

MIGUEL GIUSTI y ELVIS MEJÍA / editores

¿POR QUÉ LEER FILOSOFÍA HOY?

Segunda edición



Capítulo 10



FONDO
EDITORIAL

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

¿Por qué leer filosofía hoy?

Primera edición: diciembre de 2007

Segunda edición: octubre de 2008

© Miguel Giusti y Elvis Mejía, 2007

De esta edición:

© Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2008

Av. Universitaria 1801, Lima 32 - Perú

Teléfono: (511) 626-2650

Fax: (511) 626-2913

feditor@pucp.edu.pe

www.pucp.edu.pe/publicaciones

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

ISBN 978-9972-42-864-7

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2008-12737

Impreso en el Perú – Printed in Peru

¿Por qué leer a Husserl hoy?

ROSEMARY RIZO-PATRÓN

*Había [...] sólo una única pregunta, que a él (Husserl) le movía:
"¿Cómo puedo convertirme en un filósofo verdadero?"*

HANS-GEORG GADAMER¹

De lo superficial, uno se ve conducido a las profundidades

EDMUND HUSSERL, 1936²

Estoy en mucho peor situación que usted, porque la mayor parte de mi trabajo está atorado en mis manuscritos, y casi maldigo mi inhabilidad de llevar mis trabajos a término, y porque recién muy tarde, parcialmente recién ahora, se me han ocurrido los pensamientos universales, sistemáticos que, aunque exigidos por mis investigaciones particulares previas, ahora también me compelen a re-trabajarlas a todas. ¡Todo está en el estadio de re-cristalización! Quizás estoy trabajando, con toda la inversión de energía, sólo para mi obra póstuma.

EDMUND HUSSERL, 1922 (carta de Husserl a Natorp)³

Confieso, de entrada, que me intimida sobremanera verme hoy en la situación de tener que atender a esta gentil invitación de un grupo de estudiantes, en el marco de una serie de conferencias similares, respondiendo

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

² Husserl, Edmund, *Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Husserliana VI*, La Haya: Martinus Nijhoff, 1954, p. 366. Versión castellana: *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, traducción de Salvador Más y Jacobo Muñoz, Barcelona: Crítica, 1991, § 35 (en adelante: *Crisis*).

³ Husserl, Edmund, *Briefwechsel. Husserliana Dokumente III, 5*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1994, pp. 151-152.

a una pregunta en apariencia simple e inocente: ¿por qué leer a Edmund Husserl, al iniciador del movimiento fenomenológico, precisamente hoy? Más aún si, en un cierto sentido, no puedo dejar de sentirme en una suerte de competencia —como en un torneo— en la que distintos atletas pugnan por romper marcas, o por lo menos conseguir la de bronce. ¿Se trata de convencerlos a leer?, ¿invitarlos y motivarlos a perder el miedo, a vencer su resistencia?, ¿animarlos acaso a la posibilidad de verse tocados, remecidos, por esta suerte de filósofo anacrónico —o quizá provocadoramente renovador— que, a través de un método inédito, y a contracorriente de una imperante, aunque soterrada, tradición neo-kantiana, quiere sentar las bases de un monstruoso proyecto filosófico de aparente corte «clásico»? Porque me temo que, con Husserl, el asunto se me presenta difícil. Máxime si mi presentación se ve rodeada de aquellas de mis colegas, que han expuesto y siguen exponiendo a extraordinarios filósofos, poetas, escritores, cuyas obras sí invitan a inspiradas travesías, intelectual y literariamente estimulantes. Por el contrario, ni a primera vista, ni luego de lidiar algún tiempo con alguno de sus textos, la obra de Edmund Husserl parece —a ojos generales— particularmente amable o atractiva.

Pensando en qué decirles hoy, se me ocurría, pues, todo lo contrario a lo que se me pedía: una miríada de razones que, al parecer, dificultan la lectura de Husserl hoy. Por ejemplo, a pesar de su indiscutible influencia en el desarrollo de la filosofía continental del siglo XX —no solamente en los movimientos fenomenológicos existenciales y hermenéuticos, sino en el frente de la teoría crítica social, el estructuralismo, el psicoanálisis, las distintas formas del deconstruccionismo post-moderno, y aún en ciertos desarrollos de la filosofía analítica, etcétera— su obra, conocida solo parcialmente, ha sido sometida casi desde el inicio a una implacable crítica e interpretaciones unilaterales desde esos mismos frentes. La obra de Husserl, decíamos, no es a primera vista amable. Pero durante décadas, que se inician antes de su fallecimiento en 1938, los principales textos que la interpretaban o introducían, sea globalmente, sea en aspectos determinados de la misma, eran aún menos amables con ella. Críticos e intérpretes, acercándose parcialmente a la obra de Husserl, tejían frecuentemente lecturas de conjunto —llenando arbitrariamente los aparentes vacíos con

elementos extraños a ella, extraídos muchas veces de la tradición, cuando no de la imaginación—.

Estas críticas, todas ignorando el *corpus* inédito de la obra de Husserl, y mucho más intensas en las décadas de 1960 y 1970, provienen sobre todo de canteras que, aunque todas se apoyan en un cierto privilegio del lenguaje, son muy disímiles entre sí: las de la filosofía analítica, la teoría crítica social y el deconstruccionismo. Aunque estas filosofías se han apropiado muy calificadamente y diversamente de determinados elementos de su pensamiento, desembarazándose a la vez de su teoría y de su método, convergen —a pesar de desconocer un noventa por ciento de su pensamiento— en su interpretación y crítica global del mismo. Así, sin entrar en los detalles de las críticas puntuales a la teoría de la intencionalidad, del sentido y del significado, del estatuto del lenguaje y los signos, de la noción de conciencia, lo han interpretado globalmente —y lo siguen haciendo— como una filosofía de la «representación» que rescata la tradición racionalista e intelectualista del cartesianismo y del neo-kantismo. Atribuyen el interés husserliano de fundar la filosofía fenomenológica como ciencia rigurosa universal, de fundamentos últimos, a un rezago de su cientismo enraizado, fruto de su formación matemática. Opinan igualmente que esto último determina sus extrañas concepciones acerca de la intuición intelectual y del carácter eidético o esencial que deben exhibir las investigaciones, fundamentalmente descriptivas, de la filosofía. Se ha supuesto, así, que hablar de «intuición eidética», de «esencias» o *eide* consiste en explicar todo desde una suerte de universalidad e idealidad congeladas —*more geometrico*—, desde una exigencia imposible de exactitud para el saber, que no se condice con las condiciones de la vida y de la experiencia humana, histórica, temporal y perfectible. En añadidura, se le ha reprochado a Husserl el adoptar el punto de vista del sujeto, o aún de un idealismo subjetivo —especialmente desde que los discursos des-centrados y los múltiples relatos adquieren cierto lustre y renombre de pasarela—, pues, en añadidura, todo lo «egológico» resulta para los críticos sinónimo de «solipsista». A los calificativos atribuidos a su obra, de «subjetivismo-relativista», «solipsismo», «logocentrismo» y hasta «eurocentrismo», se ha sumado frecuentemente el reproche de que, en última instancia, el ideal filosófico de Husserl es el

ideal de un proyecto fundamentalista de corte moderno, cuya inviabilidad ya ha sido ampliamente demostrada hoy, tanto por sus discípulos —que consideran ellos mismos haberlo superado— como por sus más tradicionales adversarios. Pero, seamos más precisos: mientras que los filósofos analíticos y críticos sociales se apropian y desarrollan hábilmente ciertas doctrinas husserlianas particulares, los deconstructivistas, en cambio, casi de ninguna, si de alguna, volteando su mirada más bien a *Ser y tiempo* de Heidegger, para dizque «superar» la aproximación metodológica de Husserl. Habiendo ya caído en la habitualidad trivial y en el desuso el llamado decimonónico a «la muerte de Dios», retumba más bien, durante la segunda mitad del siglo XX, un nuevo grito de guerra: el llamado perentorio a la «muerte del sujeto».

Otros elementos contribuyen a desalentar un acercamiento a la obra de Husserl. Digámoslo de una vez: su escritura no tiene las virtudes y el vuelo de muchos de sus antecesores, desde Platón, ni la que sí goza por ejemplo su discípulo Heidegger. Nacido en 1859 de una familia judía en la pequeña ciudad de la actual Moravia, como súbdito del imperio austro-húngaro, su idioma era efectivamente el alemán. Pero entrenado primero en las ciencias naturales, astronomía y física, y luego en las matemáticas, su primera incursión en la filosofía se dio desde la perspectiva del lógico, que busca con dicha herramienta la fundamentación de la investigación científica. Desde un inicio, pues, su interés por la obra de la razón concitó toda su atención y concentración, en detrimento de la forma de su presentación. Si vamos a comparar, pues, sus escritos con experiencias de lecturas de obras filosóficas del pasado, podría quizá decirse que la obra de Husserl comparte la austeridad de la de Aristóteles, más que la inspiración literaria y alegórica de un Platón. Bueno, pero esto debería ser auspicioso. Si a pesar de su estilo literario Aristóteles jamás dejó ni dejará nunca de interesar, pues entonces cabría la posibilidad que igual suerte pueda caberle a Husserl, máxime si —más allá de su lógica— durante siglos la obra del propio estagirita habría padecido del olvido hasta que a partir de mediados del siglo XII recién fuera paulatinamente re-introducida en la cristiandad medieval desde el mundo árabe, para dar lugar a la escolástica del siglo XIII e iniciar la «vía moderna». Hace unos diecisiete años escuché a un profesor de San Marcos

sostener que Husserl sería el filósofo del siglo XXI, frase que hasta ahora no deja de intrigarme y mantenerme expectante.

Pero el estilo no es el único elemento formal que podría desanimar. Señalábamos hace un momento el acercamiento parcial que caracterizó en el siglo XX a la interpretación de su obra. Hubo una razón material para ello: Husserl publicó apenas ocho libros durante su vida, algo disímiles y en apariencia inconexos —fuera de múltiples artículos dispersos—, meros islotes en un mar o río de pensamiento incesantemente renovado durante cuarenta años de investigación. Los más de cuarenta mil manuscritos inéditos de obra póstuma, que atestiguan su investigación en devenir, casi sucumben en *autos da fe* por las hordas nazis en Friburgo, como la de muchos de sus colegas académicos de origen judío, convertidos al cristianismo o no. El rescate, en manos de un joven y osado franciscano belga, que quería escribir su tesis doctoral sobre los manuscritos inéditos de Husserl, pocos meses después de la muerte de este en 1938, dio lugar a la fundación —primero secreta, durante la gran guerra— de los archivos Husserl en la Universidad de Lovaina.

De los ocho textos publicados por Husserl durante su vida, desde muy temprano solo siete han visto una o un par de traducciones al castellano; y, las que más han circulado, en ocasiones han añadido a la dureza del alemán de Husserl la torpeza de un español precipitado, acaso plagado de errores —en léxico y en comprensión—, al punto de ser capaces de detener al más benévolo lector. Mientras tanto, la obra inédita se viene editando y publicando desde 1950 por investigadores de los Archivos Husserl de Lovaina, Bélgica, en colaboración con los archivos subsidiarios de Friburgo y Colonia, en Alemania, y ya cuenta con treinta y ocho grandes volúmenes críticos —la famosa *Husserliana*— y las colecciones subsidiarias: *Husserliana Documentos* y *Husserliana Materiales*, cada una contando ya con once y siete volúmenes, respectivamente. No obstante, su traducción al castellano se viene dando con una lentitud y escasez que no ha padecido la obra de otros filósofos —incluso más recientes—. Un síntoma esperanzador: en los últimos diez o quince años, sin embargo, a las viejas y en su mayoría francamente malas traducciones se han añadido serios y muy exitosos intentos de empezar a traducir al castellano sea los volúmenes antes inéditos de

la *Husserliana*,⁴ sea fragmentos de ellos,⁵ traducciones no solamente muy bien hechas, sino que ponen al alcance del público elementos antes no suficientemente asequibles en su obra originalmente publicada: los desarrollos de Husserl sobre la temática de la corporeidad viviente, la génesis de la vida del sujeto y el tema de las habitualidades, la fenomenología de la intersubjetividad —instintiva, perceptiva y social—, las ciencias del espíritu, su lectura de la historia de la filosofía, su preocupación ética y axiológica por la renovación del hombre y la cultura, entre otros. Pero dichas publicaciones todavía no ofrecen al lector en castellano el suficiente material para hacerse una idea de la trama global y sistemática del asombroso pensamiento y descubrimientos de Husserl, aunque sí algunos elementos por donde esta empieza a asomar. Es, más bien, pues, en otras latitudes donde la edición del material inédito de Husserl ya ha comenzado a dar renovado impulso a la lectura del conjunto de su obra bajo una nueva luz, más global, que integra de un modo apenas antes visible un vasto y fascinante proyecto filosófico —de esos que hoy ya se creían sepultados por los cantos de sirena, sorprendentemente convergentes en su ataque, como decíamos, de lecturas deconstructivistas, analíticas y teórico críticas, entre tantas otras—. Así, en contraste con los tímidos avances en el mundo hispánico hablante, la intensa

⁴ Cf. Husserl, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, traducción de Antonio Zirió Q., México: UNAM, 1997 (en adelante: *Ideas I*); cf. Husserl, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro tercero: La fenomenología y los fundamentos de las ciencias*, traducción de Luis E. González, revisada por Antonio Zirió Q., México: UNAM, 2000.

⁵ Cf. las *Conferencias de París* de 1930, el *Artículo de la Enciclopedia Británica* de 1929, el primer volumen de las lecciones de *Filosofía primera* (1923/1924), traducción de Rosa Helena Santos de Ilhau, Barcelona/Buenos Aires/Caracas et al.: Grupo Editorial Norma, 1998; cf. los artículos sobre la *Renovación del hombre y la cultura. Cinco ensayos* (traducidos por Agustín Serrano de Haro, Barcelona/Iztapalapa: Anthropos/UAM, 2002), de 1922, las lecciones de 1911 sobre los *Problemas fundamentales de la fenomenología* (traducción de César Moreno y Javier San Martín, Madrid: Alianza Editorial, 1994), el texto sobre «El origen de la geometría» de 1936 (traducción de Jorge Arce y Rosemary Rizo-Patrón, en: *Estudios de filosofía*, 4 (2000)), y múltiples —aunque selectos— fragmentos sobre la intersubjetividad, que datan desde 1905 hasta 1935 (Iribarne, Julia (editora y traductora), *La intersubjetividad en Husserl*, Buenos Aires: Carlos Lohlé, 1988).

labor de traducción de la vasta publicación de la obra inédita es notoria en los mundos de habla inglesa especialmente, pero también francesa. Esta titánica labor de traducción se ha visto acompañada de otra intensa labor, enteramente renovada, de interpretación. Este trabajo ha empezado a rendir frutos extraordinarios que ya se pueden abordar en títulos de trabajos como: *El nuevo Husserl. Lecturas críticas*⁶ o *El otro Husserl. Horizontes de la fenomenología trascendental*,⁷ en Inglaterra, en los Estados Unidos y en otros lugares.

Parece que mi labor, hasta este momento, ha consistido en disuadir, y no en persuadir, y lo lamento. Parecería que les estoy desmotivando a leer a Husserl hoy, especialmente aquí, en el Perú. Pero tampoco me toca edulcorar una situación que, a todas luces, se revela algo complicada. Pero a partir de este momento intentaré un tono más optimista. Sin embargo, en un inicio no me referiré a *por qué* leer a Husserl, sino a *cómo* leerlo, si se animan a hacerlo.

Lo primero a tomar en cuenta, entonces, *para* leer a Husserl, es que la obra que publicó durante su vida debe abordarse sobre el trasfondo del material inédito. Es en este donde se desenvuelve y desarrolla, de modo vivo y crítico, el método fenomenológico, la filosofía fenomenológica y el conjunto de temas y problemas inéditos en asombrosa sistematicidad. Esta sistematicidad se va constituyendo, sin embargo, en el devenir de los manuscritos. En estos se hallan retomas permanentes de lo avanzado, en nuevas estratificaciones donde nuevos temas aparecen enlazados. Este trabajo en devenir, sin embargo, *es el trasfondo* de los libros publicados. Esto es, *no está en contradicción* con los libros publicados sino que, más bien, *trasunta* en ellos, si uno los lee con cuidado y los interpreta desde *otros* prejuicios que los prejuicios modernos, que no permiten precisamente *ver* lo nuevo que ellos aportan. Así, si uno toma las *Investigaciones lógicas* de 1900-1901,⁸ las *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía*

⁶ Welton, Donn (ed.), *The New Husserl. A Critical Reader*, Bloomington: Indiana University Press, 2003.

⁷ Welton, Donn, *The Other Husserl. The Horizons of Transcendental Phenomenology*, Bloomington: Indiana University Press, 2000.

⁸ Husserl, Edmund, *Investigaciones lógicas*, traducción de José Gaos y Manuel García Morente, Madrid: Revista de Occidente, 1967.

fenomenológica de 1913⁹ y, de dieciséis años después, la *Lógica formal y lógica trascendental*¹⁰ de 1929, uno observa, a través de las profundas brechas temporales que separan a estas tres distintas introducciones a la fenomenología, que sin embargo todas plantean el tema de lo que podríamos llamar la «razón lógica». En las tres obras, luego de establecer el estatuto por decir «ontológico» de las objetividades ideales de las matemáticas y de la lógica, Husserl aborda retrospectivamente y descriptivamente el tema de aquellas experiencias originarias en las que dichas objetividades ideales se *constituyen* —esto es, se dan, aparecen o son articuladas temporalmente— en su sentido y validez. Pero los tres textos, desarrollados desde una perspectiva de fenomenología «estática», apuntan a una dimensión anterior, que está presupuesta pero que trasunta aquí y allá en los textos: una dimensión *genética*, previa a la experiencia trascendental constitutiva del sujeto, a saber, una dimensión de profundidad desde la cual la propia experiencia constitutiva del sujeto emerge —se constituye— asociativamente. En otras palabras, la constitución de sentido y validez no sería, de entrada, una facultad o vivencia ya lista y disponible para ser usada en la vida consciente del sujeto. Más bien, las experiencias constitutivas de *sentido y validez* ellas mismas se ven constituidas —emergen asociativamente— de la vida pre-egológica, inconsciente, del sujeto. La perspectiva complementaria de los textos inéditos, en suma, busca abordar descriptivamente a esta dimensión pasiva, pre-egológica, pre-objetivante, casi pre-intencional de la vida del sujeto —una dimensión que Husserl buscó desarrollar desde lo que denominó «fenomenología genética»—. De modo tal que el único modo de juzgar globalmente sobre el aporte de Husserl a la historia de la filosofía de Occidente sería comprendiendo cómo se articulan sus investigaciones estáticas sobre la constitución del sentido y validez de las ciencias y la cultura, por ejemplo, con las investigaciones que intentan echar luz a la dimensión desde la cual tal constitución se hace posible.

⁹ Husserl, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, traducción de José Gaos, Madrid: FCE, 1993.

¹⁰ Husserl, Edmund, *Lógica formal y lógica trascendental. Ensayo de una crítica de la razón lógica*, traducción de Luis Villoro, México: UNAM, 1962.

En suma, el método fenomenológico no puede ser comprendido, reconstruido, sin tomar en cuenta la dimensión genética. Respecto del primer tomo de las *Ideas* de 1913, por ejemplo, son los tomos —ya en castellano— de *Ideas II* e *Ideas III* los que intentan echar luces sobre este trasfondo genético, así como también, y fundamentalmente, las lecciones de Husserl sobre la conciencia íntima del tiempo, de 1905, y del espacio, de 1907 (estas últimas todavía no traducidas). Respecto de *Lógica formal y lógica trascendental*, de 1929, el trasfondo genético lo aporta la obra póstuma —aunque en una pésima traducción castellana por el momento— de *Experiencia y juicio*, aunque el verdadero trasfondo lo dan las lecciones de lógica de 1920 y sobre *Síntesis pasiva* de 1921, lamentablemente todavía no traducidas al castellano. Y así sucesivamente.

Ahora, en cuanto a *por qué* leerlo, me hallo mucho más perpleja. Se pueden decir muchas trivialidades al respecto, como por ejemplo que hay que leerlo por la inmensa influencia que ha tenido sobre prácticamente todos los desarrollos filosóficos del siglo XX, a lo que podría añadir, asimismo, por la inmensa influencia que ha tenido el método fenomenológico, a nivel mundial, aplicado a las más variadas —e inverosímiles— disciplinas: desde las matemáticas a la estética, la antropología cultural y etnología a la arquitectura, desde la inteligencia artificial al budismo, desde la ciencia cognitiva a las disciplinas culturales, desde la danza a la ecología, desde el cine, el teatro y las comunicaciones a la hermenéutica, desde la geografía social y del comportamiento a la medicina, desde la tecnología a la psiquiatría y psicología, y así en adelante. Consulten, si no me creen, la *Encyclopedia of Phenomenology*.¹¹ Otras razones, de las que yo, personalmente, sospecharía aún más, podrían aducirse; como que, «hay que leer a Husserl» porque pueden obtener mucho provecho de su lectura, y salir transformados por ella, sería una de ellas. Respecto de esto, dicho sea de paso, opinaba el propio Husserl en su obra testamentaria, la *Crisis de las ciencias europeas* —no tanto sobre la lectura de su obra, cuanto del introducirse a través del método en el ámbito de problemas de la fenomenología— lo siguiente: «Quizás

¹¹ Drummond, John (ed.), *Contributions to Phenomenology, Vol. 18: Encyclopedia of Phenomenology*, Dordrecht/Boston/Londres: Kluwer Academic Publishers, 1997.

se mostrará incluso que la actitud fenomenológica total y la *epojé* que le pertenece están llamadas a provocar una completa mutación personal, que cabría comparar, en principio, con una conversión religiosa, pero que, por encima de ello, esconde en sí la máxima mutación existencial que se encomienda a la humanidad en tanto que humanidad». ¹² Y quizá, penetrando verdaderamente en lo puesto al descubierto por el método fenomenológico, no simplemente leyendo a Husserl, esto tenga sentido y validez.

Es cierto también que son ciertas disposiciones personales, innatas o adquiridas, que llevan a uno a sentirse motivado por uno u otro filósofo. En mi caso, esa inclinación a releer a Husserl desde distintos ángulos y obras, así como desde distintas interpretaciones, algunas más amables, otras más críticas —luego de volverse recurrente a lo largo de los años— se convirtió en vocación. He aquí un filósofo al que primero accedí hace por lo menos 37 años y todavía no me atrevo a decir que lo conozco a cabalidad, ni siquiera bien. Pero en lugar de desanimarme, en mí provoca un entusiasmo y una curiosidad poderosísima, e incluso, cuando lo leo, me estimula más allá de lo que puedo explicar. No solo por el modo tan *sui generis* que, en pleno siglo XX, se conecta con temas planteados por toda la filosofía occidental desde Platón —con el cual se siente particularmente inspirado— sino cuando, abriendo nuevas trochas —cual Stanley o Livingston en la África decimonónica— nos invita a entrar a un terreno terriblemente poco familiar, y una vez en él, nos hace experimentar la verdadera dimensión crítica de la filosofía, la más honesta, que se vuelca sobre sus propios pasos para desandarlos y reanudarlos, ¹³ la auténtica crítica desde la cual, y solo desde la cual, es posible entender a este filósofo que hasta el final se auto-consideró un «efectivo principiante». ¹⁴ En 1913, por ello, compara su proceder:

¹² *Crisis*, p. 144.

¹³ Este es el sentido de la «crítica trascendental de la experiencia», y especialmente de la experiencia fenomenológica que el fenomenólogo está llamado tarde o temprano a emprender. Cf. Husserl, Edmund, *Meditaciones cartesianas*, traducción de Mario Presas, Madrid: Tecnos, 1986. Cf. también, la vocación crítica de la fenomenología en *Ideas I*, § 62, p. 142.

¹⁴ *Ideas I*, p. 394.

al de un viajero que explora una parte desconocida del mundo, describiendo cuidadosamente lo que se le presenta a lo largo de sus caminos no trillados y que no siempre serán los más cortos. A tal viajero puede henchirle la segura conciencia de dar expresión a lo que *tenía* que expresarse de acuerdo con el momento y las circunstancias [...] Con semejante espíritu queremos ser en adelante un fiel expositor de los hechos fenomenológicos, conservando por lo demás el *habitus* de una íntima libertad incluso frente a nuestras propias descripciones.¹⁵

Y mirando retrospectivamente su obra, escribe Husserl en 1931:

En todo caso, quien durante decenios no especula sobre una nueva Atlántida, sino que se ha metido realmente por las selvas sin caminos de un nuevo continente y ha hecho los primeros esfuerzos para cultivarlo, no se dejará extraviar por negativa alguna de los geógrafos que juzgan de las noticias por sus propios hábitos empíricos y mentales —pero que también se ahorran el esfuerzo de hacer un viaje a las nuevas tierras.¹⁶

Como habrán notado, he evitado hasta este momento hacer una presentación expositiva acerca de lo que Husserl enseña, prefiriendo tocar las dificultades en abordar su obra *hoy* —dificultades que no existirán, con toda seguridad, de aquí a cincuenta o cien años—, e indicar *cómo* leerlo, si se animan a hacerlo; solo de paso hemos rozado algunos temas de su obra. Con alguna preocupación, lo haré ahora, en apretada síntesis, para no dejarlos enteramente en el aire, con todo el peligro y atingencias del caso. La «tierra prometida» a la que alude y nos invita Husserl es la restauración de la idea primitiva de la filosofía, que él entiende como una ciencia universal —en el sentido platónico de *episteme*—, que parte de fundamentos últimos, «o lo que es igual, de una responsabilidad última», como dice en 1931. Se trata, por cierto, de una «idea», esto es, que solo es realizable en un camino de «tareas infinitas», infinitamente abierto, «en el estilo de verdades relativas, temporales, y a lo largo de un proceso histórico infinito

¹⁵ *Ibid.*, p. 235.

¹⁶ *Ibid.*, p. 388.

—pero que así es realizable efectivamente—. ¹⁷ Se trata, pues, fundamentalmente, de una filosofía de los «comienzos» y del «radicalismo de la responsabilidad autónoma», puesto que el fundamento último, en efecto, no puede ser otro que la vida trascendental que anida en todo sujeto, y que no solo es el presupuesto «de toda teoría», sino que es la fuente de todo sentido y de toda validez concebible, de toda ciencia y de toda cultura, de todo lenguaje y de toda cosmovisión, de toda ética y de toda estética. Se trata, pues, nada menos que de una filosofía que —a través de una meditación radical— pretende regresar, con radical seriedad, a las «fecundas honduras de la experiencia», en su riqueza, inmensa variedad y muy compleja estructuración —región de auténticos fundamentos últimos detrás de los cuales no cabe buscar otra causa o razón, u otra instancia «responsable»—. Pero estas «fecundas honduras», como dice Husserl, comportan también una insondabilidad que predeterminan el carácter abierto e infinito de su indagación. Refiriéndose libremente en la *Crisis a la psyché* de Heráclito sostenía Husserl que: «los límites del alma nunca los encontrarás, y ello a pesar de que recorras todos sus caminos: tan profundo es su fundamento». ¹⁸

El método de indagación fenomenológico requería para él de dos presupuestos. Primero, que se combatiera el naturalismo imperante en las ciencias y la cultura, que han pretendido desconocer una dimensión cognoscitiva con derecho propio —el de las objetividades de tipo ideal, *a priori*, como en las ciencias matemáticas y la lógica—. Esto significa ir más lejos que los neo-kantianos, quienes reconocen solo una dimensión de lo ideal, que es el *a priori formal* o analítico. Ante el caso de la geometría —y otros similares— Husserl sostiene la necesidad de reconocer un ámbito de idealidades «materiales», o de un *a priori* «material» y sintético. Correspondientemente, el «mundo circundante» con el cual tenemos relación no solo consta de «hechos» empíricos, individuales, determinados espacio-temporalmente, sino que también tenemos experiencia de objetividades «ideales» y, yendo más allá, de distintos tipos de valores, éticos y estéticos. En segundo lugar, que se reconozca que todo este «mundo circundante» con su infinita variedad es

¹⁷ *Ibid.*, pp. 373-374.

¹⁸ *Crisis*, p. 179.

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

Y lo que descubre de allí en adelante es asombroso. El mismo Gadamer, recordando su paso por las aulas de Husserl entre 1921 y 1923, señala que «la intuitividad de la técnica husserliana de descripción era verdaderamente asombrosa». ¹⁹ Para decirlo todo en unas cuantas palabras, la vida del sujeto,

¹⁹ Gadamer, Hans-Georg, *o.c.*, p. 14.

su experiencia, tiene como estructura básica a la *intencionalidad* que, como decíamos, es inmensamente variada y compleja, siempre en correlación con la inmensa variedad de objetos o correlatos de las experiencias posibles. Asimismo, la vida del sujeto entera, y cada experiencia en particular, es *temporal*. Todas las experiencias, desde las más primitivas, aparecen sintéticamente articuladas. Descubre, así, en virtud de la intencionalidad y temporalidad de las experiencias, la noción fundamental de *horizonte*. Por eso dice Welton: «Husserl se convierte en el primer filósofo trascendental en confrontar directamente la cuestión de los *contextos*».²⁰ Se trata, por otro lado, de experiencias intencionales de sujetos concretos, individuales, psico-físicos, esto es, encarnados, experiencias que serían impensables sin sus cuerpos orgánicos, en contacto con el mundo físico circundante, con otros seres humanos y animales. Es en estas experiencias en donde se da la relación intencional, constitutiva de sentido y validez. Debido, entre otras cosas, a esa vinculación con el cuerpo propio, es que Husserl se percató de que dichas experiencias son siempre experiencias de un *yo*, que *vive a través de ellas*. Son *sus* experiencias, tanto las «activas» en las que él impera, tomando posición responsablemente desde un punto de vista teórico y práctico, cuanto las «pasivas», en las que él vive, pasivamente, como afectado a través de ellas. Son *suyas* sus experiencias, tanto en el sueño como en la vigilia, en la continuidad de una vida temporal desde el nacimiento hasta la muerte. Pero, si bien *suyas*, relacionadas con el «mundo circundante» y, en él, relacionadas a las experiencias de otros sujetos como él, estas experiencias se descubren *inter-intencionales*, mutuamente determinantes, no externa o causalmente relacionadas. La vida del sujeto se descubre, en dichas experiencias, como una vida inter-subjetiva, compartida, en relaciones mutuas de inter-penetración intencional y de co-constitución de sentidos y validez. Es así como se constituyen los lenguajes. Surge la idea de un mundo circundante intersubjetivo e intersubjetivamente constituido, de personalidades de orden superior, donde lo «intersubjetivo» no se restringe al presente, sino a las generaciones históricamente constituidas, donde el pasado, sedimentado, se reactiva desde presentes siempre renovados. De

²⁰ Welton, Donn, *The Other Husserl*, p. 3.

ese modo no solo se comprende la constitución temporal, histórica, intersubjetiva, de las comunidades culturales e históricas relativas, sino la constitución de un mundo común, y a un nivel más elevado, la constitución racional, por parte de comunidades científicas, de mundos *objetivos*, en un sentido más fuerte.

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