁸ suscribiendo la tesis según la cual “Husserl retrocede” ante los fenómenos que “como nadie antes” puso en claro,⁵⁹ y atribuyendo a Derrida

⁵⁴ Cf. *Ibid.*, pp. 275, 276, 279, 281, 283, 290, 294, 295, etc.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 295.

⁵⁶ *Loc. cit.*

⁵⁷ *Ibid.*, p. 276.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 277.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 289.

la enseñanza de que “la manera en que el sujeto capta su pensamiento o escucha su propia voz no es pensable sin el desvío por la alteridad del signo indicativo”.⁶⁰

Sea como fuere, los ensayos de Bernet recogidos en este texto ofrecen una visión panorámica extraordinaria de la polémica recepción del pensamiento de Husserl desde los predios de la fenomenología posmoderna y deconstruccionista, y sus mitos. También es extraordinaria por lo que encierra de testimonio de una *tensión* que se desplaza al propio fenomenólogo, *lector* de la obra de Husserl, que es Bernet: entre su requisito de aproximarse a la obra de Husserl de modo *crítico* y su fidelidad al conjunto de la obra de Husserl, en la que él observa que, en muchos casos, este “se sitúa ya sobre el mismo terreno que sus sucesores y críticos”.⁶¹ Se trata –advierte Bernet– de una colección de ensayos escritos a lo largo de diez años en los que su propia actitud respecto de Husserl *no ha sido la misma*. La opción de Bernet de resistirse a la “tentación de uniformizarlos y eliminar todo lo que podía separarlos”⁶² es perfectamente respetable y honesta, con la ventaja de que así refleja el itinerario de su propia relación polémica con el pensamiento de Husserl –a pesar de que quizás resulte desconcertante para quienes no están del todo familiarizados con los términos de la polémica, o con la obra de Husserl mismo.

Volviendo a las primeras reflexiones de este apéndice, quiero finalmente observar que la difícil relación de la filosofía de Husserl (como la de algunos de sus ancestros y sucesores) con aproximaciones filosóficas provenientes de otras tradiciones, no está sin relación con el problema del *estatuto mismo del discurso filosófico* así como con el *creciente abismo* (mencionado por Bernet a propósito de la hermenéutica de Cassirer y Heidegger) entre las llamadas *ciencias de la naturaleza* y *ciencias del espíritu*.

Una de las cosas que a mí particularmente me llaman la atención de un libro como el de Bernet es comprobar que los términos de la disputa de Husserl con

⁶⁰ *Ibid.*, p. 291.

⁶¹ *Ibid.*, p. 298.

⁶² *Ibid.*, p. 3.

sus sucesores posmodernos se centran casi exclusivamente alrededor del mito de una tensión entre la supuesta “metafísica (logocentrista) de la presencia” y la supuesta “atención a los fenómenos”, a la facticidad de la existencia, al ejemplo particular, al respeto de la alteridad, a la historia, atención y respeto que sí estaría representada por los detractores de la primera. Pero poco se recoge, en dicha disputa posmoderna, la profunda preocupación de Husserl frente a la crisis del *sentido*, teórico y ético, de la ciencia y la cultura –esto es, al mito moderno de la razón y el progreso– que se agudiza con el positivismo o naturalismo –y su “objetivismo”, “tecnicismo”, y “cientificismo”. Si bien Husserl celebró el “portento *metodológico*” de la ciencia y las posibilidades abiertas por la manipulación técnica y el desarrollo de la formalización, sí denunció con gran lucidez y energía tanto la *epistemología* como la *metafísica* que entró de contrabando a través de las hipótesis *metodológicas* (y *programas de investigación*) de la ciencia experimental (interpretaciones concernientes a supuestas *verdades* o *falsedades* “últimas”, o a pretendidas *realidades* “*en sí*” de las cosas y del mundo).⁶³ Sin embargo, al subrayar la precedencia de los “hechos”, de la “facticidad” o del ejemplo particular respecto de la idealidad o “esencialidad”, la fenomenología posmoderna ha ignorado generalmente la preocupación de Husserl por salvar dichas reflexiones de un nominalismo naturalista, del que los fenomenólogos –algo ingenuamente– han pretendido estar protegidos.

Pienso que las actuales reflexiones sobre la *vida del sujeto* comienzan a prestar atención al esfuerzo de la fenomenología de Husserl por repensar la *racionalidad* más allá del mito moderno objetivista, escéptico, naturalista e historicista, replanteando –desde una motivación de profundas raíces tanto *epistemológicas* como *éticas*– las relaciones entre *episteme* y *doxa*.

⁶³ *Hua VI* (Husserl, Edmund, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Buenos Aires: Prometeo Libros, 2008; traducción de Julia V. Iribarne).

APÉNDICE 2

EL CIENTISTA Y EL FENOMENÓLOGO: MITOS MODERNOS

Considero que puede ser interesante ilustrar con una anécdota la profundidad del “hiato entre las dos culturas” que caracteriza a Occidente desde la época moderna y el auge de las ciencias naturales, la reducción naturalista-positivista del siglo XIX, y la subsiguiente reacción de los defensores de las ciencias humanas, sociales o “del espíritu” desde fines de ese siglo. La anécdota refiere un suceso real que tiene como protagonistas principales a un defensor de las ciencias naturales y exactas, al que me referiré como el “cientista”, y dos defensores de las ciencias humanas, un fenomenólogo (a la sazón, Edmund Husserl, que aparece en esta historia como un personaje ausente, pero paradigmático), y una profesora de filosofía a la que me referiré como la “hermeneuta”. La historia la expondré aquí sin mencionar los nombres propios del cientista y la hermeneuta, pues no es necesario hacerlo para mostrar el punto al que quiero llegar. Otro título de este apéndice pudo haber sido “crónica de un diálogo frustrado” entre una hermeneuta y un cientista, pues la anécdota concierne un diálogo que fracasó debido al grueso malentendido de un “cientista”, atrapado en el mito moderno del “objetivismo”, respecto del contenido y significado de la obra del fenomenólogo Edmund Husserl. El diálogo no sólo fracasó; se trató más bien de todo un incidente que tuvo consecuencias mediáticas sin precedentes.

Es probable que la opinión pública no lograra entender, allá por el año 1996, los alcances de lo que ocurrió el miércoles 24 de abril de ese año en

el Auditorio de Humanidades de la Pontificia Universidad Católica del Perú, durante un homenaje que los profesores de la especialidad de filosofía, respondiendo a un pedido de una universidad amiga, le ofreciera a un doctor argentino especializado en ciencias físico-matemáticas, filósofo de profesión, radicado en Canadá.

Se sabía que dicho filósofo, defensor del paradigma “fiscalista”, a quien he dicho que me referiré como “el cientista”, era un personaje polémico, y se esperaba una reunión, por lo menos, aderezada y entretenida. Pero para algunos el desconcierto comenzó cuando el cientista, quien iba a disertar sobre las “Tendencias actuales en los estudios sociales”, no sólo presentó un texto que algunos aseguraron habérselo escuchado ya varios años atrás, sino que apuntaba a atacar de modo muy agresivo a filósofos contemporáneos de la tradición continental fenomenológica hermenéutica, que por dicha época eran preferentemente trabajados en la universidad anfitriona –como Dilthey, Husserl, Heidegger y Gadamer. Pero en el transcurso de la discusión extendió sus diatribas también a otros filósofos trabajados en dicho claustro, como Wittgenstein, Hegel y Hannah Arendt.

Ahora bien, siendo la Católica del Perú una universidad plural, tolerante y fundamentalmente crítica y dialogante, a sus miembros no les desconcertó el que el “cientista” criticara a los filósofos que predilectamente se enseñaban en sus aulas. Les desconcertó más bien el *modo* en que lo hizo, máxime tratándose de un académico muy reputado a quien precedía una fama legendaria –a punto tal de lograr llenar el auditorio de bote a bote. En efecto, sus ataques mordaces y agresivos los articuló sin ningún respaldo crítico-textual, convirtiendo los blancos de sus diatribas en caricaturas irreconocibles, haciéndoles proferir sin-sentidos, atribuyéndoles frases extraídas de contexto, y luego pulverizando sus propias creaciones caricaturescas. El típico “profesor de filosofía” de la universidad anfitriona tampoco escapó de los dardos venenosos del “cientista”: a los insensatos “subjetivistas” –así terminó su conferencia– no les queda sino estrellarse contra la realidad o dedicarse a ser “profesores de filosofía”.

Ahora bien, desde esa época me he sentido muy intrigada por ese suceso y no he dejado de preguntarme, ¿qué pudo haber motivado al tan celebrado filósofo a adoptar una actitud tan agresiva con los profesores de la casa que

lo estaba invitando? ¿Fue quizás que la universidad anfitriona le ofreció un “simple homenaje” y no un doctorado *honoris causa*? ¿Por qué fue su blanco principal Edmund Husserl? ¿Quién le informó sobre las áreas de filosofía preferentemente trabajadas en esa universidad? Otro motivo de mi desconcierto –y el de los asistentes– fue la razón por la cual dicho personaje reaccionó con tanta violencia a las discrepancias alturadas que manifestó, en su comentario a la exposición del argentino, una de las profesoras de la universidad anfitriona, a la sazón “la hermeneuta”. Ella, al iniciar su comentario, tuvo cuidado de manifestar que “a mucha honra” era “profesora de filosofía” y que “discrepar es una forma del homenaje”, para luego señalar el carácter sesgado y distorsionado de las críticas que el “cientista” había dirigido a los filósofos mencionados, así como finalmente añadir temas de estos filósofos que contradecían las apreciaciones caricaturescas que había esgrimido el homenajeado. Aparentemente, a ojos del cientista, la hermeneuta había hecho gala de tremenda osadía al retrucar con altura e intentar “dialogar” con él –un reputado filósofo con fama internacional, reconocido por masas de intelectuales de distintas generaciones y países, especialmente latinoamericanos–, no siendo ella sino una “simple profesora de filosofía” que se había atrevido a señalar su error. El cientista, indignado por la insolencia, alzó la voz y golpeó la mesa, abandonando los argumentos y acudiendo a los ataques *ad hominem*. Un silencio helado recorrió el auditorio mientras que la hermeneuta, dando por terminada su participación, se paró de la mesa principal y se retiró del escenario. El cientista se justificó a la salida ante los periodistas allí presentes, señalando que la causa del incidente fue “la mentira de una profesora, una mentira desvergonzada”.

Todo este incidente se convirtió inmediatamente en un escándalo “mediático”¹ de una Lima más parecida en esto a una provincia colorida que a una ciudad capital. El gran público también se preguntaba a qué se debía semejante alboroto. Después de todo, ¿quién sería “ese señor llamado Edmund Husserl”

¹ El incidente dio lugar a una nota de prensa, un comentario cultural, una entrevista, una carta a la redacción y una página de reportaje en diversos medios periodísticos locales como el diario *El Comercio*, p. A 11, del 25 de abril de 1996 y p. C 2, del 28 de mayo de 1996; el diario *Expreso* del 1 de mayo de 1996, y del 5 de mayo de 1996.

a quien el cientista había criticado con tanta virulencia? La mayor parte de los medios, obnubilados por la fama del físico-filósofo, reportó acerca del incidente responsabilizando a la hermeneuta de haber “caído en la provocación” pues –reaccionando con “ira y emoción”– había abandonado la sala ante las críticas “demoledoras y definitivas” del cientista.

Habiendo sido testigo presencial de lo acaecido –a diferencia de muchos de los periodistas que reportaron el hecho– debo decir honestamente que la profesora hermeneuta, ni reaccionó airadamente, ni con ira, ni con emoción, y que guardó en todo momento la serenidad, incluso bajo la lluvia de gritos e insultos del exaltado argentino. Si la hermeneuta no volvió a intervenir una vez más respondiendo a los gritos del cientista, dando paso al siguiente panelista, fue simplemente porque era evidente que con el “homenajead” no cabía “diálogo” alguno posible. El cientista había convertido de entrada las “discrepancias” de la filósofa hermeneuta en “falsedades”, y a ella misma, en “señora mentirosa”, calificativo que profirió en dos oportunidades. La hermeneuta hubiera “caído en la provocación” si hubiera caído en el juego del cientista, respondiendo a su vez con agresiones.

El carácter tendencioso de las versiones periodísticas ante incidentes o situaciones diáfananamente claras –cediendo frecuentemente ante las inclinaciones, fobias y filías, de los dueños de los medios antes que al registro desapasionado de los sucesos– desconciertan sobremanera al testigo de buena voluntad. Esta situación es válida tanto para el ayer como para la actualidad; y en el ojo de la tormenta, ayer como hoy, sigue estando –por otras razones– la universidad anfitriona.

Pero me interesa aquí volver al meollo de la disputa. Sin entrar en mayores detalles, se puede decir que el “debate” de marras (si se puede llamar “debate” a lo que resultó ser un desencuentro grosero) concierne una disputa antigua –de gran importancia– que remonta a Kant quien, a fines del siglo XVIII, sostuvo que el *método de las ciencias naturales* (por ejemplo, el de la física o de la matemática) no podía legítimamente aplicarse en el caso de las disciplinas que afectan esencialmente a “los intereses más profundos de la razón”, por ejemplo, a los de la ética y su concepto de libertad, o los de la metafísica y la teología. Dijo, en suma, que no se puede exigir el “mismo tipo de certeza” a

unas y otras disciplinas. Este debate, además, tuvo que ver con el *estatuto del discurso filosófico*. Según Kant, la *filosofía* (la “crítica”, en sus términos) no puede elaborarse según el modelo o imagen de las ciencias naturales, puesto que ella es precisamente la encargada de poner en claro las *condiciones de posibilidad* (vale decir, el fundamento) de dichas disciplinas.

Como señalé al inicio, este debate se reavivó a fines del siglo XIX, dividiendo a los defensores de las *ciencias de la naturaleza* (los naturalistas o “positivistas”) y a los defensores de las llamadas *ciencias del espíritu* (humanas o sociales), representados estos últimos sobre todo por los neo-kantianos o neo-criticistas (como Dilthey). De acuerdo a los primeros, desde Auguste Comte, cualquier disciplina que *pretende* ser “ciencia” debe proceder de acuerdo a la metodología experimental de las ciencias empírico-deductivas y formales, cuyo paradigma supremo es la “física”, y esto también se aplica a las llamadas ciencias humanas o sociales. El presupuesto de esta metodología es el de la más absoluta (y en la medida de lo posible, exacta) *objetividad* y el de un “realismo científico” a toda prueba. Los del otro bando, en cambio, sostenían que las *ciencias del espíritu*, sociales o humanas (sociología, historia, antropología, etnología, lingüística, psicología, axiología, pedagogía, ética, etc., etc.), por tratar de temas que conciernen *al ser humano*, no pueden regirse exclusivamente por los criterios de las ciencias naturales (causales y deterministas), porque si bien dichos criterios son de gran ayuda y sin duda *necesarios*, no son por ello *suficientes*. La “predicción” no funciona del mismo modo en el ámbito de las acciones humanas que en el ámbito de los procesos naturales, pues no es fácilmente sometida a cálculo y medición.

Ahora bien, Edmund Husserl, filósofo originario de Moravia y naturalizado alemán que vivió entre 1859 y 1938, de formación científica (en astronomía, física y matemática) además de filosófica, se alió al bando de los neo-kantianos al constatar las aporías de la fundación naturalista del conocimiento. Fundó el método y la corriente fenomenológica y desarrolló su pensamiento en feroz debate con los “naturalistas” y con el “objetivismo positivista” en dirección de una hermenéutica fenomenológica descriptiva (una teoría interpretativa de la experiencia humana) de vasto alcance en todo el ámbito de la ciencia y de la cultura, recogida y desarrollada por sus sucesores (fenomenólogos

existenciales, hermenéuticas, teórico-críticos sociales, etc.). Nunca negó que el proceder del buen científico natural debía ser “objetivista” y en cierto sentido “dogmático”, pero pensó que el filósofo, en cambio, siendo crítico y un poco escéptico, debía preguntarse si lo que *unifica* en última instancia a todas las producciones de la ciencia (natural y social) y de la cultura no es el *ser humano*, el *sujeto* humano, su vida cognitiva, valorativa y práctica, sin la cual no existen como tales ni las ciencias, ni la política, ni la cultura. Su pregunta era, pues, *cómo* es que se construyen las ciencias, en operaciones y procesos *subjetivos* anónimos “dadores de sentido”.

Husserl observó que estas actividades involucran una serie de elementos que las mismas ciencias objetivas no consideran ni pueden considerar en su desarrollo, y que conciernen tomas de decisiones, intereses, elecciones, motivaciones, inclinaciones, convicciones, valoraciones—*v.gr.* una serie de elementos *contextuales*, esto es, históricos, temporales e intersubjetivos. Para echar luz sobre esta *vida de la conciencia* o del *sujeto racional* en todas sus dimensiones, para aclarar la naturaleza de los fines, valores y normas que anidan en la razón y el sentido de la razón como disposición, la filosofía —según Husserl— debía dar un paso “metodológico” de “voltear la mirada”, ya no dirigirse “objetivamente” al mundo y a las cosas como en la actitud científica y natural, sino dirigirse a *cómo* éstos son *dados* —esto es, pensados, mentados, evidenciados— en dichos procesos racionales del *ego* consciente.

Por otro lado, Husserl celebró el “portento *metodológico*” de las ciencias naturales y el desarrollo de la técnica y la formalización, pero criticó acremente la “crisis del sentido” teórico y ético de la ciencia y la cultura que sobrevino con el naturalismo y el positivismo (con su “cientificismo, tecnicismo y objetivismo”). ¿Cómo entender esto? Husserl denunció, con gran lucidez y energía, que con las “hipótesis metodológicas” (y programas de investigación) de la ciencia experimental, se contrabandeaban interpretaciones “epistemológicas” (sobre supuestas *verdades o falsedades* “últimas”) y “metafísicas” (sobre la supuesta “realidad en sí” del cosmos). Los científicos tendían a creer que sus “hipótesis” no eran sino proposiciones verdaderas “últimas” basadas en un acceso privilegiado e incontestable al verdadero “ser en sí” del universo, casi arrogándose la pretensión de una visión del mundo que los racionalistas

modernos llamaron *sub specie aeternitatis*. En efecto, el naturalismo cientista del positivismo decimonónico convirtió en *su* provincia y *su* propiedad a la otrora “mirada de Dios”.

Las preguntas que todavía me planteo es si el cientista llegó finalmente a “refutar” a la profesora hermeneuta o no. También me pregunto ¿qué fue *exactamente* lo que le molestó tanto de las acotaciones de esta última? Pues bien, en mi opinión es claro que el cientista de marras es un directo heredero del naturalismo positivista decimonónico, un representante “duro” del alcance universal de la metodología de las ciencias naturales. Interesado en desautorizar la aproximación de los defensores de las “ciencias del espíritu” (como aquella del fenomenólogo social Alfred Schütz, que vivió entre 1899 y 1959), el cientista decidió hacerlo indirectamente, atacando al maestro de Schütz, a Edmund Husserl. Lo describió como una suerte de “subjetivista”, “fenomenalista”, “solipsista”, que destruye el mundo exterior e instala una suerte de relativismo escéptico, “egológico” (vale decir, “egoísta”). Para dicho efecto, el cientista citó un pasaje de la primera parte de las *Meditaciones cartesianas* de Husserl, donde este hace referencia al proceder “metodológico” de su fenomenología trascendental, el camino al *ego cogito*. Añadió de paso que el solipsismo de Husserl (al que interpretó de monarquismo y autoritarismo) le habría impedido a este preocuparse de los problemas sociales o políticos, y que habría tenido “la cobardía” de haberse callado frente al atropello nazi.

La hermeneuta de la universidad anfitriona, representando en general el bando contrario al cientista, observó que si Husserl hubiera sido el subjetivista solipsista que señalaba el cientista, no habría podido introducir el tema de la intersubjetividad y del mundo de la vida que ha sido recogido con muchos frutos por la filosofía contemporánea de tradición hermenéutica. Prueba de lo cual es la filosofía política de Hannah Arendt, que fue discípula de Husserl y de Heidegger. La filósofa hermeneuta igualmente incidió en el hecho de que en toda ciencia, incluso en las naturales y exactas, se hallan involucrados procesos de interpretación de sentido. El cientista rechazó airadamente que en las ciencias naturales intervenga interpretación alguna, acusando a la hermenéutica de ser un estéril “análisis sintáctico” (*sic*) e, ignorando el tema de la intersubjetividad, acusó a los fenomenólogos de ser fascistas y autoritarios, mientras

que acusó a la hermeneuta de “no conocer sino bibliografía secundaria” al respecto. En cuanto a la conexión establecida por la hermeneuta entre la filosofía política de Hannah Arendt y su raíz fenomenológica, el cientista proclamó, gritando *ex cathedra*, que la condena del nazismo por parte de esta última se debió, no a su filosofía política, sino a su *condición de judía*. Esto –en algunos asistentes judíos a la sala– dejó mucho malestar.

Por cierto, el cientista no tenía la razón. Lo más grave es que en el mismo texto citado por él para probar el supuesto solipsismo de Husserl, se desarrolla ampliamente la teoría de la intersubjetividad del fenomenólogo con sus alcances para la constitución de la ciencia objetiva, y para una teoría social. Es evidente que el cientista mismo no había leído sino extractos descontextualizados del texto de Husserl del que estaba citando. Por otro lado, si Husserl apoyó al Emperador de Alemania y Rey de Prusia Guillermo II al inicio de la primera Guerra Mundial (de allí lo de “monárquico”), cambió su actitud al perder a su hijo menor y a uno de sus discípulos en la guerra, suscribiendo luego con muchos intelectuales europeos de ambos lados del conflicto una carta pública escrita por Roman Rolland titulada “por la independencia del espíritu” a favor de los valores de la paz. Por último, a pesar de que por su origen judío Husserl fuera retirado de su cargo de profesor emérito y prohibido de hablar y de publicar en su propia tierra con el advenimiento del nacional socialismo en Alemania, dedicó su última obra (publicada en Belgrado en 1936) a la denuncia del “naturalismo positivista” como estando a la base de la crisis de las ciencias europeas y de la “zoología de los pueblos” que azotaban tanto a su país como a Europa.²

Nadie objeta que el cientista tuviese todo el derecho de defender cerradamente su posición como buen adalid de la “metodología” de las ciencias naturales y de su aplicación a las ciencias sociales. Después de todo, es un físico, y seguramente coincide con Auguste Comte en considerar a la sociología una “física social”. Tenía incluso derecho a exponer sus ideas polémicamente. Pero

² *Hua VI* (Husserl, Edmund, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Buenos Aires: Prometeo Libros, 2008, traducción de Julia V. Iribarne. Cf. los anexos de dicha obra en la traducción de Jacobo Muñoz y Salvador Mas, publicada en Barcelona: Editorial Crítica, 1991).

en filosofía no se debate con ataques *ad hominem* sino con argumentos racionales, y menos aún amparándose en la fama y en seguidores fanáticos, siendo él quien faltaba a la verdad y desconocía los textos de los filósofos que estaba citando y criticando. La fama no es garantía de impunidad. Curiosamente, el “cientista” –a pesar de su “objetivismo”– fue quien se dejó obnubilar por sus *emociones subjetivas*. De hecho, no se portó a la altura de las circunstancias. Lo que le da la razón, una vez más, a Husserl, pues incluso aquel que pretende parapetarse en la actitud más “objetivista” sigue estando motivado por intereses e inclinaciones de raigambre mundano-vital, subjetivo-relativa.

APÉNDICE 3

ENTRE DOS POSMODERNOS: “UN DIÁLOGO QUE NO TUVO LUGAR...”

Un simposio sobre “texto e interpretación”, que tuvo lugar en París entre el 25 y 27 de abril de 1981, fue el marco de lo que debió ser un encuentro filosófico entre el alemán Hans-Georg Gadamer y el francés Jacques Derrida, representantes ambos de dos tendencias aparentemente antitéticas de la filosofía contemporánea continental pero de raigambre común: el pensamiento heideggeriano, y en esa medida, ambos pertenecientes a una versión amplia de la llamada posmodernidad. La ocasión, propicia para lo que los alemanes llaman una *Auseinandersetzung*, un diálogo “cara a cara” que permite confrontar opiniones, levantar cargos y perfilar las posiciones como diferencias sobre un fondo de identidad o coincidencias sobre un fondo de diferencia, dejó –una vez concluída– el extraño sabor del debate no realizado o, como dijo Philippe Forget, profesor de la Sorbonne y organizador del evento, de un “debate improbable”.¹

Dicho debate, al que se añadieron textos aledaños, fue recogido años después en una publicación norteamericana que ilustra los avatares de dos tradiciones posfenomenológicas que, como decíamos, en cierto sentido son ambas “posmodernas” –la hermenéutica y el deconstruccionismo–, las que a su vez animaron el escenario de la filosofía continental en las últimas décadas del

¹ Forget, Philippe, “Leitfäden einer unwahrscheinlichen Debatte”, en: Forget, Philippe (editor), *Text und Interpretation*, Munich: Wilhelm Fink Verlag, 1984, pp. 7-23.

siglo xx.² En este apéndice, a continuación, comentaré algunos aspectos de aquel debate siguiendo las pautas de dicha publicación.

Antes del debate se sabía que ambos pensadores compartían una serie de firmes convicciones –que en verdad constituían “lugares comunes” del posmodernismo continental de las últimas décadas del siglo xx. En primer lugar, ambos pensaban que era necesario desenmascarar los presupuestos de la metafísica de la modernidad que supuestamente dominaban todavía a la filosofía, las ciencias sociales, la teología, la crítica literaria y otras disciplinas, y según los cuales el *lenguaje* es un instrumento a nuestra disposición. Asimismo, compartían la creencia de que nuestra relación con el lenguaje es un tema filosófico primario, y que es imposible abordar la comprensión humana desde un punto de vista trascendental y libre del lenguaje,³ pues él constituye el escenario de nuestra finitud y el lugar de encuentro con los límites de nuestra subjetividad. Sostenían, por consiguiente, que el lenguaje nos domina y no a la inversa. Al respecto, Manfred Frank afirma que la hermenéutica y la deconstrucción son “las dos corrientes más importantes del pensamiento europeo desde la Segunda Guerra Mundial” y señala cinco elementos que conforman su terreno común: 1. El “vuelco lingüístico” como fundación teórica; 2. La crítica de la “crisis que atraviesa el pensamiento moderno”; 3. La negación de un “espíritu absoluto” o auto-presencia atemporal y la afirmación de la finitud; 4. El hecho de que ambos beben del diagnóstico de Nietzsche y Heidegger sobre el “racionalismo occidental”, y la tesis de la clausura de este; y, 5. Finalmente, el énfasis de ambos en el significado primordial de los fenómenos estéticos, especialmente la literatura y la crítica literaria.⁴

Pero antes del debate también se sabía que lo que distanciaba a ambos pensadores era, por otro lado, sus aproximaciones radicalmente distintas al significado de la interpretación, la escritura y el lenguaje. Para Gadamer, por

² Michelfelder, Diane P. y Richard E. Palmer (eds.), *Dialogue and Deconstruction, The Gadamer-Derrida Encounter*, Albany: State University of New York Press, 1989; en adelante, *Dialogue-Deconstruction*.

³ Cf. “Avant Propos”, en: *Revue Internationale de Philosophie*, no. 151, 1984, pp. 329-331.

⁴ Cf. Michelfelder, Diane y Richard Palmer, *op. cit.*, p. 295.

ejemplo, el lenguaje –siendo viviente– es oral (“lectura”)⁵ y, en tanto tal, medio del *diálogo*, dependiendo su éxito de la “buena voluntad” (que no ha de entenderse en un sentido “ético”) de los participantes de “dejarse llevar” por él (de “ceder” en la conversación) para dejar emerger el sentido como “acontecimiento” de comprensión mutua; Gadamer subraya, pues, la unidad del lenguaje y el significado, reforzando la tradición y enfatizando la autoridad y la verdad *de los textos*. Para Derrida, por el contrario, el lenguaje es ya y desde siempre “escritura”, no siendo la palabra hablada sino un *signo* infiltrado por la ausencia. Dependiendo siempre del trazo físico, y no precediéndolo ni lingüística ni ontológicamente, el significado se ve sometido a una radical e irreductible equívocidad e indecidibilidad que no solamente pone en cuestión la posibilidad de diferenciar entre significados auténticos (verdaderos) e inauténticos (falsos), sino también la posibilidad misma de la noción de sentido *tout court*. En conformidad con la precomprensión de cada uno de los protagonistas de este encuentro, las expectativas de los organizadores del mismo se cifraron en dos cuestiones complementarias: ¿en qué medida la “deconstrucción” derrideana es una forma de hermenéutica y cuán “deconstructiva” es la hermenéutica gadameriana?⁶

Dialogue and Deconstruction no sólo tuvo la intención de difundir los cuatro textos que formalmente fueron presentados en dicha ocasión en París, reproduciendo para dicho efecto en su primera parte⁷ la edición original alemana de los mismos realizada en 1984 por Philippe Forget.⁸ Los editores también quisieron ofrecer una suerte de “continuación” de este debate publicando

⁵ *Ibid.*, p. 118.

⁶ *Ibid.*, p. 2.

⁷ “The Gadamer-Derrida Encounter: Paris 1981”, en: *Ibid.*, pp. 19-72.

⁸ Los textos de esta versión original en alemán (cf. nota 1, *supra*), recogidos por *Dialogue and Deconstruction*, son los siguientes: 1. “Texto e Interpretación” (pp. 21-51), fue la ponencia central de Hans-Georg Gadamer; 2. “Tres preguntas a Hans-Georg Gadamer” (pp. 52-54), fue la réplica de Jacques Derrida a la ponencia de Gadamer originalmente titulada “Buenas voluntades de poder (una respuesta a Hans-Georg Gadamer)” (*Bonnes volontés de puissance [Une réponse à Hans-Georg Gadamer]*) (p. 52); 3. “Respuesta a Jacques Derrida”, (pp. 55-57), fue la contra-réplica de H.-G. Gadamer; y, finalmente, 4. “Interpretando signaturas (Nietzsche/Heidegger): dos preguntas” (pp. 58-71) fue la ponencia central de Jacques Derrida.

tres textos escritos por Hans-Georg Gadamer en los años siguientes, el primero de los cuales fue en reacción a la extensa reseña crítica de Fred Dallmayr sobre este “encuentro”. En consecuencia, la segunda parte de dicha obra⁹ reproduce los cuatro textos adicionales: la reseña crítica de Dallmayr y las reacciones de Gadamer a dicha reseña.¹⁰

Finalmente, los editores del texto en inglés enriquecen el volumen incluyendo quince comentarios que permiten desarrollar las consecuencias filosóficas del carácter problemático del debate en la tercera parte,¹¹ todos ellos originales salvo el de Manfred Frank, que originalmente formó parte de las ponencias presentadas en el coloquio de París en 1981.¹²

⁹Titulada “Gadamer responds to the Encounter”, en: *Ibid.*, pp. 73-126.

¹⁰El primero de los cuatro textos de esta parte, titulado “Preludio: Hermenéutica y Deconstrucción: Gadamer y Derrida en Diálogo”, recoge la versión más corta de la extensa reseña crítica de Fred Dallmayr sobre el encuentro, aparecida en Philippe Forget, editor, *op. cit.*, y luego publicada en *Critical Encounters: between Philosophy and Politics*, Notre Dame: Notre Dame University Press, 1987. Siguen los tres textos de Hans-Georg Gadamer, titulados: 1) “Carta a Dallmayr”, de 1985 –carta enviada por Gadamer al Prof. Dallmayr en respuesta a una versión manuscrita del ensayo mencionado *supra*; 2) “*Destruktion* y Deconstrucción”, también de 1985, que apareció primero en el segundo volumen de la *Gesammelte Werke* de Gadamer (Tübingen: J.C.B. Mohr [Paul Siebeck], 1986); y, finalmente, 3) “Hermenéutica y Logocentrismo” de 1987, y que fue publicado en las actas de un coloquio sobre el romanticismo (de agosto de 1986), tituladas *Die Aktualität der Frühromantik*, editado por E. Behler y J. Hörisch (Paderborn: Ferdinand Schöningh, 1987, pp. 251-60). Cf. Michelfelder, Diane y Richard Palmer, *op. cit.*, pp. ix-x, 4-5, pp. 75-92, 93-101, 102-113, y 114-125.

¹¹*Ibid.*, pp. 129-283.

¹²Los comentarios incluidos en *ibid.* son quince: 1) de Philippe Forget, “Argument(s)” (pp. 129-149); 2) el ya mencionado de Manfred Frank, “Limits of the Human Control of Language: Dialogue is the Place of Difference between Hermeneutics and Neostructuralism” (pp. 150-161); 3) de Joseph Simon, “Good Will to Understand and the Will to Power: Remarks on an ‘Improbable Debate’” (pp. 162-175); 4) de James Risser, “The Two Faces of Socrates: Gadamer/Derrida” (pp. 186-191); 6) de Gary B. Madison, “Gadamer/Derrida: The Hermeneutics of Irony and Power” (pp. 192-198); 7) de Herman Rapaport, “All Ears: Derrida’s Response to Gadamer” (pp. 199-205); 8) Donald G. Marshall, “Dialogue and *écriture*” (pp. 206-214); 9) Richard Shusterman, “The Gadamer-Derrida Encounter: A Pragmatist Perspective” (pp. 215-221); 10) David Farrell Krell, “‘Ashes, ashes, we all fall...’: Encountering Nietzsche” (pp. 222-232); 11) de Robert Bernasconi, “Seeing Double: *Destruktion* and Deconstruction” (pp. 233-250); 12) de John Sallis, “Interruptions” (pp. 251-257); 13) de John Caputo, “Gadamer’s Closet Essentialism: A Derridean Critique” (pp. 258-264); 14) de Neal Oxenhandler, “The Man with Shoes of Wind: The Derrida-Gadamer Encounter” (pp. 265-268); y, 15) el de Gabe Eisenstein, “Dead End and the Life of Language: The Privilege of Sharing” (pp. 269-283).

Si se llega a dudar de que hubo un “encuentro” o un diálogo efectivo, esto se debe a que aun cuando Gadamer en su ponencia inicial –después de un breve desarrollo de la historia de la hermenéutica– aborda de entrada sus principales desavenencias con Derrida, este, por su parte, ni en su réplica, ni en su ponencia, se da por aludido. Gadamer enfrenta y responde, decíamos, algunas de las principales críticas que Derrida le había dirigido previamente, y que por ejemplo se encuentran en el afamado texto de este, *La voz y el fenómeno*.¹³ En primer lugar, enfrenta el reproche de que la hermenéutica es “logocéntrica” por ser “fonocéntrica” y, por ende, el que ella no logra liberarse del proyecto metafísico de la modernidad. En segundo lugar, enfrenta la crítica de Derrida a la interpretación heideggeriana de Nietzsche, interpretación según la cual Nietzsche sigue atrapado en el proyecto “metafísico” moderno; Derrida contesta esta interpretación pues según él, Nietzsche, como pensador *posmoderno*, consolida la “diseminación” del sentido contra la univocidad moderna. Pues bien, respondiendo a estas críticas derridianas a Heidegger, Gadamer se pone de lado de la interpretación heideggeriana de Nietzsche como siendo la correcta, según la cual Nietzsche es en efecto un pensador *metafísico* pues interpreta “el ente en totalidad” a través de las doctrinas de la “voluntad de poder” y el “eterno retorno”, doctrinas que dejan entrar por la puerta falsa los principales postulados modernos de la metafísica de la subjetividad.

La réplica derrideana a Gadamer, en el segundo texto, con su peculiar estilo “posmoderno”, ignora los temas centrales planteados por la ponencia de Gadamer, y formula más bien sólo tres interrogaciones. Estas pretenden caracterizar el texto de Gadamer sobre la base del argumento lateral de la “buena voluntad” como pre condición del diálogo, y son las siguientes: 1) que la “buena voluntad” gadamericana no es en resumidas cuentas sino un “axioma” que, siendo de naturaleza ética y seguramente por su afinidad con Kant, descansa en una “voluntad incondicional”; en consecuencia, de allí a la voluntad

¹³ Derrida, Jacques, *La voix et le phénomène, introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*, París: Presses Universitaires de France, 1967 (Derrida, Jacques, *La voz y el fenómeno, introducción al problema del signo en la fenomenología de Husserl*, Valencia: Pre-Textos, 1995 [2da. edición], traducción de Patricio Peñalver).

de poder sólo hay un paso; 2) que esta “buena voluntad” como axioma incondicional no permite integrar una hermenéutica “psicoanalítica” que estaría más cercana de la de Nietzsche; y, finalmente, 3) que la estructura axiomática subyacente de la buena voluntad implica la *comprensión* como “continuidad de relación”, cuando, en verdad, la comprensión no se comprende a sí misma sino desde la “interrupción” de toda relación.

Ante la ponencia de Derrida, Gadamer –en el texto siguiente, el tercero, que es su “contra-réplica”– es incapaz, a su vez, de disimular su sorpresa por la “incomprensión” tan ostensible de Derrida respecto de su noción de “buena voluntad”. En consecuencia, deja entrever que la respuesta de Derrida tiene más que ver con la sofistería que con la dialéctica, leyéndose entre líneas que, en el fondo, el francés no ha mostrado sino “mala voluntad” (diríamos, más bien, “mala fe”) para el diálogo. Finalmente, en la última ponencia del mal denominado “encuentro”, titulada “Interpretando signaturas (Nietzsche/Heidegger): dos preguntas”, Derrida nuevamente rehuye colocarse en un terreno común desde el cual pueda desarrollarse el diálogo. Simplemente ataca la comprensión heideggeriana de Nietzsche para fortalecer la propia, argumentando que la lectura de Heidegger, que se instala en el punto de vista del *pensamiento* de Nietzsche y no en la perspectiva de su *vida* (para salvarlo de malas lecturas psico-biográficas), cae en otra mala lectura que es la de la interpretación “unitaria” de Nietzsche como “pensador metafísico, si bien el último”.¹⁴ Puesto que en esta ocasión Derrida tampoco menciona a Gadamer y, por otro lado, había iniciado anteriormente su réplica planteando la duda de si “se estaba desarrollando aquí más que debates improbables, contra-preguntas e indagaciones en objetos inhallables del pensar”,¹⁵ se suscitaron como consecuencia inmediata numerosas reacciones sobre este supuesto “diálogo” que finalmente no tuvo lugar.

La primera de estas reacciones fue la de Fred Dallmayr. Él fue además el primero en sostener –basándose en las propias dudas de Derrida– de que no

¹⁴ Michelfelder, Diane y Richard Palmer, *op. cit.*, p. 71.

¹⁵ *Ibid.*, p. 52.

hubo tal debate; y en el texto que escribe sobre el evento extrae sus conclusiones a partir de una confrontación de las obras de ambos pensadores. Las otras tres reacciones fueron del propio Hans-Georg Gadamer, que se recogen en los tres textos mencionados que aparecen en la segunda parte de *Dialogue and Deconstruction*. En la “Carta a Dallmayr” Gadamer finalmente concede que en efecto no hubo diálogo, explicitando su propio modelo de lo que sería un tal diálogo, y que él había precisamente anticipado para el debate. Este modelo que finalmente fracasó, señala Gadamer, presupone tanto al lenguaje –como poder de cubrir la distancia entre dos interlocutores que intentan hablarse entre sí– como la habilidad que les permite ponerse de acuerdo sobre un tema.

En su siguiente reacción, recogida en “*Destruktion* y deconstrucción”, señala las afinidades que él cree todavía ver entre ambos pensadores y que podrían servir de terreno común, siendo la afinidad básica el que ambos intentan desarrollar aspectos del pensamiento de Heidegger. Así, confronta el método heideggeriano de la *Destruktion* (la des-estructuración del lenguaje de la metafísica, que es anunciada en la introducción de *Ser y tiempo*)¹⁶ con el derridiano de *deconstrucción*, y los compara sosteniendo que ambos dan un paso atrás de la dialéctica hegeliana, intentando superar el ideal metafísico de la exacta determinabilidad del sentido, así como resaltando el carácter misterioso de la palabra. Si la confrontación de métodos fracasa, señala Gadamer, esto se debe a que ninguno *cede* para hablar el mismo idioma, condición indispensable sin la cual no puede haber auténtica conversación. Finalmente, en “Hermenéutica y logocentrismo”, Gadamer prosigue abonando el “terreno común” de un diálogo posible señalando las similitudes entre la *différance* derrideana –que Gadamer acepta– y su propia *Selbstverständnis*, que implica un ser-otro discontinuo dentro de la continuidad del conocimiento de sí.¹⁷ Reprocha, empero, a Derrida el no haber comprendido el sentido de la *Destruktion* del joven Heidegger, en tanto intento de dismantelar lo que ha sido

¹⁶ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer, 1972 (Heidegger, Martin, *Ser y tiempo*, traducción, prólogo y notas de Jorge Eduardo Rivera C., Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1997).

¹⁷ Michelfelder, Diane y Richard Palmer, *op. cit.*, p. 119.

“cubierto”, atribuyéndole sólo una connotación puramente negativa, la de la *Zerstörung* –esto es, el sentido de la destrucción pura y simple.¹⁸

Los editores de *Dialogue and Deconstruction* ponen en cuestión la opinión de Gadamer, según la cual si el diálogo no tuvo lugar esto se debió a que Derrida, por aferrarse al “signo” como ingreso al lenguaje, concibió el “diálogo” como “metafísica logocentrista” que depende de un “sentido platónico-estático del significado ideal”. Para los editores, por el contrario, “el hecho de que Derrida se niegue entrar en el diálogo no es rechazo del diálogo mismo sino rechazo de aquello que Gadamer percibe como condición necesaria del diálogo: hablar un mismo idioma. Hablar, para Derrida, significa negociar; y ‘negociar’ es mejor que ‘dialogar’”.¹⁹

En efecto, los quince artículos que los editores añaden a la tercera parte del volumen desarrollan las consecuencias de una polémica que recién ellos hacen realidad, algunos alineándose con Gadamer, otros con Derrida. En algunos casos los comentaristas señalan las aristas políticas del encuentro –a veces acusándose de “ausencia de conciencia política”; ora alabando el carácter “democrático” de la obra de Gadamer, ora su complicidad con el totalitarismo fascista. Por ejemplo, James Risser, que considera a ambos pensadores radicalmente “anti-fundacionalistas”, ve en la “hermenéutica de la finitud” y en la “conversación que somos” gadameriana, condiciones *ad hoc* para la democracia, mientras que Herman Rapaport acusa a Gadamer de haber sido insensible al problema del fascismo. John Caputo, por su lado, llega hasta el extremo de catalogar a Gadamer como el “ala derecha del heideggerianismo”, representando Derrida su “ala izquierda” y progresista. En otros casos, se concentran en aspectos estilísticos o formales. Todos los artículos son pertinentes –y variados– habiendo tenido sus autores acceso a todos los textos, incluso a los últimos de Gadamer. Aquí resaltaré un par de ellos.

Según Gary B. Madison, la acusación de Derrida según la cual, basándose en la noción de “buena voluntad”, Gadamer determina el ser de los entes al

¹⁸ *Ibid.*, p. 121.

¹⁹ *Ibid.*, p. 10.

modo de la metafísica moderna como “sujeto” y como “voluntad” (de poder), es “completamente extravagante” (“*thoroughly bizarre*”)²⁰ y fruto de la “mala fe” de Derrida. Este, deliberadamente, acude a la estrategia de la ironía y la “incomprensión” con el objeto de demostrar, “de modo concreto, el fracaso de la hermenéutica como teoría general de la comprensión humana, que es una de las cosas que, supongo trata de ser la deconstrucción”.²¹ Derrida, según Madison, no puede plantear cuestiones con “buena voluntad” o comprometerse en una conversación genuina pues esto significaría arriesgarse a perder su auditorio especializado que celebra y aplaude su discurso ultra-irónico.²² Robert Bemasconi, por el contrario, se pregunta si es Derrida quien malentendió a Heidegger, a propósito de la *Destruktion* heideggeriana, o si fue Gadamer quien malentendió no sólo a Derrida, sino también a Heidegger. La diferencia entre ambos para Bernasconi, diferencia que favorece a Derrida, sería que mientras Gadamer propone una “hermenéutica de una sola lectura”, Derrida propone una “hermenéutica de doble lectura”.²³ El “encuentro” entre ambos, si hubo alguno, rompió con los modelos pre-establecidos.

En suma, el volumen en su conjunto, que comienza prometiendo y ofreciendo un “debate improbable” sobre temas que fueron de viviente actualidad las últimas décadas del siglo xx sobre las complejidades involucradas en la autocomprensión filosófica de estas dos vertientes posmodernas –la hermenéutica y la deconstrucción–, en sí mismas, en su relación mutua y en su relación con el lenguaje, termina articulando un auténtico debate –a diversos niveles– polémico y provocador, tanto “en lo que dice” como “en lo que no dice”, e invitando a su lectura y meditación.

²⁰ *Ibid.*, p. 194.

²¹ *Ibid.*, p. 192.

²² *Ibid.*, p. 198.

²³ *Ibid.*, pp. 246-248.

APÉNDICE 4

LA CUESTIÓN DEL FUNDAMENTO: RESPUESTA A UN NEO-KANTIANO

Llama la atención, en los círculos filosóficos continentales europeos y norteamericanos, la creciente literatura en torno al pensamiento del fundador de la tradición fenomenológica contemporánea, Edmund Husserl. Pero había pasado ya un tiempo sin que se tocara con seriedad uno de los temas que más han alienado el pensamiento del “maestro” de la tradición que él inauguró: el tema del fundamento, entendido en el sentido de una “fundamentación última” del saber. Este tema parecía ya zanjado por múltiples investigaciones que trataron de la crisis de un modelo que se sabía inaugurado por Descartes a inicios de la época moderna. A pesar de que este modelo revivió a inicios del siglo xx, casi inmediatamente en distintos frentes de la investigación científica y especulativo-filosófica, se dieron síntomas de la imposibilidad de determinar la idea de un dominio privilegiado, auto-suficiente y axiomático del cual hacer depender la totalidad de los ámbitos del ser y el saber, esto es, de un fundamento a la vez autárquicamente auto-fundado. Se señaló, entre otras cosas, que dicha determinación conducía irremediablemente a paradojas auto-referenciales. Varias de estas investigaciones, tanto provenientes de la filosofía analítica como de la continental posheideggeriana y posmoderna, coinciden frecuentemente en asimilar el pensamiento de Husserl a la filosofía cartesiana de la subjetividad y en rechazar su modelo fundacional de clara inspiración matemático-cientificista. El tema, sin embargo, todavía da de qué hablar.

Por ello me sorprendió gratamente la aparición de un texto serio sobre este tema, excepcionalmente inteligente, complejo y muy bien documentado –con literatura del propio Husserl y una asombrosa variedad de autores contemporáneos de distintas tiendas– escrito por el joven y prometedor investigador alemán, Karl Mertens.¹ Como el título indica, el texto confronta críticamente –y, por lo demás, de modo nada complaciente– el problema husserliano de los “fundamentos últimos” con el escepticismo. Para ello hace uso de “argumentos trascendentales” que se originan en discusiones dentro de los círculos de la filosofía analítica y la filosofía trascendental pragmática. En líneas generales, Mertens concluye críticamente en su libro que la fenomenología trascendental husserliana es incapaz de resistir los argumentos escépticos y por ende de estar en situación de pretender para sí misma el rango de “ciencia últimamente fundada”. Considera, sin embargo, que hay un modo *demonstrativo* de resistir a estos argumentos, por el cual la pretensión a un conocimiento últimamente fundado –y *a fortiori*, a todo conocimiento en general– puede ser legitimado. Piensa que esto es posible a través de una “reconstrucción” de la teoría husserliana de la evidencia, pero fuera del contexto de la fenomenología trascendental.

Mertens inicia su texto planteando dos presupuestos fundamentales sobre los que se sostiene todo su trabajo: primero, que toda filosofía que pretenda ser un “saber definitivo” (*endgültiges Wissen*) ha de sustentar su posición en debate con críticas escépticas; y, segundo, que en la fenomenología trascendental husserliana se da una contradicción profunda entre dos motivos anti-téticos desde su desarrollo genético de 1920 en adelante: *a*) el descubrimiento de la génesis temporal e histórica de todo saber –lo mismo del cotidiano, científico que del propio saber filosófico-fundante– poniendo al descubierto su carácter superable y de abierta infinitud, y, *b*) la consiguiente radicalización de la auto-caracterización de la fenomenología trascendental como ciencia eidética

¹ Mertens, Karl, *Zwischen Letztbegründung und Skepsis, kritische Untersuchungen zum Selbstverständnis der transzendentalen Phänomenologie Edmund Husserls*, Freiburg/München: Verlag Karl Alber (Orbis Phaenomenologicus Abt. VI, Band 1), 1996.

(*Wesenswissenschaft*),² la que, viendo amenazado el carácter “invariable” y “universal” de sus verdades “eternas” por el descubrimiento de la historicidad del saber, se autodefinirá como filosofía fundadora y auto-fundada “de modo último”, además de portadora de un saber “definitivo” (*endgültig*). Husserl así realiza un esfuerzo por salvaguardar las conquistas fenomenológicas de todo relativismo histórico, las que serán caracterizadas como “supra-temporales” y “supra-históricas”.³ Mertens apoya estos presupuestos con múltiples citas de Husserl de diversos períodos, pero fundamentalmente del período genético aludido.

Aunque el contexto en que aparecen las citas de Husserl alude a la auto-comprensión de la filosofía desde Platón, Mertens –como muchos que lo han precedido– señala el carácter “cartesiano” de las determinaciones aludidas. A pesar del título “trascendental” de la fenomenología husserliana, que más acusa una influencia kantiana, Mertens destaca más el carácter *cartesiano* de la crítica epistemológica de Husserl. Según Mertens, el idealismo trascendental kantiano y su giro copernicano, lejos de conducir a “tesis indiscutibles”⁴ como pretende el cartesianismo, exhibe sólo un carácter hipotético.⁵

La contradicción aludida –entre aprioridad e historicidad– cuyo carácter antagónico Mertens se encarga de hacer evidente, se convierte así en el blanco principal de su examen, que desde el inicio él anuncia que será “crítico”.⁶ Lo delicado aquí es comprender exactamente dónde se sitúa Mertens, pues en efecto para realizar su interpretación pretende guardar a la vez tanto *distancia*

² Cf. Hua III/1, p. 6 (Husserl, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2013, traducción de Antonio Zirián Quijano, p. 80; en adelante, *Ideas I*).

³ Mertens, Karl, *op. cit.*, cf., pp. 9-11, 19-20, 22-24, 27, 29-33 *passim*.

⁴ Cf. Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, México D.F.: Fondo de Cultura Económica/Universidad Autónoma Metropolitana/Universidad Nacional Autónoma de México, 2009, traducción, estudio preliminar y notas de Mario Caimi, edición bilingüe, p. B XXII; en adelante, *CRP*)

⁵ Cf. Mertens, Karl, *op. cit.*, pp. 43, 45, 101-131 *passim*.

⁶ *Ibid.*, p. 13.

como *cercanía* “programática” con la fenomenología de Husserl.⁷ Su punto de vista, a la vez “inmanente” y “exterior” a la fenomenología trascendental, lo justifica apoyándose en Husserl mismo, para quien su obra –la de un eterno principiante– requería de otros “con quienes filosofar” (*mitphilosophieren*), manteniéndose abierta a nuevas interpretaciones. Para Mertens esto significa “desarrollar la obra de Husserl en nuevos contextos”, según su determinación como “una filosofía en elaboración” (*Arbeitsphilosophie*).⁸ Así, desde un inicio anuncia que su crítica consistirá en una “reconstrucción” de la pretensión de la fenomenología de Husserl al conocimiento,⁹ tanto *interna* –que consiste en probar una teoría partiendo de la presunción de verdad de sus premisas– como *externa* –que por el contrario consiste en probar una teoría partiendo de premisas “aceptadas como verdaderas”, pero que no se desprenden del pensamiento que se intenta reconstruir. Mertens no señala en qué consistirían dichas premisas “aceptadas como verdaderas”, ni por quiénes serían aceptadas. Pero en este punto, al señalar que ambos tipos de reconstrucción se mezclan, se apoya en su maestro Ulrich Claesges,¹⁰ quien señala que esta estrategia no es una “exégesis histórico-filológica”.

Dicho eso, veamos cómo articula su reconstrucción y su crítica. El texto tiene dos partes, la primera titulada “Crítica de la idea de fundación última en la fenomenología trascendental de Husserl”,¹¹ que nos parece la más importante, original y lograda del trabajo, y la segunda, titulada “Reconstrucción de la idea fenomenológica de validación”, donde, a nuestro parecer, los argumentos pierden algo de fuerza.

La primera parte, pues, es la que somete propiamente a escrutinio crítico la fenomenología trascendental, en dos tiempos: el primero, correspondiente

⁷ *Ibid.*, p. 14.

⁸ *Ibid.*, p. 15.

⁹ *Ibid.*, p. 13.

¹⁰ Claesges, Ulrich, “Zum Problem der enzyklopädischen Phänomenologie”, en: Eley, Lothar (ed.), *Hegels Theorie des subjektiven Geistes in der “Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse”*, Stuttgart-Bad Cannstatt: Friedrich Fromman, 1990, pp. 185-202.

¹¹ Mertens, Karl, *op. cit.*, pp. 19-142.

al capítulo I,¹² pretende realizar una *reconstrucción interna* de su noción de conocimiento. Como señala Mertens: “Con este propósito debe ponerse de relieve que la fenomenología trascendental, en tanto una versión de la filosofía trascendental, tiene la pretensión de que sus intelecciones fundamentales ya no puedan ser cuestionadas de modo escéptico”.¹³

El capítulo se inicia con el planteamiento de la contradicción que emana en el seno de la última obra de Husserl entre –como ya se mencionó– una relatividad irreductible del saber dada su historicidad y abierta-infinitud, por un lado, y el carácter último de la ciencia filosófica que funge, no sólo de “último fundamento” o “filosofía primera” (cosa que no tendría que estar *per se* en contradicción con lo primero) sino también de saber válido “definitivo”, característica ésta que le imprimiría a la filosofía de Husserl un inequívoco carácter “fundamentalista”.¹⁴ Mertens, concede que el propio Husserl señala¹⁵ que se trataría sólo de “(...) *un cierto* carácter definitivo y *un cierto tipo* de radicalismo del carácter definitivo (...)”.¹⁶ Pero, sin prestar mucha atención a estas expresiones se interesa sobre todo en destacar aquellas otras en las que se trataría de fundamentos con una “configuración definitiva” (*eine Endgestalt*), donde “(...) todas las cuestiones racionales hallan su fin”,¹⁷ etc. Insiste, pues, Mertens, en que ambos motivos se contradicen: el “carácter último” (*Letztheit*) de la “ciencia universal”, por un lado, y su apertura, génesis, historicidad y contingencia, por el otro. En cuanto a lo primero, lo más importante para Mertens

¹² Cf. “El programa de la fundación filosófica última en la fenomenología trascendental de Husserl”, en: *ibid.*, pp. 19-60.

¹³ *Ibid.*, p. 13.

¹⁴ *Ibid.*, p. 27.

¹⁵ *Hua VIII*, p. 21.

¹⁶ Mertens, Karl, *op. cit.*, p. 32.

¹⁷ *Hua VII*, p. 37 (Husserl, Edmund, *Filosofía primera* [1923/1924], Barcelona/Buenos Aires/Caracas: Grupo Editorial Norma, 1998, traducción de Rosa Helena Santos Ilhau, pp. 67-68; en adelante, *FP*).

es que Husserl no sólo se aferra a verdades “válidas en sí” sino a verdades de “validez *permanente*”, que adquieren el rango de fundamento último.¹⁸

El proceso de fundación en tanto tal tendría que haber librado a la fenomenología del dogmatismo, puesto que ella, pretendiendo ser una “teoría de la razón” –una “ciencia racional”–, debe ser capaz de someterse a “criterios de demostrabilidad racional”. Este será pues el terreno sobre el que Mertens debatirá con la fenomenología trascendental. De allí que el “método” de ésta sea esencial; pero Mertens destaca sólo dos de sus aspectos: su supuesto carácter “libre de prejuicios” o libre de conocimientos no examinados, por un lado,¹⁹ y la “reducción fenomenológica”, por el otro.²⁰ Esta última es mencionada, mas su papel esencial en la auto-comprensión de la fenomenología apenas se percibe aquí.

Pues bien, según Mertens, ante la amenaza historicista, la fenomenología *se ve obligada* a dar un “giro fundamentalista” (*fundamentalistischen*) interpretando su validación última de todo saber a través de conocimientos de “validez definitiva”, “absolutamente dados”. Si no diera ese giro, sería *dogmática*. Por ello ella se halla además *obligada* de mostrar (“demostrar”) su propia auto-fundación absoluta (en el sentido de ser “auto-responsabilidad”, “auto-meditación”, “auto-comprensión”). Esto para Mertens acentúa la contradicción entre el carácter corregible y abierto de sus evidencias (incluso provenientes de daciones últimas) y su pretendido carácter definitivo,²¹ ahondando las contradicciones del fundamentalismo husserliano. Mertens pretende sacar a la luz esta contradicción y desmontar el “fundamentalismo”. A eso se aboca el segundo párrafo del primer capítulo,²² a mi entender el más rico por su recorrido.

Todo gira en torno al tema central de la “fundación última”, que es el de la “auto-fundación”. Se trata aquí –antes de realizar la “reconstrucción”– de

¹⁸ Mertens, Karl, *op. cit.*, p. 23.

¹⁹ *Ibid.*, pp. 29-30.

²⁰ *Ibid.*, p. 31.

²¹ *Ibid.*, p. 33.

²² Cf. “La tarea del debate de la filosofía trascendental con el escepticismo”, en: *ibid.*, pp. 36-60.

confrontar a la fenomenología trascendental con el escepticismo. Para ello adopta una perspectiva “externa” a la misma. El escepticismo, así, tiene tres objeciones básicas contra las teorías de la “fundación última”,²³ que corresponden a tres argumentaciones sin salida que emplean estas: *a*) la correspondiente a la actitud *dogmática*, según la cual la “fundación última” es una ruptura arbitraria en una cadena de fundación; *b*) aquella que plantea la idea de la “fundación última” pues no ve plausible el *regressus ad infinitum*; y, finalmente, *c*) la que corresponde a una *petitio principii*, que, a su vez, se asegura acudiendo a una argumentación auto-referencial, esto es, *circular*. Estas objeciones retoman el conocido trilemma insoluble de Münchhausen, el cual proviene a su vez de los cinco tropos del escepticismo pirrónico respecto de la imposibilidad del conocimiento absoluto, y más atrás de la discusión aristotélica sobre la no-demostrabilidad de los axiomas.²⁴ Las tres estrategias de “fundación última” fallan, de modo tal que aquel que defiende una teoría de la fundación última es *eo ipso* un dogmático. Husserl *debe probar* que no lo es, resistiendo las objeciones escépticas respecto de su dogmatismo.

La estrategia considerada aquí por Mertens es claramente neo-kantiana, estrategia de toda “filosofía trascendental” que histórica y sistemáticamente se define críticamente frente al dogmatismo y al escepticismo. Sostiene que Husserl mismo adopta esta estrategia.²⁵ Sin embargo, aquí se impone un retorno a Kant, pues él ofrece el modelo de una “deducción trascendental”, “pieza central de la *Crítica de la razón pura*”.²⁶ Este retorno se daría sólo parcialmente en los “argumentos trascendentales” de la filosofía analítica contra el escepticismo,²⁷ pero también, y más cercanas a Kant, en las discusiones de la pragmática

²³Sebasen Albert, Hans, *Traktat über kritische Vernunft, (Die Einheit der Gesellschaftswissenschaften 9)*, Tübingen: Mohr, 1968.

²⁴Aristóteles, *Anal. Post I*, 2 y 3.

²⁵*Hua VIII*, p. 22.

²⁶Mertens, Karl, *op. cit.*, p. 46.

²⁷Cf. Strawson, Peter F., *Skeptizismus und Naturalismus*, 1987; Bennet, Jonathan, “Analytische transzendente Argumente”, en: *Analytische Philosophie der Erkenntnis* (1979); Harrison, Ross, “Zeitlose Notwendigkeiten des Denkens”, en: *Bedingungen der Möglichkeit, Transcendental Arguments*

trascendental.²⁸ Y aunque Husserl –como ya mencioné– estaría más cerca de Descartes, Mertens destaca el *paralelo* entre aquél y Kant en cuanto que ambos consideran a la *crítica* y la fenomenología trascendental respectivamente como detentando las condiciones *a priori* del conocimiento, proponen un idealismo trascendental, critican el escepticismo, y recurren a la subjetividad como instancia última de todo conocimiento.

La deducción es obviada –erróneamente– en los “argumentos trascendentales” de los analíticos. ¿Pero qué categorías habría que deducir aquí? ¿Cuáles podrían exhibir el carácter de “últimas”, más allá de las cuales no cabe preguntar nada? Siguiendo a Bubner, Mertens señala que habría ciertas estructuras *fácticas* del conocimiento y el lenguaje (*v.gr.*, “subjetivas”), de tipo contextual, de juegos del lenguaje, etc. que exhiben dicho carácter de insuperables o “últimas”. No se trata de facticidades empíricas, pero se trata de mostrar que tampoco constituyen principios dogmáticos. Pues bien, para evitar el *regressus*, estas condiciones y los argumentos que se basan en ellas son “autorreferenciales”, en cierto sentido “circulares”,²⁹ sin ser “círculos viciosos”. Mertens sostiene que la circularidad en cuestión no cae en la “petición de principio” por cuanto no se trata aquí de un “silogismo” en el sentido tradicional según el cual se diferencian claramente los *fundamentos* de lo *fundado*. Sostiene –a nuestro ver correctamente– que cualquier “conocimiento último” sólo puede ser fundado *desde sí mismo*, y no de algún otro sitio. Así, la argumentación trascendental siguiendo a Kant es en cierto sentido *circular*, y no remite a una instancia anterior. Así, sólo “aparentemente” ella se aproxima a la forma dogmática o al círculo vicioso.

und transzendentes Denken (1984); Hintikka, Jaako, “Transcendental Arguments, Genuine and Spurious” (1972), entre otros; citados por Mertens, Karl, *op. cit.*, p. 41.

²⁸ Desde Bubner, Rüdiger, “Zur Struktur eines transzendentalen Arguments” (1974), “Kant, Transcendental Arguments and the Problem of Deduction” (1974-1975), y “Selbstbezüglichkeit als Struktur transzendentaler Argumente” (1982-1984) –con el cual Mertens se siente muy cómodo–, pasando por Grundmann, Thomas, *Analytische Transzendentalphilosophie, eine Kritik* (1994), hasta Apel, Karl-Otto, “Das Problem der philosophischen Letztbegründung im Lichte einer transzendentalen Sprachpragmatik. Versuch einer Metakritik des kritischen Rationalismus” (1976); citados por Mertens, Karl, *op. cit.*, pp. 41-50 *passim*.

²⁹ *Ibid.*, p. 49.

Pero una vez que asegura este punto, Mertens debe contradecir los argumentos escépticos señalando sus inconsistencias. La más antigua de ellas –que remite no sólo, como él señala, a la argumentación *elénctica* aristotélica, sino a la propia argumentación de Platón contra Protágoras–³⁰ es la *interna*, según la cual el escéptico, al negar el conocimiento, hace uso de principios teoréticos, pretende tener sentido y aspira a su propia verdad. Su absurdo consiste en negar las condiciones de posibilidad de su propia opinión.

Hasta aquí, Mertens ha confrontado a los filósofos trascendentales con los escépticos. Ahora, se trata de ver la suerte de Husserl ante los escépticos. Según Mertens, Husserl empieza en una mejor situación que los filósofos trascendentales, pues tiene una “valoración diferenciada del escepticismo”. El escepticismo puede ser *integrado* en su propia argumentación a favor de la “fundación última”, pues revela imperfecciones en el conocimiento y ayuda a superarlas. Sólo este sistema podría ayudar a evitar el trilemma, según Mertens. En efecto, el escepticismo es esencialmente “subjetivismo”: llama la atención al carácter *subjetivo* del conocimiento, al hecho del sujeto que conoce. Tanto la filosofía analítica como la pragmática trascendental en cambio tienen sólo una valoración negativa del escepticismo, al mismo tiempo que su relación con este es “parasitaria” pues igual lo necesitan para mostrar la trascendentalidad. Pero hay un modo positivo de abordarlo, en la medida en que ayuda a determinar la *subjetividad* como fundamento último.³¹ Por otro lado, no usa al escepticismo de modo demostrativo sino sólo heurístico.

Hasta aquí Mertens acompaña a Husserl, para inmediatamente distanciarse de él, poniendo en duda la pretensión de “hacer verdadero, en un sentido más elevado, al subjetivismo radical de la tradición escéptica”.³² En efecto, según Mertens, Husserl sólo critica al escepticismo desde el punto de vista de

³⁰ Husserl mismo hace uso de este razonamiento en muchos textos, como apunta Mertens.

³¹ *Ibid.*, p. 57.

³² *Hua VII*, pp. 61, 185 (*FP*, pp. 108, 320).

la argumentación absurda que lo auto-elimina. Pero al incorporar el escepticismo en la argumentación de la “fundación última”, destruye a esta última.³³

El segundo capítulo³⁴ aborda así la confrontación de la fenomenología trascendental con estas diferentes formas de los argumentos escépticos no contemplados por Husserl, y que ponen en cuestión la validez última del punto de partida fenomenológico. Pasa así en revista al escepticismo radical ante la idea de fundación, al escepticismo externo y la idea del carácter último, al escepticismo parcial y la idea de un fundamento último del conocimiento, y, finalmente, a la posibilidad escéptica en el ámbito mismo de la auto-fundación de la fenomenología trascendental. La estrategia aquí es la de partir de la auto-referencialidad para contradecir elenctivamente el argumento escéptico y demostrar su carácter como “fuente última”. El resultado de este examen –según Mertens– es negativo para Husserl, quien no puede “demostrar” de modo convincente su tesis del carácter último de la evidencia fenomenológica.

La posición del propio Mertens es clara: él es un “escéptico normal o racional” (*ein normales oder vernünftiger Skeptiker*) que “acepta las bases de la fenomenología”, mientras rechaza su “carácter último”. Esto en aras del carácter abierto e infinito del campo fenomenológico.

En el tercer capítulo,³⁵ ya en la segunda parte, Mertens pasa a una reconstrucción “externa” de la fenomenología que pretende eliminar de ella los elementos de “fundación última” que la hacen inaceptable a sus ojos. Se trata, pues, aquí, de una revisión programática total de la perspectiva fenomenológica. Sólo con esta eliminación, arguye Mertens, la pretensión a tener sentido y validez por parte del fundamento fenomenológico-trascendental, siempre incorporando en su seno el elemento escéptico, sí tiene la oportunidad de pasar con éxito por la criba escéptica. Sólo así pierden su radical unilateralidad tanto el escepticismo como el dogmatismo: el elemento escéptico le quitaría el lastre

³³ Mertens, Karl, *op. cit.*, pp. 58-59.

³⁴ Titulado “Crítica escéptica de la fundación última de la fenomenología trascendental”, en: *ibid.*, pp. 61-142.

³⁵ Cf. “La idea de validación como mediación de la fundación última y del escepticismo”, en: *ibid.*, pp. 143-169.

de “fundamentalismo” a la empresa fundacional husserliana integrándola como momento de justificación o acreditación; y el elemento de “fundación” funcionaría en el sentido de una fundamentación legitimadora del conocimiento. Se salvaría *eo ipso* el carácter fundante y fundado de la propia empresa fenomenológica.

Finalmente, Mertens propone “fundamentos para una concepción fenomenológica de la validación (*Bewährung*)”, en su cuarto y último capítulo,³⁶ que pretenden integrar mejor los conceptos de evidencia, aprioridad e historicidad. Inicialmente propone una reconstrucción “interna” para someter a escrutinio la incipiente teoría husserliana de la evidencia –en las *Investigaciones lógicas*–³⁷ y luego tal como se da en el período genético tardío.³⁸ Vuelve luego a una reconstrucción “externa” cuando examina la “evidencia” de la evidencia fenomenológica para someterla a una “auto-crítica”.³⁹ La interpretación resultante, sostiene Mertens, se “aparta de la de Husserl”. Para ello, y dirigiéndose a un *crux interpretum* de la obra de este último, sostiene que las evidencias fenomenológicas mismas son unidades de sentido tan “constituídas” como las evidencias mundanas que la fenomenología se propone fundamentar.⁴⁰ En otras palabras, la evidencia fenomenológica es también fruto de una *constitución trascendental de sentido y validez*. En un inicio, esta argumentación se apoya en la propia distinción de las *Meditaciones cartesianas*, entre evidencia adecuada, que es abandonada, y evidencia apodíctica, que reclamaría para sí la fenomenología.

³⁶ *Ibid.*, pp. 170-284.

³⁷ Cf. *Hua XVIII*, *Hua XIX/1* y *Hua XIX/2* (Husserl, Edmund, *Investigaciones lógicas*, Madrid: Revista de Occidente, 1967, vols. I y II, traducido por José Gaos y Manuel García Morente; en adelante, *LI I* y *LI II*); citado por Mertens, Karl, *op. cit.*, pp. 171-198.

³⁸ *Ibid.*, pp. 199-212.

³⁹ *Ibid.*, pp. 213-242.

⁴⁰ Cf. *Hua XVII*, pp. 281 ss. (Husserl, Edmund, *Lógica formal y lógica trascendental, ensayo de una crítica de la razón lógica*, México D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, 2009, traducción de Luis Villoro; preparación de la segunda edición por Antonio Ziri6n Q., p. 338 ss.; en adelante, *LFT*).

El libro así desemboca en lo que Mertens propone como su original aporte: una combinación armónica entre apriorismo e historicidad a través de una concepción fenomenológica de la validación.⁴¹ Le seducen particularmente los desarrollos del período genético de la fenomenología respecto del “carácter abierto” (*offene Unendlichkeit*) de la validación y la “idea regulativa” de la verdad, que el último Husserl habría concebido como tarea histórica. La consecuencia fundamental para la fenomenología trascendental sería que: “Sus pretensiones filosóficas cognitivas no ceden al rígido esquema de una verdad ‘*a priori* y última’, esto es, a-histórica y estable, por un lado, y meramente empírica y contingente, esto es, histórica y variable, por el otro”.⁴² Más bien, su reconstrucción ha “logrado mostrar la historicidad y verdad de nuestro conocimiento” (*loc. cit.*).

* * *

Allende los méritos del libro, y sin querer desmerecerlos, entre los que se halla el intento legítimo de hacer dialogar una concepción filosófica aparentemente tan hermética como la fenomenología de Husserl, y sus presupuestos, con formas más asequibles de la filosofía contemporánea, él no me logra convencer. ¿Desde dónde habla Mertens, concretamente? Insiste en que lo hace desde la fenomenología, pero de una reconstruida “externamente”. Y sin embargo, en esta reconstrucción –y a pesar de su asombrosa erudición– son demasiadas cuestiones metodológicas, por un lado, y de contenido, por el otro –como los múltiples vacíos, omisiones y silenciamientos, o las múltiples citas sin contexto para que los textos parezcan decir lo que se quiere que digan– como para creerle. Me limitaré a ciertos comentarios de orden metodológico y de orden conceptual.

La dicha “reconstrucción externa” dice partir de “premisas aceptadas por verdaderas” que no se desprenden de la propia fenomenología que se intenta

⁴¹ Mertens, Karl, *op. cit.*, pp. 283-284.

⁴² *Ibid.*, p. 284.

reconstruir. No dice en qué consisten ni qué criterios de validación las sustentan. Sin embargo todo el *proceder* es claro, y de entrada no es un proceder fenomenológico, sino precisamente aquél que la fenomenología debe someter a una radical validación o fundación: el proceder de tipo “argumentativo-explicativo-demostrativo”. Y aunque, al pasar revista de “los argumentos trascendentales” de la filosofía trascendental contemporánea aclara que no se habla de “silogismos” en el sentido tradicional, se trata siempre de una “demostración” en el sentido de *inferencia*. Ciertamente es que este proceder se acerca más a los argumentos tópicos de la *epagoué* aristotélica, que para el estagirita rinden frutos como *coadyuvantes* tanto de la ciencia, como de la retórica y la filosofía práctica. Pero aún Aristóteles hacía *depende* toda argumentación *racional* –esto es, *demostrativa*– del establecimiento previo de *premisas* apodícticas que –por su carácter último– no podían a su vez ser resultado de otras argumentaciones. Este, debe quedar claro, *no es* el caso de las argumentaciones tópicas (inductivas), porque el punto de partida de sus premisas es precisamente indiferente a la apodicticidad, y se trata sólo de mostrar su consistencia interna, su plausibilidad. Pero tratándose de una fundamentación última, sólo la intuición intelectual es capaz de establecer las premisas, como señala Aristóteles en un pasaje obviado por Mertens.⁴³

Correlativamente, Mertens aborda el tema de la fundación preferentemente en el sentido de lo “originario” *versus* lo “derivado”, en lugar de en términos de “experiencia constituyente” y “sentido constituido”. Su inclinación neo-kantiana se muestra asimismo en su insistencia de que si la fenomenología es una “teoría de la razón”, ha de “someterse a criterios de *demostrabilidad* racional”. Mertens parece pasar por alto que precisamente la *propuesta* de la fenomenología es la de una *reforma* de dicha reducción del *logos* a teorías inferenciales demostrativas, deductivas o argumentativas. Esta crítica contra el concepto moderno de razón ya se halla en la temprana reseña de Husserl sobre el *Álgebra de la lógica* de Ernst Schröder (1891).⁴⁴

⁴³ Aristóteles, *Anal., post.*, II, 19.

⁴⁴ Cf. *Hua XXII*, pp. 3-43.

Ahora bien, un proceder auténticamente fenomenológico consiste precisamente en someter a todos los procederes de tipo argumentativo cualesquiera a validaciones en experiencias fenomenológicas, que hallan su última fuente en la “intuición que da a ver”, en el “principio de los principios”.⁴⁵

Mertens, por el contrario, aunque parezca criticar las insuficiencias de los “argumentos trascendentales” reconstruyendo una alternativa fenomenológica trascendental no fundamentalista en el tema del fundamento, es a mi juicio un neo-kantiano, como lo son por lo demás, *mutatis mutandis*, consciente o inconscientemente, la mayor parte de los filósofos poskantianos de los siglos XIX y XX. Con toda la diversidad que puedan exhibir, se inclinan o bien por uno de los polos (empírico-sensible o conceptual-formal) de la concepción kantiana del conocimiento, o bien por su articulación, según como la lean. La intuición, meramente empírica, es vista sólo como punto de partida extra-racional a ser subsumida por la función sintética del entendimiento o suprimida (*aufgehoben*) por “el trabajo duro del concepto”. Hegelianos, positivistas, filósofos analíticos y pragmáticos trascendentales comparten la aversión por el *esencialismo* husserliano y, correlativamente, por toda suerte de intuición de tipo eidético o categorial.

Aquí se halla una de las mayores carencias del texto de Mertens. Su tratamiento del método fenomenológico⁴⁶ sólo menciona la “ausencia de presupuestos” y, de modo muy deficiente –a pesar de su señalamiento como elemento central– la “reducción fenomenológica”, silenciando el “principio de los principios” y la teoría husserliana de la intuición. Esto le permite a Mertens dos cosas: *primero*, referirse a la intuición de esencias (*Wesenschau*) de *Ideas I*,⁴⁷ provenientes de “daciones últimas”, como verdades definitivas (de validez permanente) e invariables, con el objeto de oponerlas luego como absolutamente contradictorias a la historicidad del conocimiento; y, *segundo*, “reconstruir” la teoría de la evidencia de Husserl como si ésta fuese desde un

⁴⁵ *Hua III/1*, p. 51 (*Ideas I*, p. 129).

⁴⁶ Mertens, Karl, *op. cit.*, pp. 29 y ss.

⁴⁷ *Hua III/1*, p. 12 (*Ideas I*, pp. 88-89).

inicio “exterior” al método fenomenológico mismo. En efecto, Mertens parece repetir la opinión que ya vertiera décadas atrás el propio Merleau-Ponty, respecto de una supuesta tensión o contradicción entre el programa trascendental y fundacional husserliano (de claro corte cartesiano) y los manuscritos inéditos (fundamentalmente sobre el tiempo, el mundo de la vida, la historia y la intersubjetividad) que lo minarían desde dentro. Pero su lectura rápida y descuidada de *Ideas I* le impide tomar en cuenta la diferencia que cuidadosamente Husserl ya establece allí entre la geometría y el carácter “morfológico”, descriptivo⁴⁸ y, por ende, perfectible de los *eide* y las evidencias fenomenológicas (finalmente también en tanto un tipo de “ideas en sentido kantiano”).⁴⁹ Asimismo, le impide comprender cómo se articulan, en la época genética, la fundación “de validez” (*Geltungsfundierung*) y la fundación genética (*Genesisfundierung*), dos tipos radicalmente distintos de fundación que buscan esclarecer niveles distintos de problemas constitutivos.

La reconstrucción externa de la teoría de la evidencia de Husserl, al final de su texto, adolece así de la falta de un desarrollo adecuado del concepto de base: aquél de intuición. Este le habría permitido ver más claramente a Mertens que la *temporalidad* la atraviesa, y es tan parte constitutiva de ella como la *intencionalidad*. Una vez más, ésta pasada por alto le permite fijar –como encerrándose en la “lógica del entendimiento” o de “la contradicción” que Hegel denostara en Kant– en una pura y simple “oposición” entre la intuición de esencias, por un lado, y los motivos de la temporalidad y de la historicidad, por el otro, elementos que Husserl sí logra articular de modo consistente en el período genético. Porque, en efecto, a Husserl no se le puede leer desde la “lógica de la contradicción”. Su teoría de la evidencia, entendida como sintética, horizónica, y temporal, parece más seguir los hilos de Ariadna de la dialéctica hegeliana. Pero Hegel es también un neo-kantiano *sui generis*, privilegiando el *concepto* como instrumento de la razón. Husserl, transformando el concepto de razón y descubriendo sus raíces dóxicas, describe la evidencia

⁴⁸ *Ibid.*, p. 156 ss. (*Ibid.*, p. 243 ss.).

⁴⁹ *Ibid.*, pp. 158, 169 ss., 185 ss. (*Ibid.*, pp. 247, 258 ss., 275 ss.).

como tejiéndose desde sus hilos sensibles, desde donde emergen las primeras unidades de sentido. Su dialéctica –si la hubiere– no sería, pues, conceptual, sino “estética”. Nada de esto percibe Mertens.

Es legítima, sin embargo, la toma de distancia crítica de Mertens, incluso su “reconstrucción externa” de lo que él ve como la teoría de la evidencia de Husserl, siempre y cuando lo haga abiertamente como un neo-kantiano, y no como fenomenólogo trascendental.

Para terminar, me permito un par de comentarios sobre el contenido –a título de ejemplos. Primero, Mertens alude a la diferencia que introduce Husserl entre evidencia adecuada y apodíctica en las *Meditaciones cartesianas*, diferencia que esteya habría anunciado desde 1923/1924.⁵⁰ Luego de aludir a dicha diferencia, Mertens usa citas de Husserl referidas a la evidencia apodíctica para pretendidamente caracterizar la evidencia *inadecuada*; y define falsamente a la evidencia *apodíctica* –con la cual sí se queda Husserl– con criterios que corresponderían a la evidencia *adecuada* –que Husserl finalmente rechaza. Así, la evidencia “apodíctica”, aquella que Husserl reclama para la fenomenología, exhibiría según Mertens los rasgos cartesianos de la absoluta indubitabilidad, de lo absolutamente insuprimible por principio (*Zweifellosigkeit, die notwendig und prinzipiell unauflösbar ist ...absolute Zweifellosigkeit*), y de la absoluta certeza (*absolute Gewißheit*), en lugar de los rasgos que señala Husserl de la “impensabilidad del no ser de la misma” o el que en principio excluya su carencia de objeto, como es el caso del estatuto hipotético (“*si, como*”) de los axiomas científicos.

El segundo comentario concierne la teoría fenomenológica de Mertens respecto de la incorporación, en su teoría de la evidencia, de elementos del apriorismo y la historicidad, lo cual significa incorporar en la misma de modo fructífero y controlado el tema del escepticismo. Dicha incorporación es precisamente aquello que según Mertens transforma una teoría dogmática en una *crítica*. Esto es interesante y aceptable, y puede hacerla atractiva y sugerente a filósofos de tradiciones trascendentales no fenomenológicas. Estaría incluso

⁵⁰ *Hua VIII*, pp. 30 y ss.

muy bien, si no fuera porque Mertens la quiere hacer pasar como un aporte novedoso suyo. La verdad es que su libro, por muy sugerente que sea, “da vueltas alrededor del arbusto argumentativo” para llegar a aquello que, y mucho mejor lamentablemente, ofrece la propia evidencia fenomenológica y la obra entera del propio Husserl.

APÉNDICE 5

DESCENTRAMIENTO Y EXCEDENCIA: DE LA EGOLOGÍA A LA GENERATIVIDAD

En este acápite me propongo destacar lo que a mis ojos son motivos posmodernos que subtienden la aproximación husserliana a las nociones de *tiempo, intersubjetividad, generatividad e historia* –el descentramiento y la excedencia–, motivos que frecuentemente han sido ignorados por la crítica posmoderna a la fenomenología trascendental en tanto “filosofía del sujeto”. Lo haré usando como hilo conductor un texto de Roberto Walton en el que dichos temas husserlianos son contrastados con su respectivo planteamiento en tres insignes representantes de la fenomenología francesa contemporánea.¹ Como resultado de dicha confrontación, considero necesario matizar e incluso cuestionar la recepción crítica de la obra de Husserl en la filosofía continental posheideggeriana del siglo xx, mostrando –quizás no tan paradójicamente– su filiación con la obra del maestro a pesar de su pretendida ruptura, o su inextricable pertenencia a pesar de su intención de distanciamiento.

La historia de este distanciamiento es tan antigua como la misma relación equívoca de Husserl y Heidegger en la década del veinte,² que se hizo pública

¹ Cf. Walton, Roberto, “Fenomenología y reflexión sobre el tiempo, la historia, la generatividad y la intersubjetividad”, en: Ziri6n Q., Antonio y Rosemary Rizo-Patr6n de Lerner (eds.), *Acta fenomenol6gica latinoamericana*, vol. IV, Lima/Morelia: Pontificia Universidad Cat6lica del Per6/Universidad Michoacana de San Nicol6s de Hidalgo/C6rculo Latinoamericano de Fenomenolog6a, 2012, pp. 319-348. (http://www.clafen.org/AFL/V4/319-348_ST3-P_Walton.pdf).

² A t6tulo de ejemplo, cf. los cursos de Martin Heidegger, como la primera parte de *Prolegomena*

en 1929 con la obra *Lebensphilosophie und Phänomenologie* de Georg Misch.³ La lectura heideggeriana de la obra de su maestro se perpetuó en importantes pensadores de la tradición “continental” durante el siglo xx, porque como sostiene Taminioux “por razones fenomenológicas, juzgaron necesario explicarse con Heidegger”.⁴ De ese modo, este inspiró la recepción crítica de Husserl a lo largo del siglo xx, recepción que se radicalizó con los intérpretes llamados posmodernos. En efecto, diversos críticos de Husserl –desde los llamados “hijos de Heidegger”,⁵ como Hans-Georg Gadamer, pasando por los mismos Maurice Merleau-Ponty, Paul Ricoeur y Emmanuel Levinas, hasta los intérpretes deconstructivistas, estructuralistas, analíticos, psicoanalistas, y crítico-sociales de Husserl– convergen sorprendentemente en su caracterización de la fenomenología trascendental. Esta se presenta así como un idealismo o esencialismo a-histórico; una forma epigonal de la metafísica de la subjetividad que, *qua* egología solipsista y a-mundana establecida por la *epojé* y la reducción, consagra la auto-transparencia del *ego* vs. la opacidad del inconsciente o la falsa conciencia, conduciendo al fracaso de su teoría de la intersubjetividad; una filosofía cientificista logocéntrica, intelectualista y fundacionalista que no logra superar los prejuicios de la filosofía moderna; una metafísica de la presencia que conduce al fracaso sus análisis de la temporalidad; una filosofía centrípeta de la inmanencia autárquica, autosuficiente y auto-contenida, que excluye y reduce toda dependencia respecto de una trascendencia, centrífuga, descentralizada y excedente; en suma, una filosofía de la *identidad* (la mismidad, la ipseidad, o el reino de la autonomía), que, a través de la intencionalidad

zur *Geschichte des Zeitbegriffs*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1979; en adelante GA 20; o su correspondencia, como la editada por Lutz, Úrsula, *Hannah Arendt – Martin Heidegger, Correspondencia 1925-1975 y otros documentos de los legados*, Barcelona: Herder, 2000, traducción de Adan Kovacsics, especialmente pp. 20, 46, y 54.

³ Cf. Misch, Georg, *Lebensphilosophie und Phänomenologie-Eine Auseinandersetzung der Diltthey'schen Richtung mit Heidegger und Husserl*, Leipzig/Berlin: B. G. Teubner, 1931 (primera edición 1929).

⁴ Cf. Taminioux, Jacques, *Sillages phénoménologiques, Auditeurs et lecteurs de Heidegger*, Bruxelles/Paris: Éditions Ousia /Librairie Philosophique J. Vrin, 2002, p. 7.

⁵ Cf. Wolin, Richard, *Los hijos de Heidegger: Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas y Herbert Marcuse*, Madrid: Ediciones Cátedra, 2003.

objetivante y constitutiva pretende someter y doblegar toda *diferencia* (otredad, alteridad, o reino de la heteronomía), entre otras cosas.

Cuando se reconocieron elementos genéticos y generativos en la obra madura y tardía de Husserl, se les interpretó como fragmentados y nunca realmente integrados en el contexto de la presentación metodológica y programática de la fenomenología trascendental de las *Ideas* de 1913.⁶ O bien, en el mejor de los casos, como también señaló Taminiaux a propósito de la lectura de Merleau-Ponty, interpretar

[...] la evolución del pensamiento de Husserl significa subrayar el contraste entre el claro programa de la fenomenología trascendental y la oscura e infinita paciencia de los manuscritos, y reconocer en ellos por lo menos una ruptura tácita con el logicismo de la filosofía de las esencias y una creciente toma de conciencia de que los fenómenos se resisten a volver a someterse al esfuerzo clásico de adecuación intelectual.⁷

Por cierto, múltiples investigaciones de las últimas tres décadas y media, basados en la publicación masiva de los manuscritos de trabajo y cursos inéditos de Husserl, han permitido reconsiderar algunas de las versiones más arraigadas de dichas interpretaciones.⁸ Aquí, siguiendo el hilo conductor del texto de Walton sobre las nociones de tiempo, intersubjetividad y generatividad, me permito destacar los horizontes de *descentramiento* y *excedencia* en la fenomenología trascendental de Husserl, y su inclusión no contradictoria (podríamos decir incluso “dialéctica”) en el contexto de una filosofía cuyo “comienzo” se

⁶ *Hua III/1* (Husserl, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2013, traducción de Antonio Ziri6n Quijano; en adelante, *Ideas I*).

⁷ Taminiaux, Jacques, *Dialectic and Difference, Finitude in Modern Thought*, Atlantic Highlands/London: Humanities Press Inc. /The Mac Millan Press Ltd., 1985; traducción y edición de Robert Crease y James T. Decker. pp. 117-118.

⁸ *Cf.* a título de ejemplos, Welton, Donn, *The Other Husserl, The Horizons of Transcendental Phenomenology*, Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 2000, y Welton, Donn (editor), *The New Husserl, A Critical Reader*, Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 2003, textos que a su vez citan una multiplicidad creciente de trabajos de no pocos jóvenes investigadores.

proclama metodológicamente egológico. Para ello, seguiré un orden inverso al texto señalado, partiendo de lo que Walton reúne bajo el acápite de *meta-historia*, para regresar a los horizontes de descentramiento y excedencia en la compleja y multiestratificada fenomenología trascendental de Husserl.

Mi interés en este apéndice es finalmente iluminar una vez más la complejidad y multiestratificación de la “vida del sujeto” que pone al descubierto el trabajo de Husserl, muy lejos de las simplificaciones caricaturescas de sus detractores. Dicha complejidad, desde otras dimensiones y campos de la investigación, es reconocida en la actualidad como cada vez más relevante. En efecto, con el desarrollo de la cibernética, la teoría de sistemas y la teoría de la información, ha devenido popular el llamado “pensamiento complejo” con la obra del francés Edgar Morin;⁹ del mismo modo, con los trabajos del premio Nobel en economía Amartya Sen, se discute en el presente el “enfoque de las capacidades” humanas, recogido y desarrollado en la obra de Martha Nussbaum.¹⁰ El recorrido de Walton por los múltiples estratos, funciones e interrelaciones de la vida y capacidades subjetivas que explora Husserl, integrándolos en un “sistema” coherente y complejo, nos revela no solamente a un filósofo sorprendentemente adelantado a su época, sino habiendo penetrado en niveles que podrían enriquecer a la clásica psicología psicoanalítica “de las profundidades”.

1. Tiempo inmemorial, alteridad radical, y fenomenalidad histórica

Walton se refiere a tres fenomenólogos franceses –que según mi opinión en varios sentidos pueden entenderse como “posmodernos”– y a sus respectivas reflexiones sobre la dimensión de un “más” (*plus*, *Überschuß*) que revela la experiencia y que, cual *sui generis* “condición de posibilidad”, *excede* y *sobrepasa*

⁹ Cf. Morín, Edgar, *Introducción al pensamiento complejo*, Barcelona: Gedisa, 1990.

¹⁰ Cf. Nussbaum, Martha, *Las mujeres y el desarrollo humano, el enfoque de las capacidades*, Barcelona: Herder, 2002, traducción de Roberto Bernet.

toda “condición de posibilidad” concebible u objetivable como mundaneidad o subjetividad. En Maurice Merleau-Ponty dicha dimensión es “la primordialidad de la *naturaleza*”; según Emmanuel Levinas se trata de la “excedencia de la *responsabilidad*”, y en la perspectiva de Michel Henry se denomina “fenomenalidad del *acrecentamiento*”. En el reconocimiento de esta dimensión, señala Walton, los “anticipa Husserl”. Yo añadiría que esto es cierto, a pesar de que los tres filósofos no se percatan de la mencionada anticipación.

Ahora bien, Walton examina a este “plus” o “excedencia”: 1. Como “un tiempo antes del tiempo” en tanto “anterioridad anterior a toda anterioridad representable”; 2. Como una alteridad radical en cuanto olvido de sí e inversión de la propia identidad en una *responsabilidad* radical; y, finalmente, 3. Como una *responsabilidad* u obligación ética absoluta que no se adquiere, pero sí se manifiesta, de modo infinitamente creciente, en la *historia*.

En efecto, lo primero es recoger dicha “excedencia” reconociendo “un tiempo antes del tiempo”. Así, la “naturaleza” cual “principio bárbaro” “bruto y salvaje” y “asiento de la espacialidad y temporalidad pre-objetivas” cumple para Merleau-Ponty el papel de “lo *inmemorial* en el presente”, esto es, de un *pasado* anterior a todos los pasados a los que subtiende, y que excede a todo tiempo construido y a toda historia. En el caso de Levinas, la relación ética entendida como una “obligación infinita” introduce un *tiempo diacrónico* que nos enfrenta a un *pasado* y un *futuro* inconmensurables con el presente, y absolutamente *irrepresentables*, sea por medio de la rememoración o de la anticipación. Y finalmente para Henry, dicha excedencia del tiempo aparece como lo “*inmemorial*” –esto es, como *pasado* irre recuperable por ninguna rememoración posible, cerrado y absolutamente olvidado, como la antecendencia insuperable de la Vida Absoluta respecto de cada viviente individual en el cual se auto-afecta.

Una segunda dimensión del “más” se da en el reconocimiento de una *alteridad* absoluta u olvido de sí originario que invierte la propia identidad. En Henry ella se manifiesta bajo la forma de una suerte de procesión generativa desde la autogeneración de la Vida Absoluta y la cogeneración desde ella tanto del Primer Viviente o Cristo como la de todos los vivientes individuales, quienes encuentran en el Primer Viviente su ipseidad. Esta alteridad o “ser-con”

primordial antecede así en su generación a la intersubjetividad que se establece entre los vivientes individuales mismos. Asimismo, en un movimiento contrario a la *cultura del saber* o de la inmanencia (que reduce lo otro a lo mismo), y a la *cultura del arte* o la *poesía* (que manifiesta lo mismo en lo otro), la *cultura de la absoluta trascendencia* o *alteridad* en Levinas introduce la *responsabilidad* que invierte la identidad y la perseverancia en el ser dando lugar a un “exilio” o “extradición de sí” por la demanda irrecusable del rostro del otro.

Y aunque también en Husserl se contempla el “comportamiento responsivo” en tanto “ver responsivo y escuchar orientado”, algunos como Waldenfels –apoyándose en las propias críticas que Levinas dirige a Husserl–¹¹ ven todavía en ese planteamiento la reducción del otro a un mero correlato intencional o proyección de sentido, desde una perspectiva, por decir, todavía autárquica. Sin embargo, basándose en un análisis de la interpelación husserliana como modalidad intersubjetiva de la “motivación”, así como reflexionando sobre los distintos sentidos que puede tener el “olvido de sí mismo” (en tanto experiencia involucrada o no en una *praxis*) y en textos de Husserl,¹² Walton argumenta que en el análisis fenomenológico husserliano se describen *diversos modos* de influencia mutua de unos y otros *egos* así como *diversas formas del olvido de sí* que “exceden” o escapan a la reducción del otro en lo mismo. Añado, en apoyo de dicha argumentación, y vinculando dicha “excedencia” a la “responsabilidad”, el siguiente pasaje inédito de Husserl:

Pero la reflexión ética universal no sólo me concierne a mí (...). Mi auto-responsabilidad incluye una responsabilidad por el ser de los otros en la razón práctica. (...) El ser-con otro del ser humano es un comunicar, un vivir en común. (...) Todos son responsables de todos. No existe una mera ética

¹¹ Cf. Rizo-Patrón de Lerner, Rosemary, “Levinas, lector de Husserl: finitud y trascendencia”, en: Rizo-Patrón de Lerner, Rosemary, *Husserl en diálogo, lecturas y debates*, Bogotá/Lima: Siglo del Hombre Editores/Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2012, pp. 371-386.

¹² Entre los que se encuentra el de Husserl, Edmund, “Valor de la vida. Valor del mundo. Moralidad (virtud) y felicidad” <Febrero de 1923>, traducido por Julia V. Iribarne, en: Rizo-Patrón, Rosemary y Antonio Zirión Q. (eds.), *Acta fenomenológica latinoamericana*, vol. 3, Lima/Morelia: Pontificia Universidad Católica del Perú/Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2009, pp. 789-821.

privada, sino que la ética individual y la social, la ética universal humana, todas son *una* ética.¹³

Por último, el “plus” o la “excedencia” del *tiempo* inmemorial y de la radical *alteridad* que sostiene toda intersubjetividad, se manifiestan o “fenomenalizan” en una *historia* que adquiere una “significación ética”. En Henry, la “auto-transformación de la vida”, o el autodesarrollo en tanto “acrecentamiento” de sus potencialidades subjetivas en la auto-afección, es condición de posibilidad de la *vida subjetiva* activa e individual, cuyo “yo puedo” creador es la base de la *historia*. Sin embargo, tanto *historia* como *sociedad* son conceptos vacíos, pues el “yo puedo” individual a su base, en tanto *libre*, está habitado de una “*impotencia* radical” que “olvida” el origen de su poder en el poder de la Vida Absoluta que lo *excede* absolutamente. Piensa sin embargo que el egoísmo y la dependencia del mundo se pueden superar, posibilitando un segundo nacimiento de la Vida Absoluta y una comprensión de nuestro destino desde la fuente primigenia. En cuanto a Levinas, según el Libro Sagrado, el “plus” de lo Infinito se manifiesta (o atestigua) en la finitud del uno-para-el-otro de la *responsabilidad*, como “otra *historia*” –más allá de la *historia universal*.

Walton observa que esta “excedencia” que plantea la *historia* respecto de la conciencia constituyente y sus objetividades constituidas, así como su “acrecentamiento hacia el infinito” también es reconocida por Husserl bajo la forma de una convergencia entre, por un lado, la orientación y motivación de la comunidad trascendental hacia un polo de perfección, teórico y práctico, que yace en el infinito;¹⁴ y, por el otro, como la “voluntad universal” que en tanto “subjetividad absoluta en sentido supramundano” “habla en nosotros” y rinde testimonio de sí en el “todo de las mónadas”.

¹³ Ms. A V 22, pp. 12a-13a [tr., 21-23].

¹⁴ Husserl plantea esta idea claramente en 1931 cuando señala que la “filosofía, como una idea significa ciencia universal, y en un sentido radical ‘rigurosa’. Como tal, es una ciencia construida sobre un fundamento absoluto o, lo que significa lo mismo, basada en la última auto-responsabilidad (...)”. Y enfatiza: “Es (...) una *idea*, que (...) sólo puede realizarse por la vía de valideces relativas y temporales y en un proceso histórico infinito –pero de este modo es, de hecho, realizable” (Hua V, p. 139 [Ideas I, p. 466]).

2. Paradojas de la inmanencia y la trascendencia

Tiempo, alteridad e historia son, pues, tres dimensiones de “excedencia” y “descentramiento” que también apreciamos en obras de otros fenomenólogos o hermeneutas no mencionados por Walton, que acusan huellas de la reflexión de Heidegger, el cual, a su vez, se reapropia en su concepto de “diferencia ontológica” de modo *sui generis* de la mediación introducida por el método dialéctico como eterno auto-trascenderse y auto-diferirse de la Idea Absoluta.¹⁵

Aquí quiero destacar la reformulación heideggeriana del concepto de *fundamento*, interpretado en dirección de la *trascendencia*. Según su concepción, la noción de “fundamento” no ha de pensarse en dirección del “principio de razón” de la modernidad, el cual alcanza sólo a los entes –habiendo sido derivado analíticamente por Leibniz de la verdad del juicio–, sino justamente en dirección de la *trascendencia* que constituye la base de la intencionalidad y la estructura de la subjetividad o ipseidad.¹⁶ En efecto, elemento constitutivo esencial del *Dasein* son las cosas entre las que él es, los otros con quienes él es, y el sí mismo con quien él está permanentemente en relación. Pero él puede establecer una relación consigo mismo (entendida unilateralmente como conciencia de sí por los modernos) sólo si *trasciende* hacia el mundo en un movimiento de salida de sí y de vuelta a sí. Además, el horizonte que constituye la trascendencia no es sólo un asunto de la percepción o de la razón representativa o contemplativa. El *Dasein* trasciende hacia el mundo y es en ese ámbito que él encuentra a los entes intramundanos de modo ante-predicativo, en una situación experimentada según la tonalidad afectiva. Pero el *mundo* mismo, como ámbito que integra la constitución esencial del *Dasein*, es una posibilidad interna a él, una tesis ontológica que le concierne: se trata de un concepto *trascendental*. Toda manifestación de los entes se da para Heidegger

¹⁵ Cf. Hegel, G.W.F., *Wissenschaft der Logik*, vol. II, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1975, pp. 483-506, esp. 491 ss.

¹⁶ Cf. Heidegger, Martín, *Vom Wesen des Grundes*, Frankfurt am Main: Klostermann, 1973, sexta edición, Parte II.

en el ámbito del *mundo*. Entender la trascendencia como fundamento requiere para Heidegger renovar nuestros conceptos de la subjetividad del sujeto, oponiéndose tanto al subjetivismo cuanto al objetivismo.¹⁷ En suma, la *verdad* (cuya esencia es la libertad, el dejar al ente manifestarse en su ser en oposición a la actitud calculante de la modernidad), el *fundamento*, la *trascendencia* y la *libertad* (esto es, la “excedencia”) constituyen un todo único, base de toda relación solidaria del ser humano con los otros seres humanos, con los entes y consigo mismo que, no constituyendo ningún apoyo ni soporte sólido de validación, es descrito como *Ab-Grund* o “abismo”.¹⁸ Por último, para Heidegger, esta libertad, que es el fundamento y la trascendencia, no es una libertad incondicional ni infinita, sino finita, pues sus posibilidades de erigir e instituir órdenes mundanos no descansan en la eternidad sino en la dimensión del *tiempo*.

La “excedencia” de la *trascendencia* en las nociones de tiempo, alteridad e historia también subyacen a la relación de distanciamiento sobre un fondo de pertenencia (o de ruptura en la filiación) del pensamiento de Ricoeur respecto de la obra de Husserl.¹⁹ Justamente Ricoeur acota que con *La teoría de la intuición en la fenomenología de Husserl*,²⁰ obra por la cual Levinas introduce los estudios husserlianos en Francia, la fenomenología en ese país se ha caracterizado tanto por una preferencia por la obra pre-trascendental de Husserl como por el despliegue del campo fenomenológico “entre Husserl y Heidegger”.²¹ De allí que, aunque reconoce “una historia” en “la idea en sentido kantiano” husserliana, a saber, en la noción de tareas infinitas que implican un progreso

¹⁷ Cf. *Ibid.*, Parte II.

¹⁸ Cf. *Ibid.*, Parte III, p. 53.

¹⁹ Cf. especialmente Ricoeur, Paul, “Lo originario y la pregunta-retrospectiva en la *Krisis* de Husserl”, y “Husserl y el sentido de la historia”, en: Rizo-Patrón, Rosemary y Germán Vargas G. (eds.), *Acta fenomenológica latinoamericana*, vol. II, presentación y traducción de Héctor Salinas, Lima/Bogotá: PUCP / San Pablo, 2005, pp. 351-362 y 319-349.

²⁰ Lévinas, Emmanuel, *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Paris: Vrin, 1970 (1930).

²¹ Paul Ricoeur, “Lo originario”, *op. cit.*, p. 353.

temporal, indefinido, de la humanidad,²² esgrime varias razones que hacen incompatibles la “fenomenología trascendental” en tanto “filosofía de la conciencia” y una filosofía de la historia: pues la “atemporalidad del sentido objetivo”, la “reducción trascendental” (con su contraparte, la “constitución”), el tiempo trascendental constitutivo y el “ego puro” son todos, en buena cuenta, estructuras o procesos immanentes, a-históricos.

Son básicamente cuatro las razones de esta incompatibilidad entre la “fenomenología trascendental” y una “filosofía de la historia” según Ricoeur. En *primer lugar*, nos dice, la “atemporalidad del sentido objetivo” y la “reducción eidética” son una verdadera “reducción de la historia”.²³ En *segundo lugar*, la “reducción trascendental” y su contraparte, la “constitución”, no permiten ver cómo el ego trascendental puede “constituir” el sentido de las trascendencias y la historia, y a la vez estar “incluido” en la historia.²⁴ En *tercer lugar*, ni la temporalidad de la conciencia trascendental constituida ni el tiempo trascendental constitutivo son la historia trascendente, constituida sobre la base del encuentro con los otros, en un mundo común, culturalmente constituido. Pero admite que “con el tiempo fenomenológico, la fenomenología trascendental coloca un puntero en dirección de una filosofía de la historia”.²⁵ Y, *finalmente*, que el propio ego trascendental de la conciencia constitutiva, del mismo modo que el “yo puro” kantiano, polo inobjetivable, intematizable, indescribible, cognoscible sólo a través de su *quod*, es decir, de sus procesos y correlatos intencionales, es, en buena cuenta, a-histórico. Aunque Ricoeur admite que también daría la “oportunidad para una historia”, “ya que el sentido unificador de la historia humana tendrá una pluralidad de conciencias como campo de desarrollo”, esto es la intersubjetividad. Sin embargo, la constitución de la pluralidad de conciencias en “una conciencia constituyente” resulta proviniendo

²² *Hua III/1 (Ideas I)*, §§ 74, 83, 143; *Hua VI*, § 73, p. 274 *passim* (Husserl, Edmund, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Buenos Aires: Prometeo Libros, 2008, traducción de Julia V. Iribarne; p. 306; en adelante, *Crisis*).

²³ *Cf.* Ricoeur, Paul, “Husserl y el sentido de la historia”, *op. cit.*, pp. 323-324.

²⁴ *Ibid.*, pp. 324-326.

²⁵ *Ibid.*, pp. 326-327.

de un acto totalizante “desde lo alto”. “Este obstáculo para una filosofía de la historia surge con una sorprendente evidencia con la lectura de la quinta *Méditation cartésienne*”.²⁶

A pesar de lo dicho, Ricoeur opina que la conciencia de la crisis de la cultura en su tiempo lleva a Husserl –como ocurre con otros típicos filósofos a-históricos– a una reflexión sobre la historia. La fenomenología trascendental pretende constituirse en una auténtica “filosofía de la historia”, que descubre un “sentido” o “teleología” inmanente a la historia de Europa, la “unidad de una forma espiritual”, a diferencia de otros tipos sociológicos empíricos. Y dicho sentido que es una Idea, es la filosofía misma, en tanto “tarea”. La filosofía según Husserl, afirma Ricoeur, es así la entelequia innata de Europa, el “protofenómeno” de su cultura; no es un sistema, sino una “idea en sentido kantiano del término”. La “idea de la filosofía” es esta teleología inmanente que la filosofía de la historia lee en la historia, siendo sus dos rasgos la “totalidad” y la “infinitud”. Se trata, pues, de una “forma normativa situada en el infinito”, que alude a un proceso infinito y abierto. Pero existen problemas metodológicos en esta concepción que el propio Husserl detecta, opina Ricoeur. Los filósofos de la historia, a diferencia de los simples historiadores, dirigen su mirada a un proceso *interior*, a su auto-comprensión como “seres en devenir según el espíritu histórico”, tomando así conciencia de su proyecto futuro, de la meta de su voluntad, a partir de su “origen” (*Ursprung*), o institución primordial (*Urstiftung*).²⁷ Asimismo, Husserl ahora entiende a la razón dinámicamente como un “hacerse racional”, como “el movimiento de la razón hacia sí misma”, o hacia su “aclararse a sí misma”. Tiene también el “acento ético que se expresa en el término frecuente de *responsabilidad*”; se trata sin embargo de una razón como idea infinita cuya dimensión ética puede ser traicionada o sepultada, como ha ocurrido en la historia moderna con el objetivismo, tecnicismo y naturalismo, por lo que revela su fragilidad; y, finalmente plantea un

²⁶ *Ibid.*, pp. 327-328.

²⁷ *Ibid.*, p. 333.

nuevo concepto de hombre, irreductible a una mera realidad mundana, como correlato de “tareas infinitas”.²⁸

Por consiguiente –sostiene Ricoeur– no es inexacto decir que las consideraciones históricas sólo son una proyección, sobre el plano del desarrollo colectivo, de una filosofía reflexiva ya cumplida sobre el plano de la interioridad: comprendiendo el movimiento de la historia como movimiento del espíritu, la conciencia accede a su propio sentido; así como la reflexión ofrece la ‘guía intencional’ para leer la historia, podríamos afirmar que la historia ofrece la ‘guía temporal’ para reconocer en la conciencia la razón infinita que combate por humanizar al hombre.²⁹

Así, la filosofía de Husserl, admite Ricoeur, tiene el mérito de “conducirnos a las inmediateces de la paradoja”, como se ve en la tensión entre su optimismo ante la “fuerza de las ideas”, por un lado, y, ante la tragedia de la ambigüedad de la “responsabilidad del filósofo”, por el otro, que podrá hacerlas avanzar (gracias a un “heroísmo de la razón”) o perder.

En cuanto a la aparente antinomia entre una “filosofía de la historia” y el “retorno al *ego*”, Ricoeur reconoce una clave de solución en la *Quinta meditación cartesiana*:

Este texto es uno de los más difíciles de Husserl, pero también uno de los más extraordinarios en fuerza y lucidez. Podemos afirmar que todo el enigma de una historia que *engloba* su propio *englobante* –a saber: yo, que comprendo, que quiero, que constituyo el sentido de esa historia– ya está condensado en la teoría de la *Einfühlung* (o experiencia del otro).³⁰

²⁸ *Ibid.*, pp. 334-335.

²⁹ *Ibid.*, p. 337.

³⁰ *Ibid.*, p. 348.

Este problema es el enigma de la constitución fenomenológica –trátase de cosas, personas, o la historia total – que “nos enfrenta a esta paradoja de una inmanencia que es un dirigirse hacia una trascendencia”, y cuyo secreto consiste en que “no se trata de una ‘inclusión real’ del otro en el yo, sino de una inclusión meramente ‘intencional’”.³¹ Ricoeur correctamente señala que los parágrafos 56 a 59 de las *Meditaciones cartesianas*, donde Husserl extiende el alcance de su teoría de la intersubjetividad a la vida cultural y social, conducen a los principales análisis de la *Crisis*, aunque no está del todo convencido de si la constitución es “la solución verdadera al problema de las diversas trascendencias, o si solamente es el nombre dado a una dificultad cuyo enigma permanece completo y su paradoja abierta”.³² Sin embargo, Ricoeur concluye que “hay que dar crédito a Husserl, al menos, por su extrema lucidez en el discernimiento de las paradojas que emergen de la búsqueda de una ‘fundamentación última’, que ‘confina a veces en el desasosiego’”.³³

3. Horizontes de “descentramiento” y “excedencia” en Husserl

A continuación retomo el hilo conductor de la exposición de Walton. Su punto de partida es la fenomenología egológica de Husserl, la cual se caracteriza por el contraste entre las dos aproximaciones metodológicas a la experiencia trascendental que Husserl ensayó, la estática y la genética. Si la primera toma como hilo conductor las objetividades o configuraciones constituidas para interrogar retrospectivamente las experiencias constitutivas centralizadas en torno al yo como *polo de irradiación* activo y *centro de afección* pasivo, la segunda toma como hilo conductor las experiencias transcendentales mismas en su situación temporal para examinar retrospectivamente cómo estas se constituyen, en un

³¹ *Ibid.*, p. 349.

³² *Loc. cit.*

³³ Paul Ricoeur, “Lo originario y la pregunta-retrospectiva en la *Krisis* de Husserl”, p. 360.

proceso individualizado e “histórico” gracias a la sedimentación y conservación de los actos pasados como “habitualidades” o “capacidades adquiridas”. Esta aproximación, la genética, implica pues un “sistema de remisiones” que continuamente se autotrasciende.

En este nivel egológico, sin embargo, incluso tratándose de una aproximación fenomenológica estática, estamos lejos de un supuesto “reino de la autonomía” y exclusión de toda “heteronomía”, pues los análisis dan cuenta de la irrupción del *tiempo*, que instala la “excedencia” y el continuo “descenramiento” en el seno de la mismidad. En efecto, en *Ideas I*, obra del período de la fenomenología “estática”, Husserl sostiene:

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.³⁴

A eso se refiere Walton con una “*primera ampliación* de nuestro sistema de acceso al mundo”. En relación a la perspectiva de la fenomenología estática, la fenomenología genética descubre nuevas y más ricas dimensiones de esta temporalidad. Las protenciones, por ejemplo, no sólo pre-delinean la experiencia por venir, sino que son de segundo grado porque *reflejan* a las retenciones (intenciones de primer grado), dependiendo de y siendo motivadas por ellas.

Ahora bien, nuevas dimensiones de excedencia y descenramiento en la *fenomenología egológica*, estática y genética, se revelan con la *empatía* y la *apercepción analogizante*, respectivamente. Walton señala aquí una *segunda*

³⁴ *Hua III/1*, pp. 93-94 (*Ideas I*, p. 175).

ampliación de nuestro sistema de acceso al mundo, pues hace irrupción “el otro” con nuestra experiencia de *sus* experiencias del mundo y de nosotros mismos, los presentes en un horizonte simultáneo y los ausentes en horizontes de pasado o futuro. Se revelan las *tradiciones*, como estilos, habitualidades y capacidades adquiridas en experiencias sociales pasadas. Este análisis a su vez remite a “habitualidades originarias o instintivas” en una intersubjetividad primigenia. Cabe acotar que esta “otredad” descubierta en el seno de la “mismidad”, con el análisis del *tiempo* y la *intersubjetividad*, coincide con la decisión de Husserl entre 1910/1911 de optar por un *ego* centralizado, cuando analiza las posibilidades abiertas por el estudio de dos “presentificaciones” (*Vergegenwärtigungen*) que acusan modalidades de “descentramiento”: la *memoria* que nos abre a un yo ausente (*pasado*), pero que pertenece a nuestra misma corriente de conciencia, y la *empatía*, que nos abre a un yo *presente*, pero “excedente”, por cuanto él no pertenece a nuestra misma corriente de conciencia.³⁵ La conciencia se ve acechada así por una doble división interna o “ausencia” que amenaza su identidad: la *distancia* entre el *ego* pasado y presente, y la *diferencia* entre mi conciencia y la del otro. El *ego* idéntico parece ser la respuesta a la necesidad de una unidad de la corriente temporal (individual) de experiencias presentes y pasadas.³⁶ Asimismo, el *ego* parece ser la respuesta a la necesidad de delimitar la conciencia (individual) propia en relación a la conciencia del otro (a través de la mediación del cuerpo viviente).³⁷ El reconocimiento de dos tipos de *alteridad* (en la conciencia individual y entre varias conciencias), y la determinación de nuestra *experiencia* de estas alteridades mediante dos tipos de *presentificaciones* (rememoraciones y empatías), parecen *preceder* la emergencia del *ego* puro, centralizado e idéntico.

Así, Husserl no concibe en 1910-1911 al yo puro (*mein reines Ich*) primeramente como *fuerza* originaria. Y lejos de cualquier síntoma de la “metafísica de

³⁵ *Hua XIII*, p. 219 (Husserl, Edmund, *Problemas fundamentales de la fenomenología* [1911], Madrid: Alianza Editorial, 1994, traducción de César Moreno y Javier San Martín, pp. 181; en adelante, *PF*).

³⁶ *Ibid.*, p. 296 ss.

³⁷ *Ibid.*, § 36 ss., pp. 183 ss. (*Ibid.*, p. 119 ss.).

la presencia” que le enrostran sus sucesores posmodernos a esta noción, una *diferencia originaria* parece preceder la auto-identidad del yo puro.

Lejos de ser un síntoma de una ‘metafísica de la presencia’ que celebra la presencia-a-sí, el yo puro, por el contrario, es introducido en 1910-1911 sobre la base de actos de representación que implican una división en la conciencia (imaginación), una separación temporal de la conciencia respecto de sí misma (rememoración), o la confrontación de la conciencia con otra conciencia (empatía). Se requiere al yo puro en tanto principio unificador de la conciencia porque ella se divide a sí misma, se ausenta de sí misma (*elle s’absente d’elle même*) y ella se proyecta en otra conciencia.³⁸

Walton señala que la fenomenología egológica desemboca en su apertura a la *objetividad* y la *mundanidad*. En la fenomenología *estática* el *mundo* aparece primero como el horizonte universal externo de horizontes. Los objetos que aparecen en él sirven de “hilo conductor” hacia los actos que constituyen su sentido. En la fenomenología *genética* las determinaciones que pertenecen al *horizonte interno* de los objetos se sedimentan, dando lugar a un horizonte familiar de conocimientos adquiridos, por lo que siempre una percepción ulterior difiere de la anterior, y los horizontes internos de los objetos se reestructuran permanentemente. La *mundanidad* como típica de todas las típicas implica así nuevas “*excedencias*” y “*descentramientos*”, por cuanto el conocimiento de un objeto *nunca es individual* sino que se extiende a otros objetos semejantes en un *tipo empírico*, y los “sistemas de intenciones” en *habitualidades* “configuran temporalmente un mundo para un sujeto”. Las habitualidades primigenias instintivas puestas al descubierto por la fenomenología genética conducen a la *generatividad*.

La inclusión de la *generatividad*, recuerda Walton, es la auto-superación de la egología. Ella introduce sentidos más radicales de *excedencia* y *descentramiento*, por cuanto ella revela la adopción –en la propia subjetividad– de

³⁸ Bernet, Rudolf, *La vie du sujet, recherches sur l’interprétation de Husserl dans la phénoménologie*, Paris: Presses Universitaires de France, 1994, p. 303.

sentidos que ella no ha constituido, transmitidos *sincrónicamente* por los otros corporalmente presentes o ausentes, o transmitidos *diacrónicamente* por aquellos cuya vida coincide parcialmente con la mía (mis mayores y predecesores, y mis menores o sucesores). Esta constatación conduce a afirmar al otro *yo* (mundano) como un *yo trascendental*, esto es, constitutivo de sentidos. El hilo conductor para desvelar la comunidad de *yoes* trascendentales comienza con el *yo* como “fenómeno de mundo” y termina con la “intersubjetividad trascendental” en sus tres niveles de *protohistoria*, de *historicidad primaria* (donde se da la institución y reactivación de sentido), e *historicidad secundaria* (donde se desarrolla la comunidad racional). Pero la *generatividad* está precedida por una *protogeneratividad* que concierne a la sucesión periódica de generaciones y su alternancia por el nacimiento y la muerte, cuyo horizonte rodea a cada *yo*.

En este marco, la *protohistoria* amplía los análisis intencionales para iluminar las condiciones previas del advenimiento de la historia, siendo su punto de partida el “hogar”, sede de la “vida originaria generativa”, con su mundo circundante correlativo. A este nivel pre-yoico del sujeto se hallan: el ámbito del fluir originario y pasivo en el pre-tiempo intersubjetivo; y el “mundo familiar”, o la “tierra” (suelo) como “horizonte terrestre” que abraza y sustenta toda corporalidad y actividad humanas, con su única “protohistoria” para todos los pueblos e historias relativas.

En cambio ya la *historicidad primaria* o simple *historia efectiva* tiene como principio trascendental la “generatividad”. Se despliega como un acontecer *intersubjetivo activo* y mediato, que coloca *metas* que sobreviven la caducidad de las generaciones, dando lugar a habitualidades sociales y a la tradición, y reciben *informes* del pasado. Esto posibilita la conciencia histórica y la co-validación activa de sentidos a través de las generaciones. Su *a priori* concreto es el proceso de “institución, sedimentación, reactivación y transformación de sentido”.³⁹ Asimismo, se caracteriza por una intencionalidad y tiempo intersubjetivos de orden superior que constituye el *tiempo histórico*.

³⁹ *Hua VI*, p. 380 (Husserl, Edmund, “El origen de la geometría” [1936], en: *Estudios de filosofía*, vol. 4, Lima: Instituto Riva-Agüero/Pontificia Universidad Católica del Perú, 2000, traducción de Jorge Arce y Rosemary Rizo-Patrón, corregida por Antonio Zirión Q., p. 48).

* * *

Ahora bien, este recorrido, siguiendo libremente el hilo conductor del texto citado de Walton, tiene el mérito de poner a la luz el rasgo de “abierta infinitud” de los análisis intencionales husserlianos y la complejidad multiestratificada de la vida del sujeto, caracterizable por todo, menos por los principios de la identidad o el solipsismo.

Por un lado, los análisis intencionales se desarrollan *progresivamente* según un abierto “poner-en-juego” que conduce por diversos estratos desde la experiencia *temporal* de la propia conciencia, hacia la experiencia del *prójimo* más inmediato, y finalmente al reconocimiento de la pertenencia de toda experiencia humana a una *generatividad*, estratos que se conjugan en la experiencia de un *tiempo histórico*. Y, por el otro, también se despliegan *regresivamente* hacia una esfera abierta de la experiencia pre-intencional e indiferenciada entre el yo y lo otro, en la “totalidad indiferenciada” de prototemporalizaciones pre-intencionales de la $\epsilon\lambda\eta$, donde reina una “autoafección” o “protosentir”, condicionada por instintos y atravesada por una tonalidad afectiva.

Pero dichos análisis intencionales no sólo revelan un *pacto inmemorial* de la naturaleza con la otredad o la “excedencia” de la generatividad trascendental, así como los “horizontes olvidados” de las dimensiones de sentido siempre nuevas que quedan como adquisiciones permanentes, esto es, en dimensiones irrecuperables como “anteriores a toda anterioridad”. Revelan –a todo nivel, desde los estratos más primitivos de la experiencia hasta los más desarrollados de la socialidad y la historia racional– que la experiencia trascendental es irreductible a una pura “presencia a sí”, como identidad de una inmanencia autárquica, y que más bien se halla en el continuo vaivén de centralización y descentramiento, de apropiación y pérdida, de reconocimiento y olvido. Aún en el terreno de la vida activa del *cogito* y de la intencionalidad objetivante se despliega la experiencia del sujeto bajo el modo temporal fluyente de daciones no sólo *actuales* (explícitas) sino *potenciales* (implícitas) en el sentido de un permanente “mentar más allá de sí mismo” (*über-sich-hinaus-meinen*) o un “plus de la mención” (*Mehrmeinung*), esto es, rodeada de horizontes

temporales noéticos y horizontes mundanos noemáticos, que tienen el rasgo de la “abierta infinitud” y del juego sintético de presencia y ausencia.

Pero no sólo la experiencia transcendental del sujeto tiene esta particularidad, sino también la tienen los análisis intencionales mismos que efectúa el fenomenólogo. Por ello señala Husserl respecto de la filosofía fenomenológica, que:

Esta senda es, a la manera de la ciencia genuina, una senda infinita. Por ello la fenomenología exige de los fenomenólogos que renuncien al ideal de un sistema filosófico y que, no obstante, vivan como trabajadores más modestos en comunidad con otros en pro de una *philosophia perennis*.⁴⁰

⁴⁰ *Hua IX*, p. 301 (Husserl, Edmund, *El artículo de la Enciclopedia Britannica* [1929], México D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, 1990, traducción y edición de Antonio Zirión, pp. 81-82).

APÉNDICE 6

EL TESTAMENTO DE HUSSERL: “UN LIBRO PARA TERMINAR...”

Para concluir este libro dedicado a reflexionar en torno al “exilio del sujeto” en la filosofía moderna y contemporánea, así como el intento de su recuperación en el pensamiento de Edmund Husserl, me referiré al texto complementario de su *Crisis*¹ de 1936, publicado hace ya dos décadas por los Archivos de Lovaina. Dicha publicación fue responsabilidad del trabajo editorial de Reinhold N. Smid en la sucursal de los Archivos Husserl de la Universidad de Colonia, con los auspicios de la *Deutsche Forschungsgemeinschaft*, y que reproduce material inédito² que brinda una imagen de conjunto y más vasta que la que ofrece en su versión original la obra testamentaria del fundador de la fenomenología.

Antes de referirme al contenido de dicho texto suplementario, quisiera ofrecer una breve explicación de las circunstancias históricas que rodean la redacción y la edición de la *Crisis*, tanto las de su publicación original como las de su reedición en la colección *Husserliana* a cargo de Walter Biemel en 1954, y las opiniones de este respecto de la necesidad de publicar un texto “complementario”. Como señalaba, al cerrar este volumen sobre *El exilio del sujeto*, mi interés en volver sobre el conjunto de estudios alrededor de la última

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

² Me refiero a *Hua XXIX*.

obra del fundador de la fenomenología se debe a que, a lo largo de mi trabajo, me he referido frecuente y privilegiadamente a temas tratados por Husserl en este último período de su obra –como su interpretación de la historia de las ciencias y la filosofía modernas, sus destinos espirituales, y la necesidad de reconocer al mundo de la vida subjetivo-relativo como su fundamento de sentido y validez.

El período histórico en el que Husserl escribe la *Crisis* se extiende entre los años 1934 y 1937, años particularmente difíciles en la vida del filósofo, quien, en razón de su origen judío y a pesar del creciente aprecio por sus aportes filosóficos en el exterior, empieza a sufrir en su vida y en su obra el rigor de las disposiciones antisemitas del régimen nazi. En medio de una creciente soledad social e intelectual en su país, recibe primero una carta de invitación del presidente del VIII Congreso Internacional de Filosofía en Praga (1934), para el cual prepara y envía un texto titulado “Sobre la tarea actual de la filosofía”.³ Enseguida recibe una invitación de la Federación de la Cultura Vienesa para dictar una conferencia que lee tanto el 7 como el 10 de mayo de 1935, “La filosofía en la crisis de la humanidad europea”,⁴ y, finalmente, recibe una invitación del “Círculo filosófico de Praga para las investigaciones sobre el entendimiento humano”, que culmina en el dictado de dos conferencias el 14 y el 15 de noviembre de 1935 tanto en la Universidad Alemana como en la Universidad Técnica de Praga, con el título de “La Psicología en la Crisis de las ciencias europeas”, a las cuales asistieron como oyentes Felix Kaufmann, Hans Lessner, Jan Patócka, Ludwig Landgrebe y Alfred Schütz, entre otros.

Aún cuando Husserl no quiso exponer los temas de las conferencias de Viena y de Praga relacionándolos explícitamente a la situación política de la Alemania de entonces –por lo que no encontraremos en estos textos expresiones ni a favor de los ideales democráticos ni en contra de la permanente

³“Über die gegenwärtige Aufgabe der Philosophie”, publicado conjuntamente con cartas y anexos en *Hua XXVII*, pp. 184-244.

⁴ *Hua VI*, pp. 314-348 (Husserl, Edmund, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Barcelona: Editorial Crítica, 1991, traducción de Jacobo Muñoz y Salvador Mas, pp. 323-358; en adelante, *Crisis-Anexos*).

agresión respecto de la idea de humanidad por parte de la doctrina fascista del nacional socialismo que impuso Hitler desde 1933–, Husserl sí quiso expresamente centrarse en una “lucha filosófica por el sentido del hombre” a través de una explicación “puramente subjetiva de la vida subjetivamente actuante”,⁵ que había de ser asimismo entendida como histórica y teleológicamente operante.

El hecho es que a instancias de la editorial Liebert en Belgrado, Husserl elaboró ampliamente las conferencias en los meses que siguieron. A fines de 1936 fueron publicadas en el primer volumen de la Revista *Philosophia* de Belgrado tanto la primera como la segunda parte de la *Crisis*, ya con su título actual. La tercera parte, que Husserl había enviado a mediados de marzo a la editorial, conjuntamente con las primeras dos partes que sí fueron finalmente publicadas, y que fuera redactada al lado de múltiples otros manuscritos entre noviembre de 1935 y esa fecha, le fue devuelta a Husserl a su pedido a fines de junio de 1936 para refundirla, ampliarla y corregirla. Trabajó sin cansancio todo ese año en dicha tercera parte, añadiendo varios párrafos, corrigiendo y escribiendo varios apéndices –los que, durante la primera y la segunda pruebas de imprenta, parcialmente añadió al texto publicado (partes I y II)–. Además, reelaboró la tercera parte dedicada a la problemática de la relación de la fenomenología trascendental con el mundo de la vida –conocida como la subparte [A]– y con la psicología, que aparece como la subparte [B], sobre el trasfondo de una reducción histórica de las sedimentaciones modernas que conducen a la crisis actual.⁶

En dicho período también elaboró varios borradores y textos para las planeadas cuarta parte y quinta parte que, entre 1936 y 1937, parecía que debían incluir tanto una parte sistemática orientada a la problemática tardía de la “teoría de las ciencias”, cuanto una parte dedicada a la tarea de la filosofía y la autorreflexión del filósofo en el horizonte de la historicidad y la teleología.⁷

⁵ Ms. P II 2/39-41 del Archivo de Fink en Friburgo, citado por Reinhold N. Smid, en: *Hua XXIX*, p. xx.

⁶ Cf. *Ibid.*, pp. xxiv-xlvi, lix.

⁷ Cf. *Ibid.*, pp. xxxvii-xxxviii, lii y lviii.

Este trabajo, que tuvo como objeto la publicación de la tercera parte, conjuntamente con las inconclusas cuarta y quinta en los números subsiguientes de la revista *Philosophia*, se prolongó más allá de la publicación del primer volumen, hasta agosto de 1937, fecha en que Husserl cayó gravemente enfermo.

Así quedó inconcluso su proyecto de publicar las partes ulteriores de lo que él mismo consideró su testamento filosófico, o como él mismo dijera, de este texto del que “...casi opinaba, (...) era el más importante y del mayor y más profundo alcance de toda <su> vida”.⁸ Aún en su lecho de muerte, Husserl habló de “un libro... <para> terminar”.⁹ Murió en abril de 1938 dejando inconclusa “...esta última batalla por dar forma a esta última obra, la más difícil que he escrito”, difícil en su “presentación, pero también en su última composición, sistematización y armonización” de casi cincuenta años de una vida consagrada al trabajo.¹⁰

Walter Biemel publica, conforme a las indicaciones de los Archivos Husserl de Lovaina desde las primeras ediciones de 1950, un texto que Husserl había destinado para su *publicación*; en efecto, los Archivos habían determinado dejar para ulteriores publicaciones los llamados “manuscritos de investigación” (*Forschungsmanuskripten*) de Husserl, puesto que éstos, según Biemel, sin negar el interés que podían eventualmente tener para los investigadores, por su propia naturaleza podían “generar confusión”. Biemel confiesa que él hubiera sido de la opinión de elegir partes de esos textos para su publicación, cosa que fue rechazada por el director de los Archivos Husserl de Lovaina, el padre Hermann Leo Van Breda, quien participó igualmente en el rescate de los mismos poco después de la muerte de Husserl en 1938. Se decide, por consiguiente, publicar manuscritos alrededor de un texto principal siguiendo criterios sistemáticos y cronológicos. De ese modo, en *Hua VI* Biemel edita dos secciones principales: una primera, que contiene las primeras dos partes

⁸ Carta de Husserl a su hijo Gerhart, del 20.2.1936, citado por Reinhold N. Smid, en: *ibid.* pp. xxviii.

⁹ Testimonio de la hija de Husserl, Elisabeth Rosenberg en “Afzeichnungen über die letzten Tage Edmund Husserls”, citado por Reinhold N. Smid, en: *ibid.*, p. lxiii, nota 2.

¹⁰ Carta a su amigo de juventud, Albert Albrecht del 16.12.1936, citada por Reinhold N. Smid, en: *ibid.*, p. lxiv.

de la *Crisis* que fue editada por Liebert en 1936, a las que se añadió la tercera parte; y, una segunda sección que contiene tres anexos principales, entre los que se encuentra la mencionada conferencia de Viena, de 1935 (“La crisis de la humanidad europea y la filosofía”), así como veintinueve apéndices, entre los que se hallan el importante texto sobre el “Origen de la Geometría” (apéndice III) y la famosa propuesta del último asistente de Husserl, Eugen Fink, para una continuación de la *Crisis* (apéndice XXIX).¹¹

Llama la atención la afirmación de Biemel respecto de editar preferentemente textos destinados por Husserl para su publicación, por cuanto la tercera parte –que a pedido de Husserl le fuera devuelta por Liebert a mediados de 1936– a pesar de haberla corregido intensamente y aumentado, fue finalmente desestimada por Husserl como texto para su publicación, dejándola como manuscrito de investigación. Que Husserl finalmente quedó profundamente insatisfecho con su resultado, es lo que ha podido establecer con toda seguridad Reinhold N. Smid.¹²

En cuanto al contenido, Biemel había insistido en que la *Crisis* es el primer texto en el que Husserl toma posición respecto de la historia y la historicidad de la filosofía, que le permite señalar el origen histórico de un sobrepasamiento de la actitud “práctico-natural” y la aparición de la *teoría* con los griegos, con la cual se inaugura una orientación decisiva de la humanidad occidental hacia la captación del ser en totalidad y con la cual surge en ella la idea de *infinito*. La pregunta clave para Husserl, según Biemel, sería cómo comprender, luego del extraordinario desarrollo de las ciencias modernas, el surgimiento concomitante de una crisis tanto de la humanidad cuanto de las ciencias europeas. De allí que los párrafos sobre Galileo (el § 9 y sus subdivisiones) y los de Descartes son fundamentales para comprender el surgimiento moderno del “objetivismo fisicalista” y del “subjetivismo trascendental”. A pesar de reconocerle

¹¹ Cf. *Hua VI*, pp. xv-xvii, 314-348, 365-386, y 514-516 (*Crisis-Anexos*, pp. 323-358; Husserl, Edmund, “El origen de la geometría” [1936], en: *Estudios de filosofía*, vol. 4, Lima: Instituto Riva-Agüero/Pontificia Universidad Católica del Perú, traducción de José Arce y Rosemary Rizo-Patrón corregida por Antonio Ziriión Q., pp. 33-54; en adelante, OG).

¹² Cf. *Hua XXIX*, p. xlvi.

a Hume el mérito de vislumbrar nuevamente el motivo del subjetivismo trascendental, es al empirismo inglés al que le adjudica, en su fracaso escéptico, la parte más importante de la responsabilidad de la crisis de las ciencias modernas, porque con él se rompe el *télos* de la filosofía europea, como el de “una humanidad que quiere ser a partir de la razón filosófica y como no pudiendo ser sino tal”,¹³ siendo la tarea fundamental que se propone Husserl la de hacer visible nuevamente este *télos*.¹⁴

Además del motivo histórico, la tercera parte “A” de la obra intenta desarrollar una ontología del mundo de la vida previa a las ciencias y disponible antes de ellas, puesto que las ciencias parecen transformaciones (idealizaciones) a partir de dicho mundo de la vida cuyo supuesto resultado es una suerte de “mundo-verdadero-en-sí”. Pero Husserl no pretende simplemente quedarse en las estructuras del mundo de la vida sino de descubrir en las actividades productoras del *ego* trascendental el secreto de dichas estructuras, por lo que la psicología es la llamada a hacerlas asequibles, siempre y cuando ésta se libere de su fascinación por el paradigma fisicalista; este es el tema de la tercera parte “B”. La fenomenología trascendental, empero, resulta más bien siendo la base para la comprensión del mundo de la vida y de la psicología, a la vez que estas últimas serán vías o caminos auténticos hacia la fenomenología trascendental. La meta, repetimos, es la de resucitar la creencia en la razón humana que surge por primera vez con los griegos clásicos, y que se renueva –para ser prontamente traicionada– en los albores de la modernidad. La filosofía, para Husserl, como fenomenología trascendental, se comprenderá como la razón que regresa a sí misma donde se despliega como auto-responsabilidad, reivindicando para sí una atávica función ética.¹⁵

El volumen suplementario de la *Crisis*, conforme a las ediciones de la *Husserliana*, además de la extensa nota del editor y el cuerpo del texto, al que me referiré dentro de un momento, está acompañado de un amplio “anexo

¹³ Cf. *Hua VI*, p. xix.

¹⁴ Cf. *Ibid.* (*Crisis*), la segunda y la tercera parte, y *Hua VI* (*Crisis-Anexos*), el Anexo III, entre otros.

¹⁵ Cf. *Ibid.* (*Crisis*), § 73.

crítico-textual” y, finalmente, de una “visión cronológica panorámica de los manuscritos K-III ya publicados así como los manuscritos conexos”.¹⁶

Los textos que conforman el cuerpo de este volumen complementario son una cuidadosa selección –siguiendo el hilo conductor de su vinculación con el nacimiento y la temática de la *Crisis*– de los más importantes manuscritos inéditos que prepara Husserl entre 1934 y 1937, de los que, como señala posteriormente Walter Biemel,¹⁷ ya se había previsto su publicación desde la primera edición de *Hua VI* en 1954. Dichos manuscritos posteriores a 1930 en torno a la problemática de la *Crisis* habían sido reunidos bajo la clasificación K-III de los Archivos por el padre Van Breda, ya que no habían sido previamente incorporados a las clasificaciones realizadas por los asistentes de Husserl, Ludwig Landgrebe y Eugen Fink.

Smid ha agrupado los textos editados no solamente de acuerdo a un orden *cronológico*, sino tomando igualmente en cuenta puntos de vista sistemáticos. Así, nos hallamos frente a cuatro secciones, en la primera de las cuales se presentan los “estudios previos” correspondientes al período entre agosto de 1934 y noviembre de 1935, mes en el que Husserl lee sus conferencias en Praga. En estos textos hallamos reflexiones que Husserl realizó cuando ya tenía las conferencias de 1935 en mente pero cuando todavía no consideraba publicación alguna; por esa razón sostiene Smid que dichos textos tienen un *status* menor al de los textos publicados en las siguientes secciones. Los textos Nr. 1 al Nr. 9 de esta sección de gestación de la *Crisis* tienen como punto central la cuestión de la esencia de la historia o de la historicidad como conducentes a la cuestión de la tarea de la filosofía como “automeditación del filósofo”. Husserl trata este tema en conexión con una diversidad de temas, entre los que se encuentran: la función de la filosofía en su delimitación respecto de la religión y la política; la comunidad de investigadores-filósofos; y la tarea actual de la filosofía y la profesión de los filósofos. Otros temas en este grupo conciernen la crítica al

¹⁶ Cf. *Hua XXIX*, pp. 429-549 y pp. 551-555.

¹⁷ Cf. Biemel, Walter, “Louvain: La ‘Montagne Magique’ phénoménologique”, en: Escoubas, Eliane y Marc Richir (eds.), *Husserl*, Grenoble: Jérôme Millon, 1989, p. 217; también citado por Reinhold N. Smid, en: *Hua XXIX*, p. xi.

“objetivismo” y al “fiscalismo” científico y filosófico; reflexiones en torno a la construcción de hipótesis y la inducción; reflexiones sobre Newton; cuestiones sobre el mundo de la vida y la paradoja de la subjetividad actuante trascendental; los niveles y tipos de historicidad; la tarea de la historia; el significado de la generatividad para la historicidad; cuestiones sobre la tradición y la nación; el significado de Grecia para Europa –y todo esto bajo la cuestión guía de: “¿cómo nos sirve a nosotros, los pensadores autónomos, la historia de la filosofía, qué es lo que puede hacer, qué debe ser para el pensador?”.¹⁸ Por último, los temas de este grupo también tratan sobre la autorreflexión y la autonomía de la humanidad europea, a los que se añaden el de la teleología en la historia de la filosofía y el contraste entre los ámbitos de la naturaleza (cuerpo) y de la cultura (espíritu).¹⁹

Los textos de las secciones segunda y tercera, excepto la misma Conferencia de Praga,²⁰ fueron expresamente escritos por Husserl teniendo en mente la publicación de un artículo en la revista *Philosophia* de Belgrado. En la segunda sección se hallan desde los primeros borradores²¹ hasta la versión mecanografiada de la tercera parte de la *Crisis*.

La tercera sección presenta otras versiones de la tercera parte de la *Crisis*, después de haber sido devuelta por Liebert bajo las exigencias de Husserl, así como los manuscritos preparatorios para una supuesta conclusión, textos en los que se ve la naturaleza de las dificultades que asaltan a Husserl y que le impiden llevar su proyecto a buen término: tanto relativas a la redacción como –fundamentalmente– de tipo sistemático. Se ven igualmente sus dudas respecto del tema de la proyectada conclusión, que oscilaba entre la temática de una teoría de la ciencia y la temática teleológica y de la filosofía como autorreflexión de la humanidad. En la cuarta y última sección, se pueden leer los textos que Husserl trabajó desde enero de 1937, fecha en que recibió el

¹⁸ Cf. Carta de Husserl a H. Kuhn del 28.22.1934, citada por Reinhold N. Smid, en: *ibid.*, p. xviii.

¹⁹ *Ibid.*, p. 199.

²⁰ Texto Nr. 10, en: *ibid.*, pp. 101-139.

²¹ Textos Nr. 11-13, en: *ibid.*, pp. 140-184.

artículo de la *Crisis* finalmente publicado, y agosto de 1937. En esta sección se observa, por los textos, que Husserl todavía no se decidía cómo terminar la *Crisis*, pero que contemplaba la posibilidad de conciliar en dicha conclusión ambos temas anteriormente mencionados: el de la filosofía de la ciencia y el de la autorreflexión de la filosofía, que deberían aparecer respectivamente en las proyectadas cuarta y quinta partes del texto.

En el “anexo crítico-textual” se encuentran, al lado de indicaciones sobre la configuración del texto,²² las vastísimas “observaciones crítico-textuales”.²³ En la primera de estas sub-secciones, el editor advierte que la selección de los diversos textos de la obra póstuma fue inevitable; que la articulación y los títulos de las secciones en el cuerpo principal han sido introducidos por él. En la “visión cronológica panorámica de los manuscritos K-III ya publicados así como los manuscritos conexos”, se ve claramente, por otro lado, cómo se conectan los textos de estas cuatro secciones con los manuscritos anexos y apéndices tanto de *Hua VI* y los textos sobre la intersubjetividad de *Hua XV*, como con los ensayos y conferencias de 1922 a 1937 que aparecen en *Hua XXVII* y la “Sexta meditación cartesiana de Fink”.²⁴ Tomando todos estos textos en consideración se puede tener una visión panorámica de *todos* los textos publicados en la colección *Husserliana* en torno a la problemática de la *Crisis*.

Al final del volumen suplementario de la *Crisis*, una guía de las páginas originales de los manuscritos con su emplazamiento exacto según paginación y línea en el texto de la *Husserliana*, permite al investigador eventualmente acudir a las fuentes respectivas de los Archivos Husserl.

La mayor parte de los textos, como ya señalé, son manuscritos de investigación, en los cuales se aprecia el pensamiento de Husserl “en devenir” (*im Werden*). Asimismo, son textos que, por su propia naturaleza, para ser publicados necesitaban mayor trabajo editorial, debido a su insuficiencia sistemática y en cuanto a la redacción. En todo caso, como nos advierte el editor,

²² *Ibid.*, pp. 429-438.

²³ *Ibid.*, pp. 439- 549.

²⁴ Publicada en *Hua-Dok 2/2*.

Reinhold N. Smid, se pueden apreciar en dicho volumen tres tipos de manuscritos: 1) manuscritos de investigación en taquigrafía; 2) textos mecanografiados de investigación; y, 3) anotaciones a partir del primer volumen editado de la *Crisis*.²⁵ En suma, el monumental trabajo de Smid nos entrega una detallada reconstrucción histórico-crítica de la composición de los textos, tanto en su Introducción como editor cuanto en estas vastas secciones críticas al final del texto.

Cabe finalmente comentar algunos aspectos que plantea el contenido de las cuatro secciones. En primer lugar, los textos de la primera sección nos remiten a una larga pre-historia de la *Crisis*. El tema de la última obra de Husserl no empieza recién con la carta al presidente del VIII Congreso Internacional de Filosofía en 1934, sino en *Ideen III* escrito en 1912,²⁶ donde Husserl habla de la exigencia de “poner fin a esta situación de urgencia de la razón que ha devenido insoportable”.²⁷ Asimismo, en los años veinte ya le preocupan a Husserl los problemas como los de la autonomía y Europa; el peligro de la muerte de la filosofía y la urgencia de un comienzo radicalmente nuevo; y, finalmente, el mundo de la vida. Ha de señalarse, empero, que Husserl ya toca este tema en 1917 por primera vez, adquiriendo paulatinamente un significado esencial. Pero, de hecho, la base decisiva del pensamiento de 1936 y 1937, ya se halla en la época de los artículos de la revista japonesa *Kaizo* de 1923 y 1924.²⁸ En estos artículos aparecen, como en la *Crisis*, los temas de la tarea esencial de la humanidad europea y su τέλος innato hacia una cultura racional, el que no se ha desarrollado por una falta de fidelidad al sentido de la vida, así como las implicaciones éticas que juegan también un rol importante en el pensamiento

²⁵ Cf. *Hua XXIX*, pp. 429-430.

²⁶ *Hua V* (Husserl, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología y una filosofía fenomenológica*, Libro Tercero, *La fenomenología y los fundamentos de las ciencias*, México D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, 2000, traducción de Luis E. González, revisada por Antonio Zirió Q. En adelante, *Ideas III*).

²⁷ *Hua XXIX*, p. xiii.

²⁸ *Hua XXVII* (Husserl, Edmund, *Renovación del hombre y de la cultura, cinco ensayos [1922-1923]*, Barcelona/Iztapalapa: Anthropos Editorial/Universidad Autónoma Metropolitana, 2002, traducidos por Agustín Serrano de Haro; en adelante, *Renovación*).

del Husserl tardío: la idea de una comunidad racional y de una humanidad auténtica. Igualmente, Husserl vislumbra la *solución* de esta *crisis de la cultura europea* mucho tiempo antes de la *Crisis*: en una ciencia “renovada” a partir de una automeditación, por lo que se ve que Husserl discrepa con las proclamas de una “decadencia de Occidente” propias de la época.

En cuanto a la temática de la historia, y el acceso histórico a la fenomenología trascendental que parece un giro en el pensamiento de Husserl, este no es sino el resultado de un largo tratamiento. Como sostiene Smid: “El dato más temprano para la crítica husserliana de los problemas histórico-filosóficos es el seminario que él dictó en el semestre de verano de 1905 titulado ‘Ejercicios histórico-filosóficos en conexión con la nueva literatura’”.²⁹ Del mismo modo, el intento husserliano de dar una interpretación histórico-teleológica de la filosofía se halla previamente a 1930, apareciendo este tema como una “intencionalidad universal”.³⁰ A pesar de todos estos datos, tiene razón Ingarden, como acota Smid, en señalar que los problemas histórico-filosóficos recién fueron *sistemáticamente* trabajados en las reflexiones de 1934 dentro del marco de un nuevo planteamiento del problema que conduce a la *Crisis*. Lo que en todo caso me interesa aquí es anotar que la *filosofía de la historia* de Husserl por fin está a nuestro alcance en *Hua XXIX*, más que en el texto mismo de la *Crisis*.

Otro tema que creo vale la pena mencionar, si bien de pasada, es aquel que concierne a los famosos parágrafos de Galileo que Husserl amplió notablemente durante la preparación de la publicación de 1936, y sobre todo el tema conexo de los fundamentos de las ciencias matemáticas y el concepto de Dios que respecto a este tema tuvieron Galileo en los siglos XVI-XVII y Gauß en los siglos XVIII-XIX. He hecho referencia a este tema en el capítulo IV de este trabajo, *supra*. Se trata de un tema de interés, puesto que se vincula a la concepción que defendió Husserl desde su primera obra publicada, la *Filosofía de la aritmética* de 1891 (*Hua XII*). En este texto temprano, ya había esbozado su crítica al concepto del Dios matemático de los modernos, puesto que si

²⁹ Cf. *Hua XXIX*, p. xv; cf. también *Hua-Dok I*, p. 89.

³⁰ Cf. *Hua XV*, pp. 593-597; cf. también *Hua XXIX*, p. xv.

tuviésemos como Dios una “representación auténtica” de todos los números, no requeriríamos de las matemáticas; nos serían absolutamente superfluas. En efecto,

Las relaciones complejas entre los números que nosotros sólo descubrimos con muchos esfuerzos a través de múltiples cálculos, los captaríamos con evidencia instantánea e intuitiva tal como captamos proposiciones del tipo $2+3=5$. (...) De hecho estamos en nuestra capacidad representativa altamente limitados. Que aquí se hallen insertos límites cualesquiera, eso descansa en la finitud de la naturaleza humana. Solamente podemos atribuir a un entendimiento infinito una representación adecuada de los números, para lo cual no es en absoluto necesaria la construcción de la aritmética por razones prácticas, como es nuestro caso.³¹

Es aquí donde menciona la expresión de Gauß “ὁ θεὸς ἀριθμητίζει” para oponerle la de “ὁ ἄνθρωπος ἀριθμητίζει”.³² Este mismo tema y esta crítica son retomados en el marco de la *Crisis*³³ y en el texto Nr. 16 del texto suplementario,³⁴ con la diferencia de que en estos últimos textos, además de referirse a la crítica a Gauß, Husserl también reflexiona sobre la relación entre el hombre y Dios en el marco de la problemática de una “absoluta teleología”, la relación creadora del mundo respecto de Dios y la relación de la totalidad de sujetos trascendentales con Dios, en donde se plantean los problemas de la razón y la sin-razón de la existencia, y de si se puede todavía afirmar con sentido que el hombre es análogo, como persona, a Dios en su conocimiento y libertad absolutas.

Al mismo tiempo que los párrafos de Galileo, en agosto de 1936, Husserl también trabajó el texto que Biemel introduce en *Hua VI* como apéndice III,

³¹ *Hua XII*, pp. 191-192.

³² *Loc. cit.*, nota 1.

³³ *Hua VI*, § 12, p. 67 (*Crisis*, p. 109).

³⁴ *Hua XXIX*, pp. 204-207.

conocido ulteriormente como el “Origen de la Geometría”.³⁵ Husserl pensó trabajar este texto conjuntamente con los §§ 8 y 9 de la *Crisis*, consagrados a Galileo, y con el § 15, como una suerte de introducción larga sobre la teoría de la ciencia para la segunda parte de esa obra, proyecto que abortó por la justeza del tiempo que le quedó para hacer simultáneamente las correcciones de las primeras pruebas de imprenta que le llegaron en septiembre de 1936.

Los trabajos de la cuarta sección del volumen suplementario tienen la particularidad de haber sido escritos durante los últimos ocho meses de la vida intelectual productiva de Husserl. Especialmente el inmenso texto Nr. 32³⁶ es particularmente interesante por consistir en el último manuscrito exactamente datado, que Husserl escribió hacia fines de junio y comienzos de julio de 1937. Este texto tiene como tema la filosofía de la historia y la tarea de la filosofía, hallándose en íntima vinculación con el § 73 de la *Crisis* editada por Biemel en 1954,³⁷ y con varios textos de la primera sección de *Hua XXIX*.³⁸ Los problemas iniciales en este texto son la vocación del filósofo y la especificidad de la filosofía, cerrando con la temática del texto Nr. 33, que versa sobre la “fundación originaria”. La meta de la filosofía concierne el desarrollo y realización de la filosofía *unitaria* en contraposición con las filosofías plurales, debiendo ser validada aquí la “teleología” interna de la historia de la filosofía contemplando la tradición desde el ámbito de la ἐποχή.

Husserl enferma y no puede publicar la tercera parte de la *Crisis* ni acabar las partes cuarta y quinta que tenía proyectadas. Como señala Smid, él no

³⁵ Cf. nota 11, *supra*. Eugen Fink lo publicó primero en 1939 bajo el título de “Vom Ursprung der Geometrie” en la *Revue Internationale de Philosophie*, vol. 1, no. 2, Bruselas.

³⁶ *Hua XXIX*, pp. 362-420.

³⁷ “<Conclusión>: La filosofía como autorreflexión de la humanidad. Autorrealización de la razón”, en *Hua VI*, pp. 269-276 (*Crisis*, pp. 302-308).

³⁸ Cf. en *Hua XXIX* los siguientes textos: Nr. 1 (“Vida humana en la historicidad [de agosto 1934]”, pp. 3-17); Nr. 4 (“Distintas formas de la historicidad. Primer esbozo [otoño tardío de 1934]”); Nr. 5 (“La historia de la filosofía en conexión con la ciencia y la cultura históricas [noviembre 1934]”, pp. 47-55); Nr. 10 (“La psicología en la crisis de la ciencia europea. Las conferencias de Praga [noviembre 1935]”); Nr. 21 (“En torno al método de la contemplación histórica. Apéndice del plan de continuación de la *Krisis* [mediados de agosto de 1936]”); Nr. 24 (“Filosofía como obra configurada en su unicidad [primeros días de agosto de 1936]”); y Nr. 30 (“Historia y recuerdo [enero de 1937]”).

pierde las esperanzas que depositó en este, su testamento filosófico, esperanzas y significación que transmitió a su amigo de juventud, Gustav Albrecht:

Puedo ya morir en paz, si es que termino mi escrito. Desgraciadamente debo todavía entregar algunas continuaciones para que no permanezca inutilizada la parte hasta ahora publicada; saldrá finalmente un libro amplio que espero poder publicar, luego de un año, como trabajo independiente. Naturalmente no en Alemania; aquí ninguna editorial (todas están igualmente predispuestas) está abierta para mí.³⁹

Es, pues, de modo filosófico como intentó Husserl mostrar su protesta contra su expulsión de la comunidad de científicos a la que lo sometió el régimen nazi y sus testaferros de la universidad. Insistió hasta el final en que “aún cuando le quiten el suelo bajo sus pies”, él “no es ningún extraño a la filosofía alemana (y por ende tampoco a esta nación)”. Refiriéndose al volumen suplementario de la *Crisis*, Smid señala que, si bien permaneció inconclusa su última obra: “en los últimos manuscritos de Husserl, que se publican por primera vez en este volumen, habla la esperanza que el trabajo iniciado e inconcluso sea retomado por otros filósofos y continuado”.⁴⁰

³⁹ Citado por Reinhold N. Smid en: *ibid.*, pp. lxiii-lxiv.

⁴⁰ *Ibid.*, p. lxiv.

NOTA BIBLIOGRÁFICA

Los datos bibliográficos completos de las obras citadas en este libro se hallan consignados en las notas a pie de página de cada capítulo, de modo independiente.

En el caso de la obra crítica completa de Edmund Husserl, en alemán, cito de la edición oficial, Edmund Husserl, *Gesammelte Werke*(*Husserliana*), Dordrecht / Países Bajos: Springer (anteriormente La Haya: Martinus Nijhoff, y Dordrecht/Londres /Boston: Kluwer Academic Publishers), con la sigla *Hua* seguida del número de volumen y página. En el caso de la sub-colección *Husserliana Dokumente* usaré la sigla *Hua Dok* y en el de *Husserliana Materialien* la sigla *Hua Mat*. De tener disponible la traducción respectiva al castellano, me referiré en segundo lugar a ella entre paréntesis.

Con la autorización del Prof. Dr. Ullrich Melle, director de los Archivos Husserl de la Universidad Católica de Lovaina en Bélgica, a quien agradezco, también cito ocasionalmente de algunos manuscritos inéditos de Edmund Husserl (*cfr.*, *infra*) usando las siglas establecidas por dicha institución. La anotación completa de los manuscritos puede consultarse en el apéndice de la obra colectiva que edité en 1993, *El pensamiento de Edmund Husserl en la reflexión filosófica contemporánea* (Lima: Instituto Riva-Agüero / Pontificia Universidad Católica del Perú), especialmente pp. 279-284, así como en el siguiente vínculo electrónico: <http://www.hiw.kuleuven.be/hiw/eng/husserl/verzeichnis.php>. La traducción de los pasajes inéditos citados, así como de

citas extraídas de textos en idiomas distintos al castellano –cuando no se indica expresamente otra cosa– es de mi responsabilidad.

A continuación, consigno la lista completa de los volúmenes de la obra completa de Edmund Husserl (*Husserliana*) publicados a la fecha, muchos de ellos citados a lo largo del texto.

Edmund Husserl Obras Completas - Husserliana

Husserliana 1

Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge. [*Meditaciones cartesianas y Conferencias de París*] Editado por S. Strasser. La Haya, Países Bajos: Martinus Nijhoff, 1973.

Husserliana 2

Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen. [*La idea de la fenomenología. Cinco lecciones*] Editado por Walter Biemel. La Haya, Países Bajos: Martinus Nijhoff, 1973.

Husserliana 3

Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. [*Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica: Introducción general a una fenomenología pura. Primer Libro.*] Editado por Walter Biemel. La Haya, Países Bajos: Martinus Nijhoff Publishers, 1950.

Husserliana 3-1

Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie 1. Halbband: Text der 1.-3. Auflage - Nachdruck. [*Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica, Primer Libro: Introducción general a una fenomenología pura. Primera mitad del tomo I. Texto de las*

ediciones 1-3. Reimpresión.] Editado por Karl Schuhmann. La Haya, Países Bajos: Martinus Nijhoff, 1977.

Husserliana 3-2

Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie, 2. Halbband: Ergänzende Texte, (1912-1929). [*Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, Primer Libro: Introducción general a una fenomenología pura. Segunda mitad del tomo I. Textos complementarios, (1912-1929).] Editado por Karl Schuhmann. La Haya, Países Bajos: Martinus Nijhoff, 1988.

Husserliana 4

Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution. [*Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Segundo Libro: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución.] Editado por Marly Biemel. La Haya, Países Bajos: Martinus Nijhoff, 1952.

Husserliana 5

Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Drittes Buch: Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften. [*Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, Tercer Libro: Fenomenología y los fundamentos de las ciencias.] Editado por Marly Biemel. La Haya, Países Bajos: Martinus Nijhoff, 1971.

Husserliana 6

Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie. [*La crisis de las ciencias europeas y la filosofía trascendental*. Una introducción a la fenomenología.] Editado por Walter Biemel. La Haya, Países Bajos: Martinus Nijhoff, 1976.

Husserliana 7

Erste Philosophie (1923/4). Erste Teil: Kritische Ideengeschichte. [*Filosofía primera (1923/24)*]. Primera parte: La historia crítica de las ideas.] Editado por Rudolf Boehm. La Haya, Países Bajos: Martinus Nijhoff, 1956.

Husserliana 8

Erste Philosophie (1923/4). Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion. [*Filosofía primera (1923/24)*]. Segunda parte: Teoría de la reducción fenomenológica.] Editado por Rudolf Boehm. La Haya, Países Bajos: Martinus Nijhoff, 1959.

Husserliana 9

Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925. [*Psicología fenomenológica*]. Lecciones del semestre de verano 1925.] Editado por Walter Biemel. La Haya, Países Bajos: Martinus Nijhoff, 1968.

Husserliana 10

Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917). [*La fenomenología de la conciencia interna del tiempo (1893-1917)*]. Editado por Rudolf Boehm. La Haya, Países Bajos: Martinus Nijhoff, 1969.

Husserliana 11

Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten, 1918-1926. [*Análisis de síntesis pasiva*]. De las lecciones y manuscritos de investigación, 1918-1926.] Editado por Margot Fleischer. La Haya, Países Bajos: Martinus Nijhoff, 1966.

Husserliana 12

Philosophie der Arithmetik. Mit ergänzenden Texten (1890-1901). [*Filosofía de la aritmética*]. Con textos complementarios. (1890-1901.) Editado por Lothar Eley. La Haya, Países Bajos: Martinus Nijhoff, 1970.

Husserliana 13

Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Erster Teil. 1905-1920. [*Sobre la fenomenología de la intersubjetividad.* Textos del legado literario. Parte 1. 1905-1920.] Editado por Iso Kern. La Haya, Países Bajos: Martinus Nijhoff, 1973.

Husserliana 14

Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil. 1921-28. [*Sobre la fenomenología de la intersubjetividad.* Textos del legado literario. Parte 2. 1921-28.] Editado por Iso Kern. La Haya, Países Bajos: Martinus Nijhoff, 1973.

Husserliana 15

Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil. 1929-35. [*Sobre la fenomenología de la intersubjetividad.* Textos del legado literario. Parte 3. 1929-35.] Editado por Iso Kern. La Haya, Países Bajos: Martinus Nijhoff, 1973.

Husserliana 16

Ding und Raum. Vorlesungen 1907. [*Cosa y espacio.* Lecciones 1907.] Editado por Ulrich Claesges. La Haya, Países Bajos: Martinus Nijhoff, 1973.

Husserliana 17

Formale and transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft". [*Lógica formal y lógica trascendental.* Ensayo de una crítica de la razón lógica.] Editado por Paul Janssen. La Haya, Países Bajos: Martinus Nijhoff, 1974.

Husserliana 18

Logische Untersuchungen. Erster Teil. Prolegomena zur reinen Logik. Text der 1. und der 2. Auflage. [*Investigaciones lógicas:* primera parte. Prolegómenos a la lógica pura. Texto de la primera y segunda edición.] Halle: 1900, ed.

rev. 1913. Editado por Elmar Holenstein. La Haya, Países Bajos: Martinus Nijhoff, 1975.

Husserliana 19

Logische Untersuchungen. Zweiter Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. In zwei Bänden. [*Investigaciones lógicas. Segunda parte. Investigaciones sobre la fenomenología y la teoría del conocimiento.*] Editado por Ursula Panzer. Halle: 1901; ed. rev. 1922. La Haya, Países Bajos: Martinus Nijhoff, 1984.

Husserliana 20/1

Logische Untersuchungen. Ergänzungsband. Erster Teil. Entwürfe zur Umarbeitung der VI. Untersuchung und zur Vorrede für die Neuauflage der Logischen Untersuchungen (Sommer 1913). [*Investigaciones lógicas. Volumen complementario. Primera parte. Borradores para una revisión de la 6ta Investigación lógica y el prefacio de las Investigaciones lógicas (Verano 1913).*] Editado por Ulrich Melle. La Haya, Países Bajos: Kluwer Academic Publishers, 2002.

Husserliana 21

Studien zur Arithmetik und Geometrie. Texte aus dem Nachlass (1886-1901). [*Estudios sobre la aritmética y la geometría. Textos del legado literario (1886-1901).*] Editado por Ingeborg Strohmeyer. La Haya, Países Bajos: Martinus Nijhoff, 1983.

Husserliana 22

Aufsätze und Rezensionen (1890-1910). [*Ensayos y reseñas (1890-1910).*] Editado por B. Rang. La Haya, Países Bajos: Martinus Nijhoff, 1979.

Husserliana 23

Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen. Texte aus dem Nachlass (1898-1925). [*Imaginación, conciencia de imagen, memoria: sobre la fenomenología de las*

presentificaciones intuitivas. Textos del legado literario (1898-1925).] Editado por Eduard Marbach. La Haya, Países Bajos: Martinus Nijhoff, 1980.

Husserliana 24

Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie. Vorlesungen 1906/07. [Introducción a la lógica y la teoría del conocimiento. Lecciones de 1906/07]. Editado por Ullrich Melle. La Haya, Países Bajos: Martinus Nijhoff, 1985.

Husserliana 25

Aufsätze und Vorträge. 1911-1921. Mit ergänzenden Texten. [Ensayos y conferencias. 1911-1922. Con textos complementarios] Editado por Thomas Nenon and Hans Rainer Sepp. La Haya, Países Bajos: Martinus Nijhoff, 1986.

Husserliana 26

Vorlesungen über Bedeutungslehre. Sommersemester 1908. [Lecciones sobre la doctrina del significado. Semestre de verano 1908.] Editado por Ursula Panzer. La Haya, Países Bajos: Martinus Nijhoff, 1987.

Husserliana 27

Aufsätze und Vorträge. 1922-1937. [Ensayos y conferencias. 1922-1937.] Editado por T. Nenon H.R. Sepp. La Haya, Países Bajos: Kluwer Academic Publishers, 1988.

Husserliana 28

Vorlesungen über Ethik und Wertlehre. 1908-1914. [Lecciones sobre ética y teoría del valor, 1908-1914.] Editado por Ullrich Melle. La Haya, Países Bajos: Kluwer Academic Publishers, 1988.

Husserliana 29

Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlass 1934-1937. [La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental. Textos del legado

1934-1937.] Editado por Reinhold N. Smid. La Haya, Países Bajos: Kluwer Academic Publishers, 1992.

Husserliana 30

Logik und allgemeine Wissenschaftstheorie. Vorlesungen 1917/18. Mit ergänzenden Texten aus der ersten Fassung 1910/11. [*Lógica y teoría general de la ciencia. Lecciones de 1917/18, con textos complementarios de la primera versión de 1910/11.*] Editado por Ursula Panzer. La Haya, Países Bajos: Kluwer Academic Publishers, 1995.

Husserliana 31

Aktive Synthesen: Aus der Vorlesung 'Transzendente Logik' 1920/21. Ergänzungsband zu 'Analysen zur passiven Synthesis' [Síntesis activa: de las lecciones sobre 'lógica trascendental 1920/21'. Texto complementario a 'Análisis de síntesis pasiva'.] Editado por Roland Breeur. La Haya, Países Bajos: Kluwer Academic Publishers, 2000.

Husserliana 32

Natur und Geist. Vorlesungen Sommersemester 1927 [Naturaleza y espíritu. Lecciones del semestre de verano de 1927.] Editado por Michael Weiler. Dordrecht, Países Bajos: Kluwer Academic Publishers, 2001.

Husserliana 33

Die 'Bernauer Manuskripte' über das Zeitbewußtsein (1917/18) [Los 'Manuscritos de Bernau' sobre la conciencia del tiempo.] Editado por Rudolf Bernet & Dieter Lohmar. Dordrecht, Países Bajos: Kluwer Academic Publishers, 2001.

Husserliana 34

Zur phänomenologischen Reduktion. Texte aus dem Nachlass (1926-1935). [Sobre la reducción fenomenológica. Textos del legado literario (1926-1935).] Editado por Sebastian Luft. Dordrecht, Países Bajos: Kluwer Academic Publishers, 2002.

Husserliana 35

Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1922/23. [Introducción a la filosofía. Lecciones de 1922-1923.] Editado por Berndt Goossens. Dordrecht, Países Bajos: Kluwer Academic Publishers, 2002.

Husserliana 36

Transzendentaler Idealismus. Texte aus dem Nachlass (1908-1921). [Idealismo trascendental. Textos del legado literario (1908-1921).] Editado por Robin D. Rollinger en cooperación con Rochus Sowa. Dordrecht, Países Bajos: Kluwer Academic Publishers, 2003.

Husserliana 37

Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920 und 1924. [Introducción a la ética. Lecciones del semestre de verano de 1920 y 1924.] Editado por Henning Peucker. Dordrecht, Países Bajos: Kluwer Academic Publishers, 2004.

Husserliana 38

Wahrnehmung und Aufmerksamkeit. Texte aus dem Nachlass (1893-1912). [Percepción y atención. Textos del legado literario (1893-1912).] Editado por Thomas Vongehr and Regula Giuliani. New York: Springer, 2005.

Husserliana 39

Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916-1937). [El mundo de la vida. El mundo y su constitución. Textos del legado literario (1916-1937)]. Editado por Rochus Sowa. New York: Springer, 2008.

Husserliana 40

Untersuchungen zur Urteilstheorie. Texte aus dem Nachlass (1893-1918). [Investigaciones sobre la teoría del juicio. Textos del legado literario (1893-1918)]. Editado por Robin Rollinger. New York: Springer, 2009.

Husserliana 41

Zur Lehre vom Wesen und zur Methode der eidetischen Variation. Texte aus dem Nachlass (1891-1935). [*Sobre la teoría de la esencia y sobre el método de la variación eidética.* Textos del legado literario (1891-1935)]. Editado por Dirk Fonfara. New York: Springer, 2012.

Husserliana 42

Grenzprobleme der Phänomenologie : Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte, Metaphysik, späte Ethik : Texte aus dem Nachlass (1908-1937) [*Problemas-límite de la fenomenología: análisis del inconsciente y de los instintos, metafísica, ética tardía.* Textos del legado literario (1908-1937)]. Editado por Rochus Sowa y Thomas Vongehr. Dordrecht : Springer, 2014.

Edmund Husserl – Documentos (Hua Dok)

Los volúmenes anteriores se ven acompañados por dos series complementarias de la *Husserliana*:

Husserliana: Edmund Husserl Dokumente 1

Schuhmann, Karl. *Husserl-Chronik. Denk-und Lebensweg Edmund Husserls.* [*Crónica de Husserl. La ruta del pensamiento y de la vida de Edmund Husserl.*] La Haya, Países Bajos: Martinus Nijhoff Publishers, Dordrecht, 1981.

Husserliana: Edmund Husserl Dokumente 2/1

Fink, Eugen. *Cartesiansche Meditation.* Teil I: Die Idee einer transzendentalen Methodelehre. [*Meditaciones cartesianas.* Primera parte: la idea de la doctrina transcendental del método] Editado por G. van Kerckhoven, H. Ebeling & J. Holl. La Haya, Países Bajos: Kluwer Academic Publishers, 1988.

Husserliana: Edmund Husserl Dokumente 2/2

Fink, Eugen. *Cartesianische Meditation*. Teil II: Ergänzungsband. [*Meditaciones cartesianas*. Segunda parte: Volumen complementario] Editado por G. van Kerckhoven. La Haya, Países Bajos: Kluwer Academic Publishers, 1988.

Husserliana: Edmund Husserl Dokumente 3/1-10.

Husserl, Edmund. 1994. *Briefwechsel*. [*Correspondencia*.] Editado por Karl Schuhmann. La Haya, Países Bajos: Kluwer Academic Publishers.

Band I: Die Brentanoschule [La escuela de Brentano]

Band II: Die Münchener Phänomenologen [La escuela de Munich]

Band III: Die Göttinger Schule [La escuela de Gotinga]

Band IV: Die Freiburger Schüler [La escuela de Friburgo]

Band V: Die Neukantianer [Los neo-kantianos]

Band VI: Philosophenbriefe [Cartas de los filósofos]

Band VII: Wissenschaftskorrespondenz [Correspondencia científica]

Band VIII: Institutionelle Schreiben [Escritos institucionales]

Band IX: Familienbriefe [Cartas familiares]

Band X: Einführung und Register [Introduction and table of contents]

Husserliana: Edmund Husserl Dokumente 4.

Spileers, Steven. 1999. *Husserl Bibliography* [*Bibliografía de Husserl*]. La Haya, Países Bajos: Kluwer Academic Publishers.

Edmund Husserl – Materiales (Hua Mat)**Husserliana: Edmund Husserl Materialienband 1**

Logik. Vorlesung 1896. [*Lógica*. Lección de 1896]. Editado por Elisabeth Schuhmann. Dordrecht, Países Bajos: Kluwer Academic Publishers, 2001.

Husserliana: Edmund Husserl Materialienband 2

Logik. Vorlesung 1902/03. [*Lógica*. Lección de 1902/03]. Editado por Elisabeth Schuhmann. Dordrecht, Países Bajos: Kluwer Academic Publishers, 2001.

Husserliana: Edmund Husserl Materialienband 3

Allgemeine Erkenntnistheorie. Vorlesung 1902/03. [Teoría general del conocimiento. Lecciones de 1902/03]. Editado por Elisabeth Schuhmann. Dordrecht, Países Bajos: Kluwer Academic Publishers, 2001.

Husserliana: Edmund Husserl Materialienband 4

Natur und Geist. Vorlesungen Sommersemester 1919. [Naturaleza y espíritu. Lecciones del semestre de verano de 1919]. Editado por Michael Weiler. Dordrecht, Países Bajos: Kluwer Academic Publishers, 2002.

Husserliana: Edmund Husserl Materialienband 5

Urteilstheorie. Vorlesung 1905. [Teoría del juicio. Lección de 1905]. Editado por Elisabeth Schuhmann. Dordrecht, Países Bajos: Kluwer Academic Publishers, 2002.

Husserliana: Edmund Husserl Materialienband 6

Alte und neue Logik. Vorlesung 1908/09. [Lógica vieja y nueva. Lecciones de 1908/09]. Editado por Elisabeth Schuhmann. Dordrecht, Países Bajos: Kluwer Academic Publishers, 2003.

Husserliana: Edmund Husserl Materialienband 7

Einführung in die Phänomenologie der Erkenntnis. Vorlesung 1909. [Introducción a la fenomenología del conocimiento. Lección de 1909]. Editado por Elisabeth Schuhmann. Dordrecht, Países Bajos: Kluwer Academic Publishers, 2005.

Husserliana: Edmund Husserl Materialienband 8

Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934). Die C-Manuskripte. [Textos tardíos sobre la constitución del tiempo (1929-1934). Los Manuscritos-C]. Editado por Dieter Lohmar. Dordrecht, Países Bajos: Springer, 2006.

Husserliana: Edmund Husserl Materialienband 9

Einleitung in die Philosophie (1919/1920). [Introducción a la filosofía 1919/1920]. Editado por Hanne Jacobs. Dordrecht/ New York: Springer, 2012.

Manuscritos inéditos citados

- A IV 8 (1925-1926) Ciencia, ciencia natural –descriptiva, exacta, empírica, apriórica. Ciencia natural y ciencia del espíritu– ciencia personal. Diferencia entre sus métodos. Ciencia natural como modelo. Matemática como figura conductora de la ciencia objetiva en general.
- A V 22 (1931) Ética universal. Ciencia y vida. Ciencia y ética – teoría y praxis, contemplación del mundo mítica y científica; vida filosófica.
- A VI 26 (1921-1931) Sobre la teoría general de la intencionalidad. Apéndices de la lección de 1928. Elementos de una teoría de la intencionalidad.
- B I 13 IV (1923-1926) El problema de la apodicticidad de la existencia del mundo durante la experiencia constante del mundo. Explicitación del concepto de apodicticidad en general. El problema de la aniquilación del mundo. Apodicticidad del yo. También sobre la teoría de la pre-dación. 1. Aclaración trascendental de la diferencia en los modos de ser: ser de la naturaleza – ser de los sujetos como sujetos humanos – ser de la subjetividad monádica... Superación radical del solipsismo. 2. Dos mundos y un yo. Idea de lo definitivo.

NOTA SOBRE LOS TEXTOS

Los capítulos y apéndices de este libro constituyen una reelaboración de varios textos que han aparecido previamente en revistas y obras colectivas diversas desde 1991. Aún cuando todos ellos han sido sometidos a una rigurosa corrección, que a veces comporta una importante modificación (eliminaciones y añadidos), a continuación ofreceré las fuentes o las circunstancias en las que originariamente fueron publicados o se dieron a conocer.

- La primera versión del primer capítulo fue originalmente presentada bajo el título de “Ciencia, progreso y exilio del sujeto: En torno a ciertos mitos modernos y post-modernos”, el 4 de noviembre de 1994, en el Coloquio Interdisciplinar de Humanidades sobre “Investigación y Ciencias Humanas”; posteriormente fue publicada con el mismo título en *Arété, revista de filosofía* (Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1994) vol. VI, no.2, pp. 273-300.
- El segundo capítulo fue inicialmente una ponencia titulada “Los fundamentos epistemológicos de la ciencia y de la tecnología”, y leída en el marco de una actividad organizada por la Dirección de Relaciones con la Iglesia, de la Pontificia Universidad Católica del Perú el 19 de octubre de 2004.
- El tercer capítulo fue leído bajo el título de “La situación del ‘filósofo que comienza’: Dilemas husserlianos en torno a la ‘primera evidencia’”, en el Coloquio Internacional de Filosofía – La Fenomenología Hoy: Temas y

- Direcciones, organizado por la Universidad Alberto Hurtado y la Embajada de Francia en Santiago de Chile, el 24 de junio de 2004.
- La versión original del cuarto capítulo, “*Hò ánthropos arithmetizei: Intuitive Finitude and Symbolic Infinitude in Husserl’s Philosophy of Arithmetik*”, apareció primero en: Zeljko Loparic & Roberto Walton (eds.), *Phenomenology 2005*, vol. 2, *Selected Essays from Latin America*, Part 1 (Online edition: Z-Zeta Books, 2007), pp. 241-269; y luego como “*Hò ánthropos arithmetízei, finitud intuitiva e infinitud simbólica en la filosofía de la aritmética de Husserl*”, en: Eyzaguirre T., Sylvia (ed.), *Fenomenología y Hermenéutica, Actas del I Congreso Internacional de Fenomenología y Hermenéutica* (Santiago de Chile: Universidad Andrés Bello, 2008), pp. 161-175. Finalmente, con algunas modificaciones, se publicó bajo el título de “*Hò ánthropos arithmetízei: finitud intuitiva e infinitud simbólica en la Filosofía de la Aritmética y la Crisis de Husserl*”, en: *Areté, revista de filosofía*, vol. XX, no. 2, 2008, pp. 285-302.
 - El contenido del quinto capítulo, “*Lógica formal y lógica trascendental*”, fue originalmente una ponencia con el título de “*Lógica formal y lógica trascendental en Kant y en Husserl*” leída en el ciclo de conferencias titulado *Lógica formal y lógica no-formal*, organizado por el Prof. Diógenes Rosales Papa, en la Pontificia Universidad Católica del Perú, con el auspicio de los Estudios Generales Letras y el Departamento de Humanidades, dirigido a estudiantes del curso de lógica (noviembre, 2001). La conferencia se repitió en el Instituto de Investigaciones Filosóficas, Universidad Ricardo Palma de Lima, en octubre de 2002; y finalmente se publicó en: Criado, Roberto y Diógenes Rosales (eds.), *Ciclo de conferencias sobre “Lógica formal y lógica no-formal (15-18 noviembre 2001)”* (Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú / Estudios Generales Letras, 2002), pp. 43-65.
 - Las bases del sexto capítulo son dos textos: “*Mathesis universalis y mundo de la vida*”, cuya versión original, “*Objetividades matemáticas: ¿reales o ideales? Reflexiones desde el pensamiento de Edmund Husserl*”, fue una conferencia leída en *Intersapiens*, evento organizado por el Vicerrectorado Académico y la Dirección de Asuntos Académicos

- de la Pontificia Universidad Católica del Perú, el 2 de junio de 2010; posteriormente, una segunda versión del mismo texto fue leída como “Naturaleza ideal y aplicación real de las matemáticas. Reflexiones Husserlianas”, en: *Actualidad de la Fenomenología – Homenaje a Roberto J. Walton*, XV Congreso Nacional de Filosofía – AFRA, Buenos Aires, el 7 de diciembre de 2010; el segundo texto fue una conferencia leída en Praga, titulada “*Mathesis universalis and the Life-World: Finitude and Responsibility*”, en el marco del taller “*The Phenomenological Critique of Formalism: Judgment, Responsibility and the Life-World*”, Prague Workshop, 9-11 de mayo de 2012.
- El origen del séptimo capítulo fue la conferencia dictada bajo el título de “Husserl’s Early Phenomenology of Perception”, en la Trigésimo Quinta Reunión Anual del Husserl Circle, en la University College Dublin, Dublín, Irlanda, el 9 de Junio de 2005; fue repetida con modificaciones en el *II Encuentro de la Organización de Organizaciones de Fenomenología*, en la Pontificia Universidad Católica del Perú, el 16 de agosto de 2005. Finalmente, una versión modificada bajo el título de “Representacionismo y percepción en la génesis de la fenomenología Husserliana” fue leída en el Simposio Internacional “Fenomenología, Sentido, Límites y Perspectivas”, en la Pontificia Universidad Católica de Chile, el 25 de octubre de 2005.
 - El octavo capítulo apareció primero bajo el título de “Conciencia ecológica y el hechizo de lo sensible: entre la percepción y el lenguaje”, en: Julio César Olórtegui Sáenz (ed.), *Hombre, Naturaleza y Filosofía, Actas del VI Congreso Nacional de Filosofía* (Iquitos, Perú: Universidad Nacional de la Amazonía Peruana, Junio 2001), pp. 129-139. Una versión modificada de dicho texto apareció luego como “Lingüística de la percepción y eticidad de la ecología. Reflexiones a partir de Abram, Husserl y Jonas” en el *Boletín del Instituto Riva-Agüero* 24 (Lima: PUCP, 1997), pp. 493-508.
 - El noveno capítulo fue anteriormente publicado primero en: *Estudios de filosofía*, III Congreso Iberoamericano de Filosofía – Memorias:

- Pluralismo, Medellín: Universidad de Antioquía, Oct. 2008 (pp. 527-544), y luego en: *Areté, revista de filosofía*, vol. XXII, no. 1, 2010 (pp. 87-105).
- El décimo capítulo fue originalmente presentado en las VIII Jornadas del Fenomenología y Hermenéutica del Círculo Peruano de Fenomenología y Hermenéutica el 30 de noviembre de 2012 en la Pontificia Universidad Católica del Perú. Una pequeña parte del mismo apareció anteriormente en “Being a Person in a Political World: Phenomenological Reflections on the Conditions of Cultural and Ideological Encounters and Conflicts”, in: *Far Eastern University Colloquium*, vol. 3, Manila, Philippines: The Department of Humanities and Social Sciences Research Journal, 2009 (pp. 1-46); luego traducido al japonés en: *Revue de la pensée d'aujourd'hui*, vol. 5, vol. 37-38, Tokyo: 2010 (pp. 100-131); y vuelto a publicar en Tani, Toru (ed.), *Philosophy of Interculturality*, Kyoto: Ritsumeikan University, 2014 (pp. 184-209). Esta última versión también apareció en: Macedo Duarte, André, Rosemary R.P. Lerner y Antonio Zirión Quijano (eds.), *Phenomenology 2010*, vol. 2, *Selected Essays from Latin America – Traversing Multifarious Dimensions of Worldly Phenomenology*, Bucharest, Rumania: Zeta Books, 2010 (pp. 200-247).
 - La base del undécimo capítulo fueron dos conferencias pronunciadas en el año 2011: “La responsabilidad como último fundamento de la filosofía”, el mes de setiembre, en Segovia, España, durante el OPO IV World Conference in Phenomenology: “Reason and Life. The Responsibility of Philosophy”, Segovia; y “El exilio del sujeto en la filosofía contemporánea y su retorno como fundamento teórico y práctico”, el mes de octubre durante el III Congreso Internacional de Fenomenología y Hermenéutica, Universidad Andrés Bello, Santiago de Chile.
 - El origen del primer apéndice es una reseña sobre la obra de Rudolf Bernet, *La vie du sujet, Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie*, que apareció en *Areté, revista de filosofía* (Lima: PUCP, 1996), vol. VIII, no.1, pp. 157-169.
 - La base del segundo apéndice es una nota periodística aparecida en el diario *La República* (Lima: 1996).

- La base del tercer apéndice es una reseña originalmente publicada en *Areté, revista de filosofía* (Lima: PUCP), vol. III, no. 1, 1991, pp. 168-174.
- El cuarto apéndice se basa en una reseña del libro de Karl Mertens, *Zwischen Letztbegründung und Skepsis, Kritische Untersuchungen zum Selbstverständnis der transzendentalen Phänomenologie Edmund Husserls*, publicada en *Areté, revista de filosofía* (Lima: PUCP, 2002) vol. XIV, no. 2, pp. 301-312.
- La base del quinto apéndice fue una réplica a la ponencia de Roberto Walton en el V Coloquio de Fenomenología del Círculo Latinoamericano de Fenomenología (en setiembre de 2009), publicado en el volumen IV del *Acta fenomenológica latinoamericana* (<http://www.clafen.org/AFL/V4/>), en el 2012.
- El sexto y último apéndice tiene su origen en una reseña del tomo complementario de *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendental Phänomenologie* de Edmund Husserl, editado póstumamente sobre la base de manuscritos de 1934-1937 (*Husserliana*, vol. XXIX), publicada en: *Areté, revista de filosofía* (Lima: PUCP, 1994) vol. VI, no. 1, pp. 184-193.

ÍNDICE AUTORES

A

- Abram, David. 281, 282, 283, 284, 289, 292, 293, 297.
Albert, Hans. 413.
Arendt, Hannah. 280, 281, 309, 388, 393, 394.
Aristóteles. 24, 171, 178, 185, 286, 290, 370, 377, 383, 413, 419.

B

- Barthes, Roland. 377, 380, 381.
Baumgartner, Hans; Michael, Harald Holz & Hermann Krings. 45.
Bégout, Bruce. 236.
Bennet, Jonathan. 413.
Bernet, Rudolf, Iso Kern & Eduard Marbach. 54.
Bernet, Rudolf. 15, 16, 54, 275, 304, 368, 369, 370, 371, 372, 373, 374, 375, 376, 377, 378, 379, 380, 381, 382, 383, 384, 385, 440.
Biemel, Walter. 49, 161, 445, 448, 449, 451, 456, 457.
Boehm, Rudolf. 103, 128, 379.
Bolzano, Bernhard. 36, 76, 185, 246.

- Bostar, L. J. 94, 237.
 Brand, Gerhard. 295.
 Bubner, Rüdiger. 414.
- C**
- Carr, David. 41,59.
 Claesges, Ulrich. 410.
 Comte, Auguste 33, 61,75, 391, 394.
- D**
- Darwin, Charles. 79,280.
 De Boer, Theodor. 162, 164.
 Derrida, Jacques. 16, 43, 382, 383, 384, 397, 398, 399, 400, 401, 402, 403, 404, 405.
 Desanti, Jean-Toussaint. 141.
 Dingler, Hugo 28, 29, 288.
 Dreyfus, Hubert. 35, 46, 74, 161, 289.
- E**
- Einstein, Albert. 13, 26, 67, 72, 286, 289.
 Eliade, Mircea. 285.
- F**
- Fink, Eugen. 102, 104, 345, 449, 451, 457.
 Forget, Philippe 397, 399, 400.
 Foucault, Michel. 46.
 Fox Keller, Evelyn. 80, 81, 82.
- G**
- Galileo Galilei 25, 26, 27, 33, 67, 68, 69, 70, 72, 79, 85, 137, 138, 142, 143, 203, 220, 227, 231, 232, 233, 234, 287, 449, 455,456, 457.
 Gauß, Karl Friedrich. 72, 138, 139, 140, 233, 455, 456.

Gödel, Kurt.	154.
Goody, Jack.	282.
Gray, Andrew.	325.
Habermas, Jürgen.	23, 24, 44, 45, 346.
Gadamer, Hans-Georg.	15, 43, 375, 388, 397, 398, 399, 400, 401, 402, 403, 404, 405, 426.

H

Harrison, Ross.	413.
Havelock, Eric.	283.
Hawkin, Stephen.	72, 73, 100, 234, 235.
Hegel, G.W.F.	18, 24, 32, 185, 388, 421, 432.
Heidegger, Martin.	16, 19, 42, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 77, 201, 202, 369, 370, 373, 374, 375, 376, 377, 378, 385, 388, 393, 398, 399, 401, 402, 403, 405, 425, 426, 432, 433.
Holtz, Barry.	283.
Hooker, J.T.	283.
Hoyos Vázquez, Guillermo.	345, 346.
Hume, David.	18, 31, 40, 252, 450.
Husserl, Edmund.	04, 13, 15, 16, 17, 18, 19, 24, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 37, 38, 41, 42, 43, 44, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 67, 68, 69, 70, 73, 74, 75, 76, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 99, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163,

164, 165, 166, 167, 169, 170, 175,176,
177, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188,
189,190, 191, 192, 193, 194,195, 196,
197, 198, 199, 200,201, 202, 203, 204,
205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212,
213, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 220,
221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228,
229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 236,
237, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247,
248, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 255,
257, 258, 259, 260, 262, 262, 263, 264,
265, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 272,
273, 274, 275, 276, 277, 287, 288, 293,
294, 295, 26, 297, 298, 299, 300, 301,
302, 303, 304, 305, 306, 307, 308, 309,
310, 313, 314, 315, 316, 317, 318, 319,
320, 321, 322, 323, 324, 325, 330, 332,
333, 334, 335, 337, 338, 339, 340, 342,
343, 344,345, 346, 347, 348, 349, 350,
351, 352, 352, 354, 355, 356, 357, 358,
359, 360, 361, 362, 363, 367, 368, 369,
370, 371, 372, 373, 374, 375, 376, 377,
378, 379, 380, 381, 382, 382, 384, 385,
386,387, 389, 391, 392, 393, 394, 395,
401, 407, 408, 409, 410, 411, 412, 413,
414, 415, 416, 417, 418, 419, 420, 421,
422, 423, 425, 426, 427, 428, 429, 430,
431, 433, 434, 435, 436, 437, 438, 439,
440, 441, 442, 443, 445, 446, 447, 448,
449, 450, 451, 452, 453, 454, 455, 456,
457, 458, 459, 460.

Iribarne, Julia 56, 304, 305.

J

James, William. 245.

Jonas, Hans. 291, 292, 293, 297, 341, 426.

Journier, Laurent. 236.

K

Kant, Immanuel. 16, 18, 24, 30, 31, 69, 72, 82, 83, 84, 85, 91, 123, 159, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 184, 185, 186, 196, 200, 233, 252, 262, 289, 293, 360, 390, 391, 401, 409, 413, 414, 421.

Kern, Iso. 52, 114.

Koyré, Alexandre. 286.

Kripke, Saul Aaron. 77.

Krüger, Lorenz. 47.

Kuhn, Thomas. 41, 47, 48, 77, 78, 79.

L

Ladrière, Jean. 75.

Latour, Bruno. 328, 329.

Lévi Strauss, Claude. 329, 330.

Levinas, Emmanuel. 342, 426, 429, 430, 431, 433.

Lighthill, James. 80.

Locke, John. 26, 31, 32, 40, 68, 71, 72, 146, 233, 252.

Lohmar, Dieter. 185, 191, 193, 200, 313, 314, 316, 317, 318, 319, 320, 332.

Lothar, Eley. 142, 160, 161, 410.

Lotze, Hermann. 36, 76, 185, 252.

Liotard, Jean Francois. 23, 45.

M

- Martin, Paul. 292.
 Merleau-Ponty, Maurice. 15, 16, 374, 376, 377, 421, 426, 427, 429.
 Mertens, Karl. 408, 409, 410, 411, 412, 413, 414, 416, 417, 418, 420, 421, 422, 423.
 Michelfelder, Diane P. y Richard E. 398.
 Mill Stuart, John. 34, 38, 146, 252.
 Miró Quesada C., Francisco. 190, 191.
 Misch, Georg. 426.
 Mohanty, Jitendranath. 162, 371.
 Morín, Edgar. 428.

N

- Nugent, Guillermo. 46.
 Nussbaum, Martha. 428.

O

- Ong, Walter. 282.

P

- Parry, Adam. 283.
 Popper, Karl. 40, 41, 47, 48, 75, 77, 79.
 Prigogine, Ilya. 72, 79, 80, 234.
 Proust, Marcel. 377, 380, 381.

Q

- Quine, Willard van Orman 42.

R

- Rang, Bernhard. 29, 242, 262, 288.
 Reinhold N. Smid. 445, 447, 448, 449, 451, 452, 454, 458.
 Ricoeur, Paul. 15, 43, 375, 381, 426, 433, 434, 435, 436, 437.

- Rizo-Patrón de Lerner, Rosemary. 04, 132, 190, 430.
 Rorty, Richard. 46, 47.
 Russell, Bertrand y Alfred N. 185.
 Whitehead.
- S**
- Schuhmann, Karl. 117, 242, 245, 252, 254, 262.
 Smith, Norman Kemp. 171, 172, 173, 175, 371.
 Sowa, Rochus. 324.
 Strawson, Peter. 413.
 Strohmeyer, Ingeborg. 138, 153, 154, 155, 213, 214, 247.
 Ströker, Elisabeth. 78, 93, 124, 131.
- T**
- Taminiaux, Jacques. 426, 427.
 Taylor, Charles. 46.
 Twardowski, Kasimir. 246, 252, 262, 263.
- V**
- Viveiros de Castro, Eduardo. 325, 326, 327, 328, 329, 330.
- W**
- Waldenfels, Bernhard. 301, 314, 321, 322, 430.
 Walton, Roberto. 51, 52, 57, 425, 427, 428, 429, 430, 431,
 432, 437, 438, 440, 442.
 Weiss, Gerard. 326.
 Welton, Donn. 427.
 Willard, Dallas. 152.
 Wittgenstein, Ludwig. 38, 39, 40, 77, 78, 169.
 Wolin, Richard. 426.

ÍNDICE TEMÁTICO

A

Abstracción idealizante	26, 28, 67, 68, 149, 159, 224, 231, 232, 287.
Acrecentamiento	429, 431.
Actitud natural	48, 51, 52, 57, 86, 97, 98, 109, 205, 221, 225, 296, 335, 336, 352, 353, 355, 362.
Actos sociales	56, 309, 310, 311.
Adecuación	88, 89, 90, 93, 106, 110, 111, 112, 113, 115, 126, 128, 129, 130, 195, 236, 344, 379, 427.
Algebraización	28, 72, 75, 185, 219, 232, 234, 288.
Alter ego	304, 305, 306.
Alteridad	19, 299, 342, 369, 382, 385, 386, 427, 428, 429, 430, 431, 432, 433, 439.
Analítica apofántica	185.
Animalidad	326, 327, 328.
Animismo	284, 326, 327, 328.
Apariciones	51.
Apariencia	28, 32, 38, 42, 169, 182, 288.
Apercepción analogizante	438.

Apodicticidad	88, 89, 90, 106, 111, 112, 113, 115, 123, 126, 128, 129, 130, 131, 195, 344, 345, 419, 471.
Apofántica formal	76, 184, 186, 188, 189, 190, 215.
Aritmética	38, 135, 138, 139, 140, 141, 143, 144, 145, 146, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 160, 161, 162, 164, 165, 166, 190, 207, 208, 209, 213, 214, 218, 219, 220, 221, 223, 241, 246, 249, 251, 253, 255, 455, 456, 474.
Aritmetización	28, 72, 136, 142, 143, 219, 288.
Auto-responsabilidad	120, 121, 122, 124, 132, 206, 412, 430, 431, 450.
B	
Buena voluntad	390, 399, 401, 402, 404, 405.
C	
Cálculo	66, 135, 140, 141, 150, 152, 154, 155, 156, 157, 158, 160, 192, 203, 218, 391, 456.
Caracteres aprehensivos	273.
Caracteres significativos	273.
Cibernética	62, 63, 428.
Ciencia	13, 23, 25, 27, 28, 29, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 39, 41, 46, 47, 48, 49, 51, 52, 57, 58, 59, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 70, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 87, 88, 89, 93, 95, 97, 99, 100, 104, 105, 111, 116, 117, 119, 120, 121, 122, 123, 125, 127, 128, 132, 136, 139, 142, 143, 151, 154, 178, 179, 180, 182, 183, 184, 187, 188, 189, 190, 191, 192,

	193, 196, 200, 204, 205, 206, 209, 213, 215, 216, 218, 219, 220, 221, 223, 224, 228, 233, 234, 236, 254, 287, 289, 294, 297, 300, 313, 314, 317, 319, 332, 333, 335, 342, 343, 344, 346, 347, 348, 351, 352, 355, 361, 363, 380, 381, 386, 391, 392, 393, 394, 408, 411, 412, 419, 431, 443, 452, 453, 455, 457, 471, 473.
Ciencia del cálculo	154, 155.
Ciencia nomológica	216, 224.
Ciencia positiva	33, 221, 347.
Ciencias del espíritu	29, 34, 42, 71, 73, 201, 385, 391, 393.
Ciencias humanas	24, 33, 35, 46, 47, 48, 62, 74, 387, 391, 473.
Cientificidad	47, 50, 74, 293, 348.
Comunicación	44, 229, 280, 291, 309, 310, 311, 313.
Conceptos	38, 63, 79, 83, 91, 107, 135, 136, 138, 141, 146, 148, 149, 151, 152, 153, 154, 155, 158, 159, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 172, 173, 174, 175, 178, 182, 190, 192, 193, 196, 200, 201, 204, 205, 207, 208, 209, 211, 212, 214, 216, 218, 223, 224, 236, 246, 247, 252, 253, 255, 264, 267, 269, 282, 294, 299, 304, 316, 321, 417, 431, 433.
Conciencia	16, 30, 31, 32, 40, 42, 44, 51, 53, 54, 55, 58, 80, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 98, 99, 105, 109, 161, 165, 174, 176, 183, 184, 195, 198, 199, 200, 221, 226, 229, 238, 241, 242, 245, 243, 244, 245, 253, 255, 256, 257, 258, 261, 264, 267, 277, 283, 286, 295, 296, 308, 311, 323, 327, 330, 338, 352, 360, 368, 369, 371, 373, 377, 378,

	379, 380, 383, 392, 404, 426, 427, 431, 432, 434, 435, 436, 438, 439, 440, 441, 442, 475.
Conexión colectiva	146, 147, 148, 164, 249.
Constitución de sentido	236, 324.
Contenidos objetivos	40, 246, 262.
Contenidos sensibles	246, 258, 270, 271, 272, 273, 274, 275.
Contenidos subjetivos	246, 262.
Cultura	34, 48, 51, 62, 66, 68, 73, 77, 82, 104, 121, 193, 194, 196, 201, 226, 234, 239, 279, 282, 283, 285, 286, 287, 294, 300, 307, 313, 314, 316, 317, 319, 323, 325, 326, 329, 338, 339, 341, 345, 363, 369, 374, 386, 391, 392, 430, 435, 446, 452, 454, 455, 457.
D	
Dasein	370, 373, 375, 432.
Deconstrucción	325, 378, 398, 399, 400, 403, 405.
Deducción lógica	140, 156, 160, 218.
Descentramiento	17, 341, 425, 427, 428, 432, 437, 438, 439, 440, 442.
Diálogo	25, 387, 390, 397, 399, 400, 401, 402, 403, 404, 405, 430.
Diferencia	17, 19, 36, 45, 48, 51, 58, 88, 91, 112, 116, 135, 149, 165, 170, 171, 174, 176, 177, 180, 184, 190, 191, 211, 212, 228, 245, 249, 257, 262, 267, 272, 280, 299, 300, 301, 303, 309, 313, 321, 326, 327, 328, 329, 339, 341, 353, 368, 369, 370, 374, 376, 383, 390, 397, 405, 421, 422, 427, 432, 435, 439, 440, 456, 471.
Direccionalidad	90, 254.

Dualismo	29, 30, 32, 50, 69, 71, 80, 81, 86, 93, 287, 303, 335.
E	
Ego	82, 89, 92, 93, 99, 107, 108, 113, 115, 116, 124, 131, 221, 269, 304, 305, 306, 307, 352, 353, 357, 359, 360, 361, 362, 382, 390, 392,393, 426, 434, 436, 439, 450.
Egología	425, 426, 431, 433, 440.
Eidética	91, 102, 109, 110, 111, 112, 113, 115, 149, 159, 176, 193, 200, 203, 207, 210, 213, 219, 222, 223, 242, 251, 254, 344, 370, 282, 408, 434.
Empatía	56, 242, 300, 304, 305, 308, 312, 324, 337, 380, 438, 439, 440.
Epoje	51, 336, 352, 426.
Escepticismo	18, 31, 32, 86, 90, 99, 105, 294, 353, 408, 412, 413, 414, 415, 416, 422.
Escritura	281, 282, 283, 284, 286, 383, 297, 398, 399.
Esencias puras	211.
Especialización	33, 223.
Ética	19, 24, 30, 44, 45, 49, 71, 104, 105, 117, 124, 132, 202, 291, 292, 300, 314, 317, 319, 321, 332, 342, 352, 355, 362, 375, 384, 390, 391, 401, 429, 430, 431, 435, 450, 471.
Evidencia	13, 30, 43, 68, 71, 81, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 102, 104, 107, 108, 110, 111, 112, 113, 114, 116, 120, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 129, 130, 131, 132, 139, 150, 158,

	159, 183, 194, 195, 197, 198, 210, 218, 221, 224, 225, 227, 229, 231, 236, 237, 238, 299, 304, 342, 344, 359, 360, 371, 377, 408, 416, 417, 420, 421, 422, 423, 435, 456, 473.
Evidencia adecuada	90, 102, 107, 111, 113, 116, 126, 127, 130, 131, 344, 417, 422.
Evidencia apodíctica	88, 89, 108, 110, 126, 127, 131, 195, 344, 417, 422.
Excedencia	425, 427, 428, 429, 430, 431, 432, 433, 437, 438, 440, 442.
Experiencia trascendental	51, 54, 55, 56, 57, 58, 90, 91, 96, 104, 111, 129, 131, 177, 196, 296, 355, 437, 442.
F	
Fenomenología egológica	437, 438, 440.
Fenomenología eidética	111, 344.
Fenomenología estática	358, 438, 440.
Fenomenología genética	54, 113, 114, 115, 358, 438, 440.
Fenomenología trascendental	16, 24, 25, 26, 48, 51, 59, 67, 101, 103, 115, 119, 121, 135, 136, 175, 177, 192, 194, 196, 197, 206, 219, 221, 243, 244, 247, 269, 287, 314, 318, 330, 335, 342, 343, 360, 368, 386, 393, 394, 408, 410, 411, 412, 413, 414, 416, 418, 425, 426, 427, 428, 434, 435, 447, 450, 455.
Fenómenos	26, 31, 51, 52, 53, 63, 67, 108, 109, 114, 146, 147, 148, 160, 163, 165, 248, 249, 250, 251, 257, 282, 286, 295, 325, 337, 358, 383, 384, 386, 398, 427.
Fenómenos físicos	147, 163, 248, 250, 257.

Fenómenos psíquicos	146, 147, 163, 165, 248, 249, 250, 257.
Filosofía primera	93, 102, 103, 111, 113, 114, 116, 117, 120, 129, 130, 325, 344, 346, 347, 348, 355, 358, 411.
Formalismo	133, 154, 166, 187, 206, 212, 214, 215, 217, 219, 222.
Formalización	28, 33, 72, 142, 143, 144, 167, 188, 206, 214, 215, 216, 217, 223, 224, 232, 234, 288, 297, 386, 392.
Fundación genética	358, 359, 360, 421.
Fundamento último	131, 346, 347, 349, 352, 361, 362, 363, 412, 415, 416.
G	
Generalidad incondicionada	211, 231.
Generalización	34, 191, 211, 223, 224, 314, 319.
Generalización inductiva	211, 224.
Generatividad	202, 227, 425, 427, 431, 440, 441, 442, 452.
Génesis activa	359.
Génesis trascendental	308.
Geometría	24, 27, 28, 47, 67, 68, 72, 83, 136, 139, 142, 159, 188, 203, 207, 211, 212, 216, 219, 222, 223, 224, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 235, 254, 287, 288, 357, 421, 441, 449, 457.
Giro lingüístico	24, 42, 43.
H	
Habitualidades	55, 56, 92, 296, 302, 307, 312, 313, 438, 439, 440, 441.
Hermenéutica	15, 23, 42, 319, 372, 374, 375, 376, 385, 388, 391, 393, 397, 398, 399, 400, 401, 402, 403, 404, 405, 474, 476.

Historia	23, 24, 32, 34, 36, 45, 47, 48, 55, 57, 61, 81, 82, 114, 115, 117, 169, 171, 186, 201, 228, 230, 236, 285, 305, 307, 330, 341, 346, 347, 358, 367, 376, 380, 384, 386, 387, 391, 401, 421, 425, 428, 429, 431, 432, 433, 434, 435, 436, 437, 441, 442, 446, 449, 451, 452, 454, 455, 457.
Historicidad	36, 47, 56, 57, 58, 59, 75, 202, 227, 230, 238, 296, 307, 313, 338, 369, 373, 377, 409, 411, 417, 418, 420, 421, 422, 441, 447, 449, 451, 452, 457.
Historicidad primordial	56, 57, 296.
Humanidad	49, 61, 84, 101, 122, 137, 235, 280, 290, 295, 300, 314, 315, 316, 317, 318, 319, 320, 321, 324, 326, 327, 328, 330, 331, 332, 333, 339, 342, 345, 346, 352, 357, 358, 361, 362, 363, 373, 374, 375, 434, 446, 447, 449, 450, 452, 454, 455, 457, 473, 474.
I	
Idealidad	145, 165, 194, 202, 204, 206, 243, 253, 262, 276, 287, 386.
Idealismo monadológico	306.
Identidad	58, 89, 90, 96, 190, 208, 248, 261, 299, 300, 301, 303, 313, 321, 325, 327, 328, 371, 372, 380, 397, 426, 429, 430, 439, 440, 442.
Individuación	17, 193, 307.
Inmemorial	428, 429, 431, 442.
Instintos trascendentales	308.
Instinto	56, 236, 306, 307, 313.

Intencionalidad	17, 30, 42, 53, 54, 56, 91, 93, 121, 122, 130, 145, 165, 177, 183, 199, 221, 241, 243, 244, 252, 255, 258, 262, 276, 277, 296, 301, 308, 327, 336, 346, 356, 357, 361, 369, 370, 371, 377, 378, 380, 421, 426, 432, 441, 442, 455, 471.
Inter-esse	301, 321, 322.
Intersubjetividad	23, 46, 55, 56, 96, 114, 195, 202, 239, 299, 300, 301, 302, 303, 305, 306, 307, 308, 309, 310, 313, 314, 321, 339, 341, 369, 373, 383, 393, 394, 421, 425, 426, 427, 430, 431, 434, 437, 439, 441, 453.
Intuición	13, 18, 26, 41, 67, 83, 94, 107, 111, 136, 145, 148, 149, 159, 162, 165, 192, 193, 207, 210, 211, 218, 219, 222, 223, 234, 237, 242, 246, 248, 250, 254, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 286, 335, 354, 370, 419, 420, 421, 433.
Intuición categorial	159, 165, 218, 242, 370.
Intuición eidética	111, 149, 159, 207, 210, 219, 222, 223, 242, 254.
Iipseidad	369, 426, 429, 432.
J	
Juicio	18, 87, 89, 95, 118, 119, 173, 180, 184, 196, 197, 198, 210, 224, 225, 227, 265, 349, 351, 371, 420, 432.

L

- Lenguaje 24, 27, 34, 36, 37, 39, 40, 41, 43, 44, 58, 59, 62, 63, 78, 87, 137, 160, 201, 208, 228, 229, 231, 234, 280, 281, 282, 284, 285, 287, 311, 315, 323, 369, 372, 376, 377, 383, 384, 398, 399, 403, 404, 405, 414, 475.
- Lógica de clases 140, 158, 159, 192.
- Lógica de contenidos 140, 158, 159, 192, 218.
- Lógica deductiva 158.
- Lógica formal 28, 52, 73, 76, 83, 97, 103, 130, 156, 157, 158, 169, 170, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 194, 195, 196, 197, 198, 200, 215, 216, 221, 223, 256, 350, 363, 371, 372, 417, 474.
- Lógica pura 36, 76, 97, 140, 182, 187, 208, 213, 215, 221, 372.
- Lógica trascendental 73, 76, 83, 97, 103, 157, 158, 169, 170, 173, 174, 177, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 191, 192, 196, 197, 198, 200, 215, 216, 363, 372, 417, 474.
- M
- Matematización 13, 26, 27, 28, 44, 67, 68, 69, 70, 84, 85, 139, 142, 144, 220, 222, 233, 288, 289.
- Materialización 224.
- Meditación 56, 61, 65, 66, 77, 101, 104, 300, 303, 304, 305, 306, 346, 347, 353, 405, 412, 436, 453.
- Mitología 326, 329, 339.
- Modelo fisicalista 28, 30.
- Monada 301, 302, 305, 307, 358.

Monadología	301, 306.
Monadología pre-reflexiva	306.
Monadología social	306.
Moral	293, 324, 342, 345, 362.
Multinaturalismo	323, 324, 325, 327, 328, 329.
Multiplicidad	89, 91, 143, 149, 154, 183, 187, 188, 209, 214, 215, 216, 224, 232, 300, 301, 314, 320, 324, 329, 336, 339, 373, 427.
Mundo extraño	313, 314, 315, 316, 317, 321, 331, 332.
Mundo familiar	313, 314, 315, 316, 317, 319, 320, 321, 331, 332, 333, 334, 338, 372, 373, 441.
Mundo-de-la-vida	18, 224, 227, 295, 296, 323, 335.
N	
Naturaleza	13, 17, 26, 27, 28, 29, 30, 33, 38, 44, 45, 47, 50, 64, 67, 68, 69, 70, 71, 75, 79, 80, 82, 83, 84, 85, 96, 104, 108, 116, 118, 120, 122, 123, 124, 132, 136, 137, 139, 140, 141, 143, 146, 147, 148, 150, 155, 156, 159, 161, 164, 170, 172, 193, 194, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 208, 209, 210, 211, 212, 217, 219, 222, 223, 226, 232, 233, 234, 248, 249, 252, 256, 263, 280, 282, 285, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 305, 310, 323, 324, 325, 326, 329, 331, 338, 339, 342, 349, 368, 373, 374, 376, 377, 385, 391, 392, 401, 429, 442, 448, 452, 453, 456, 471, 475.
Naturalismo	18, 38, 49, 68, 70, 73, 97, 115, 137, 219, 343, 363, 386, 392, 393, 394, 435.
Neo-nato	307.
Noema	54, 161, 269, 275, 371.
Noemático	94, 199, 237, 269.

- Noesis 54, 243, 269.
- Noético 94, 199, 200, 237, 269.
- No-nato 307.
- Nulificación 93.
- Número 76, 140, 141, 145, 146, 148, 149, 152, 155, 161, 164, 166, 195, 207, 208, 214, 216, 246, 247, 250, 251, 253, 286, 459.
- O**
- Objetividades ideales 228, 231, 287.
- Objetivismo fiscalista 17, 24, 29, 31, 32, 61, 70, 85, 449.
- Objeto intencional 90, 263, 268, 270, 275, 382.
- Objetos intencionales 42, 146, 161, 163, 165, 242, 243, 244, 246, 248, 249, 250, 252, 253, 255, 258, 262, 263, 269, 270.
- Ontología 75, 76, 184, 185, 186, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 200, 212, 213, 215, 294, 328, 370, 376, 450.
- Ontología formal 75, 76, 184, 185, 186, 188, 189, 190, 191, 193, 194, 212, 213, 215.
- Ontologías regionales 191, 194, 201, 202, 223.
- Otredad 300, 303, 309, 313, 427, 439, 442.
- Otro mundano 305.
- Otro trascendental 304, 305.
- P**
- Paradigma fiscalista 17, 67, 69, 70, 72, 73, 74, 77, 450.
- Particularidad 30, 71, 314, 443, 457.
- Pasividad 17, 198, 235, 236.
- Pasivo 91, 198, 199, 221, 225, 227, 301, 302, 360, 361, 437, 441.

Percepción	17, 53, 91, 92, 107, 108, 110, 111, 112, 139, 148, 159, 200, 210, 211, 221, 223, 226, 231, 232, 233, 241, 242, 243, 244, 245, 248, 249, 250, 251, 253, 254, 255, 257, 258, 261, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 277, 354, 361, 369, 374, 376, 432, 438, 440, 475.
Percepción fenomenológica	108, 111.
Percepciones falsas	270.
Perspectivismo	98, 130, 238, 325, 326, 327, 328, 339.
Plenificación	88, 94, 112, 124, 237, 259, 261, 274, 275, 276, 315.
Pluralidad	145, 148, 149, 164, 246, 247, 249, 251, 253, 281, 299, 300, 309, 313, 314, 317, 320, 321, 324, 325, 328, 341, 374, 434.
Positividad	74, 86, 336.
Pre-ego	361.
Pre-predicativo	198.
Pre-reflexivo	301, 306, 360.
Presencia	19, 55, 81, 95, 159, 195, 263, 283, 293, 303, 307, 308, 309, 313, 374, 377, 378, 379, 382, 383, 386, 398, 426, 440, 442, 443.
Presentificaciones	243, 245, 272, 273, 439.
Pre-yo	307, 313.
Primer viviente	429.
Primera evidencia	99, 102, 104, 112, 114, 116, 120, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 129, 130, 132, 473.

Progreso	23, 24, 25, 33, 34, 36, 37, 48, 62, 64, 67, 68, 73, 75, 84, 121, 123, 128, 137, 187, 210, 219, 274, 275, 279, 290, 297, 298, 330, 353, 386, 433, 473.
Proto-ego	361.
Proto-yo	359, 360.
Psicología	31, 32, 33, 34, 36, 41, 47, 48, 50, 52, 75, 76, 77, 141, 166, 179, 183, 245, 248, 252, 254, 268, 391, 428, 446, 447, 450, 457.
Psicologismo lógico	34, 37, 38, 76, 97.
Psique	38, 71, 82, 339.
R	
Razón instrumental	44.
Razón práctica	94, 105, 122, 237, 351, 430.
Recuerdo	108, 110, 377, 380, 381, 457.
Reducción trascendental	51, 54, 132, 336, 339, 353, 434.
Rememoración	109, 110, 111, 308, 379, 380, 429, 438, 440.
Representación	19, 37, 81, 82, 125, 146, 148, 150, 151, 152, 162, 163, 174, 217, 241, 242, 243, 245, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 260, 261, 262, 266, 267, 270, 271, 277, 282, 320, 379, 384, 440, 456, 475.
Representacionalismo	245, 273, 275, 276, 475.
Representaciones intuitivas	135, 136, 146, 214, 242, 243, 263, 264, 266.
Representaciones simbólicas	125, 163, 254, 272, 273.

Responsabilidad	49, 82, 99, 106, 120, 121, 122, 124, 132, 144, 206, 238, 291, 292, 294, 297, 310, 318, 319, 341, 342, 345, 346, 347, 349, 350, 355, 359, 360, 361, 363, 374, 375, 384, 412, 429, 430, 431, 435, 436, 445, 450, 460, 476.
Retención	378, 379, 380, 438.
S	
Sedimentación	53, 55, 56, 57, 230, 235, 296, 297, 307, 376, 438, 441.
Sedimentaciones	58, 296, 447.
Sensaciones	39, 69, 165, 233, 268, 271, 272, 273, 277.
Sentido	15, 24, 34, 37, 38, 40, 44, 47, 48, 50, 51, 52, 54, 55, 56, 57, 58, 62, 65, 69, 74, 75, 78, 82, 83, 85, 86, 90, 91, 92, 95, 100, 105, 115, 118, 125, 126, 129, 131, 136, 142, 143, 144, 148, 163, 170, 185, 186, 189, 195, 196, 198, 220, 230, 250, 261, 284, 294, 304, 324, 344, 354, 364, 374, 399, 412, 430, 440, 454, 475.
Significaciones ideales	228, 229.
Significado	37, 38, 90, 94, 118, 120, 124, 159, 161, 164, 170, 194, 202, 204, 205, 219, 220, 222, 256, 259, 262, 263, 264, 283, 288, 328, 353, 359, 371, 378, 382, 387, 398, 399, 404, 452, 454.
Signo	64, 152, 243, 256, 282, 341, 374, 382, 383, 384, 385, 399, 401, 404.
Signos	135, 143, 151, 152, 153, 154, 156, 157, 163, 164, 166, 214, 217, 229, 231, 232, 247, 256, 272, 280, 282, 285.

Simbolización	150, 151, 166, 214, 232,
Síntesis	91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 122, 124, 173, 174, 179, 195, 198, 199, 229, 236, 237, 238, 273, 274, 276, 359, 360.
Síntesis de coincidencia	94, 229, 237.
Síntesis de identificación	94, 96, 237.
Sistemas lingüísticos	44, 58.
Social	43, 46, 61, 299, 300, 301, 305, 306, 309, 310, 312, 328, 374, 392, 393, 394, 431, 437, 446, 476.
Solipsismo	96, 299, 300, 303, 304, 393, 394, 442, 471.
Subjetividad trascendental	51, 54, 59, 93, 108, 117, 127, 236, 239, 339, 355, 356, 360, 378.
Substrucción	28, 29, 84, 233, 288.
Sustitución simbólica	152.
T	
Técnica	28, 33, 62, 63, 64, 65, 66, 68, 72, 73, 77, 82, 135, 143, 153, 154, 155, 156, 157, 166, 194, 206, 214, 217, 219, 288, 292, 293, 297, 342, 386, 392, 446.
Tecnificación	28, 142.
Tecnicismo	68, 72, 73, 386, 392, 435.
Tecnología	43, 47, 63, 64, 68, 141, 291, 342, 473.
Teleología trascendental	308.
Temporalidad	17, 24, 51, 55, 56, 58, 91, 177, 277, 310, 337, 341, 356, 369, 370, 377, 378, 421, 426, 429, 434, 438.
Teoría de la constitución	93.
Teoría del conocimiento	32, 34, 47, 75, 117, 177, 180, 181, 182, 183, 244, 255, 264, 265, 333, 376.

Totalidad	25, 35, 57, 62, 90, 91, 94, 97, 109, 115, 117, 139, 145, 146, 147, 148, 158, 164, 174, 183, 187, 188, 201, 247, 248, 249, 251, 272, 273, 315, 401, 407, 435, 442, 449, 456.
Trascendental	16, 18, 24, 25, 29, 30, 32, 45, 48, 51, 54, 55, 56, 57, 58, 67, 73, 90, 97, 111, 121, 131, 158, 169, 170, 172, 182, 192, 198, 200, 219, 236, 243, 265, 275, 296, 306, 318, 330, 353, 360, 372, 382, 393, 408, 412, 425, 426, 434, 441, 450, 455, 465, 471, 474.
Trascendente	86, 96, 161, 164, 171, 174, 175, 205, 208, 253, 263, 280, 434.
U	
Unicidad	17, 208, 280, 285, 309, 339, 457.
Unidad	17, 30, 51, 71, 83, 86, 91, 92, 105, 112, 153, 174, 200, 213, 216, 217, 227, 246, 247, 261, 272, 277, 300, 301, 308, 311, 314, 320, 329, 334, 336, 347, 350, 363, 372, 374, 378, 399, 435, 438, 439.
Universalidad	35, 43, 49, 53, 58, 114, 119, 123, 136, 195, 211, 222, 298, 314, 317, 320, 332, 333, 350.
V	
Validación	18, 153, 348, 355, 358, 359, 410, 412, 416, 417, 418, 419, 433, 441.
Verificación	13, 69, 93, 94, 96, 236.
Vida absoluta	429, 431.

Y

Yo puro 313, 434, 439, 440.

Yo trascendental 96, 301, 441.

Este libro se terminó de imprimir y encuadernar
en los talleres del grupo Dao Digital en diciembre de 2014,
con un tiraje de 400 ejemplares en Colombia.

Se empleó la tipografía Minion Pro