



CÍRCULO LATINOAMERICANO DE  
FENOMENOLOGÍA

ACTA  
FENOMENOLÓGICA  
LATINOAMERICANA

**Capítulo 40**

VOLUMEN I



Pontificia Universidad Católica del Perú  
Fondo Editorial 2003

*Acta fenomenológica latinoamericana. Volumen I.*

Primera edición: diciembre de 2003

Tiraje: 500 ejemplares

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

Editora responsable: Rosemary Rizo-Patrón

Comité Editorial: Guillermo Hoyos, Roberto Walton, Antonio Zirión

Secretaría de redacción: Rodrigo Ferradas, Mariana Chu

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

Diseño de cubierta y diagramación: Gisella Scheuch

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

Derechos Reservados

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

Volumen I: 1 9972-42-620-3

Hecho el Depósito Legal N.º 1501052003-6930

Impreso en el Perú – Printed in Peru

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

The Situation of the Beginning Philosopher: Husserlian Dilemmas on First Evidence

**ROSEMARY R.P. LERNER**

Pontificia Universidad Católica del Perú  
Perú

*Acta fenomenológica latinoamericana. Volumen II. Artículos.*

*Círculo Latinoamericano de Fenomenología*, pp. 273-292.

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

La idea de la filosofía de Husserl —implícita en su noción de «filosofía primera» en tanto fundada en evidencias últimas y absolutas— se expone principalmente en sus lecciones de «Filosofía primera» de 1923/1924. Esta contribución quiere examinar algunos aspectos del horizonte de presupuestos detrás de esta noción, tal como aparecen en sus Conferencias de Londres de 1922, y luego críticamente desarrolladas en su curso de 1922/1923, «Introducción a la filosofía». Aun cuando Husserl luego reconoce esos tres trabajos como el trasfondo de sus *Meditaciones cartesianas*, el concepto de «fundación última» que ellos proponen no se mantiene en las *Meditaciones cartesianas*, y el denominado «proyecto de una crítica del conocimiento trascendental» no aparece allí como un elemento ya adquirido. La A. desea aquí ofrecer una respuesta plausible a estas cuestiones, señalando algunos de los dilemas que enfrentó Husserl, a inicios de los años veinte, cuando intentó completar su idea de una filosofía universal (la primera de todas las filosofías). También intenta ofrecer una explicación plausible de por qué se refiere a la «crítica de la experiencia trascendental» en las *Meditaciones cartesianas* no como una tarea realizada, sino como una tarea que todavía queda por emprender.

Husserl's idea of philosophy —implicit in his notion of «first philosophy» as grounded in ultimate and absolute evidences— is mainly expounded in his 1923/1924 «First Philosophy» lectures. The author's main concern is to examine some aspects of this notion's horizon of presuppositions, such as they appear in his 1922 London Lectures and are later developed in his 1922/1923 course, «Introduction to Philosophy». Even when Husserl later acknowledges these three works as the background of his *Cartesian Meditations*, the notion of «ultimate foundation» they purport is not maintained in the latter work, and the denominated «project of a critique of transcendental knowledge» does not appear there as an already acquired element. The A. wishes here to offer a plausible answer to these questions, pinpointing some of the dilemmas encountered by Husserl at the beginning of the twenties when he attempted to round up his idea of a universal philosophy (the first of all philosophies). It also attempts to offer a plausible explanation regarding why Husserl refers to the «critique of transcendental experience» in the *Cartesian Meditations* not as an accomplished task, but as one that still must be carried out.

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

## § 1. *Meditationes de prima philosophia*: paradojas sin respuestas

Al inicio de los años veinte Husserl se propone completar su idea de una *filosofía universal* alcanzable —supuestamente— a través de la fenomenología trascendental. Sus cursos, así, enfocan su próxima publicación dedicada a la primera de las filosofías<sup>2</sup> en tanto fundada en últimas y absolutas evidencias. Esta idea está especialmente explícita en sus lecciones de 1923/1924 sobre «Filosofía primera»<sup>3</sup>.

Ahora bien, detrás de este proyecto existe un *trasfondo de presuposiciones* expuestas en sus Conferencias de Londres de 1922<sup>4</sup>. Sus elementos son: 1. Que la *primera* evidencia es *adecuada, de facto* alcanzable; 2. Que la primacía de los *eide* sobre los *facta* es indubitable y unilateral; y, 3. Que la posibilidad de la evidencia *adecuada* se funda en la

<sup>1</sup> Hua VI, Apéndice XXVIII, p. 512. De ahora en adelante citaremos de Edmund Husserl, *Gesammelte Werke* —*Husserliana* con la abreviación *Hua*, seguida por los números de volumen y páginas. Procederemos del mismo modo al citar de *Husserliana Dokumente* (*Hua Dok*).

<sup>2</sup> Este proyecto actualmente corresponde al anuncio que había hecho Husserl una década más temprano en las páginas introductorias de *Ideas* I. Cfr. *Hua* III/1, pp. 7-8. Tanto las Conferencias de París como las *Meditationes cartesianas* mismas sólo estuvieron destinadas a ser introducciones a una «Filosofía fenomenológica», cuyo pleno desarrollo fue planteado por Eugen Fink en 1930, con las observaciones de Husserl, como un «Sistema de filosofía fenomenológica» de cinco volúmenes. Cfr. Fink, Eugen, *Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlass Eugen Finks* (1930-1932) mit *Anmerkungen und Beilagen aus dem Nachlass Edmund Husserls* (1930-1932/33), Teil II, editado por Guy Van Kerckhoven, 1988 (*Hua Dok* II, 2), pp. 3-9.

<sup>3</sup> Cfr. Husserl, Edmund, *Erste Philosophie* (1923/24), *Erster Teil: Kritische Ideengeschichte*, editado por Rudolf Boehm, 1956 (*Hua* VII), y *Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion*, editado por Rudolf Boehm, 1959 (*Hua* VIII). Hay traducción castellana sólo del primer volumen: Husserl, Edmund, *Filosofía primera* (1923-24), traducción de Rosa Helena Santos de Ilhau, Barcelona/Buenos Aires/Caracas *et al*: Grupo Editorial Norma, 1998.

<sup>4</sup> Cfr. Husserl, Edmund, «Phänomenologische Methode und phänomenologische Philosophie» <Londoner Vorträge 1922>, editado por Berndt Goossens, en: *Husserl Studies*, Vol. 16, N° 3 (1999), pp. 183-254. De ahora en adelante citaremos de este texto con la abreviación LV seguida del número de páginas.

primacía de la *eidética*. Husserl luego discutió críticamente estas pretensiones en su curso de 1922/1923, «Introducción a la filosofía»<sup>5</sup>, que él consideró hasta la publicación de sus *Meditaciones cartesianas*<sup>6</sup> aún más relevante que sus lecciones más conocidas de 1923/1924 sobre «Filosofía primera»<sup>7</sup>. En verdad, mientras que estas últimas ofrecen «la fundación más radical del sentido y alcance de la reducción fenomenológica», el curso de 1922/1923 —opina Husserl— está situado en un nivel más profundo y fundamental, aquel del «proyecto de una crítica del conocimiento fenomenológico trascendental»<sup>8</sup>, vale decir, en el nivel de la «fundación última de cualquier crítica objetiva del conocimiento»<sup>9</sup>.

Sin embargo, las *Meditaciones cartesianas* no mantienen la noción de «fundación última» que las primeras lecciones sostienen<sup>10</sup>. Y el «proyecto de una crítica trascendental del conocimiento» nunca más es mencionado como una adquisición<sup>11</sup>. De hecho, las *Meditaciones cartesianas* se refieren a la «crítica de la experiencia trascendental» no como ya realizada en el pasado, sino como una tarea de «segundo nivel» que todavía queda por hacer<sup>12</sup>.

<sup>5</sup> Este texto ha sido publicado por Berndt Goossens el año 2002, como *Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1922/23* (Hua XXXV). Un 60% de las Conferencias de Londres está incorporado allí casi *ad pedem litterae*, especialmente de su tercera sección, la «parte programática».

<sup>6</sup> Husserl, Edmund, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, editado por Stephan Strasser, 1950 (Hua I). Véase también Husserl, Edmund, *Meditaciones cartesianas*, estudio preliminar y traducción de Mario A. Presas, Madrid: Tecnos, 1986.

<sup>7</sup> En su «Introducción del editor» a Hua VII, Rudolf Boehm cita una carta de Husserl a Roman Ingarden, fechada en Agosto 31, 1923. En ella se refiere a sus Conferencias de Londres de 1922 y a la ampliación de éstas en las lecciones de invierno que en ese momento se hallaba dictando, de cuatro horas semanales. También refiere que planeaba profundizar dichas investigaciones el invierno siguiente (1923/1924) con miras a publicar un «Borrador de un sistema filosófico en el sentido de la fenomenología y bajo la forma de *meditationes de prima philosophia*, que la filosofía auténtica debe esencialmente poner al descubierto en el 'comienzo'» (Hua VII, p. xxii).

<sup>8</sup> Como ya es conocido, Fink mismo exige que se emprenda esta crítica en su *Sexta meditación*. Cfr. Fink, Eugen, VI. *Cartesianische Meditationen. Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre. Texte aus dem Nachlass Eugen Finks* (1932) mit Anmerkungen und Beilagen aus dem Nachlass Edmund Husserls (1932-1934), Teil I, editado por Hans Ebeling, Iann Holl, y Guy Van Kerckhoven, 1988.

<sup>9</sup> Antes de fines del semestre de invierno de 1923/1924, Husserl planeaba publicar ambas lecciones juntas. Las lecciones de 1922/1923 fueron mecanografiadas por Landgrebe y Husserl continuó mostrándolas a sus invitados (por ejemplo a Theodor Celms y Roman Ingarden) por lo menos hasta 1927. Cfr. la carta a Ingarden, de diciembre 1924, en: *Hua DoK III/3*, p. 223.

<sup>10</sup> Cfr. LV, pp. 192-193.

<sup>11</sup> En efecto, Husserl sólo menciona brevemente las lecciones de 1922/1923 en una de las notas a pie de página de *Lógica formal y lógica trascendental*. Cfr. Hua XVII, pp. 294-295. Las lecciones de 1923/1924 sobre «Filosofía primera» también mencionan las lecciones de «Introducción a la filosofía» del año anterior: «En varias lecciones de Friburgo he intentado de distintas maneras elevar la aproximación <de mi nueva fenomenología trascendental a una filosofía primera verdadera y auténtica> a un nivel posible superior, (...) de dar a la fenomenología (...) la configuración de una filosofía de los comienzos auto-configurada con metódica necesidad, (...) En las lecciones introductorias del pasado invierno creí haber alcanzado en principio esa meta» (Hua VII, p. 6).

<sup>12</sup> Fink mismo pretende emprender la tarea de una «crítica de la experiencia y la cognición fenomenológica» en su *Sexta meditación*. Cfr. nota 8. *supra*. Cfr. también Bruzina, Ronald, «Translator's Introduction», en: Fink, Eugen, *Sixth Cartesian Meditation*, Bloomington/Indiana: Indiana University Press, 1995, p. xvi.

En esta ocasión ilustraremos algunos dilemas que Husserl enfrentó a comienzo de los años veinte cuando intentó llevar a cumplimiento sus ideas en relación a la *primera* de todas las filosofías, la «primera evidencia» y el papel del «filósofo que comienza».

## § 2. La inspiración ética de la «primera de todas las filosofías»

Descartes es una figura importante en las lecciones de 1922/1923. Se le atribuye el haber dado un nuevo impulso a la «forma filosófica» de vida que da nacimiento a la cultura occidental desde los griegos, especialmente Platón. Recupera y reintroduce con nuevo vigor en la modernidad la idea de filosofía como ciencia «estricta», fundada de modo radical y último, en el doble sentido de aceptar sólo conocimientos de naturaleza apodíctica y evidente, esto es, *absolutamente válidos*, y de abarcar el universo entero de lo cognoscible, por tanto, «prestando a todas las demás ciencias su unidad y últimos fundamentos (...) como órganos vivientes de una filosofía única, absoluta y universal en el sentido más antiguo de la palabra»<sup>13</sup>.

Referencias a Platón y Descartes aparecen repetidamente en textos más tempranos de Husserl, pero cada vez más frecuentemente en sus conferencias y lecciones desde 1917, en las que retoma sus anteriores preocupaciones relativas a las consecuencias más severas del escepticismo naturalista —de naturaleza no tanto epistemológica, cuanto ética<sup>14</sup>. La inspiración socrática de la «idea de la filosofía» de Platón muestra más bien «que la dignidad de la teoría o de la razón teórica yace solamente en hacer posible a la razón práctica»<sup>15</sup>.

Husserl califica al «vuelco subjetivo» cartesiano como «ético-cognitivo», aunque para Descartes «la filosofía teórica se bastaría a sí misma», habiendo así dejado caer «el lado específicamente ético del *ethos* filosófico»<sup>16</sup>. Sin embargo, Husserl sostiene que «la comprensión cartesiana del filósofo mantiene el radicalismo perteneciente a la esencia de las convicciones éticas, y tiene una forma (...) que se deja interpretar éticamente, o ser sostenida de un modo auténticamente ético»<sup>17</sup>.

En añadidura, Husserl reconoce como auténticamente cartesiano el modelo ético-regulativo de una vida humana, según el cual todo ser humano en su vida individual o mancomunada está llamado a abandonar una forma ingenua de vida y decidirse «una vez en su vida» —a través de meditaciones radicales— a vivir en autonomía y responsabilidad<sup>18</sup>.

<sup>13</sup> LV, p. 200; *cf.* también Hua XXXV, pp. 52-53 ss.

<sup>14</sup> Hua XXIV, p. 217.

<sup>15</sup> LV, p. 202; Hua XXXV, p. 54 *passim*.

<sup>16</sup> *Loc. cit.*; *ibid.*, p. 57.

<sup>17</sup> Asimismo: «Dentro del sentido de una demanda absolutamente ética yace con seguridad una forma específica de vida humana como un modelo regulativo primordial» (*ibid.*, pp. 202-203; *ibid.*, p. 58).

<sup>18</sup> Hua XXXV, pp. 58-59.

Así, «(...) lo necesariamente primero para el filósofo que comienza son '*meditationes de prima philosophia*' (...) que conciernen a la esencia del conocimiento absolutamente auténtico y a las vías posibles y necesarias para obtenerlo»<sup>19</sup>. Como la «puerta de entrada» (*Eingangspforte*) a la filosofía, la actitud «ético-cognitiva» tras dichas meditaciones conduce al «filósofo que comienza» a iniciar su tarea con un «derrocamiento» (*Umsturz*) general<sup>20</sup>, o puesta entre paréntesis, de todas las convicciones previamente injustificadas<sup>21</sup>.

### § 3. Un principio cartesiano: «apodicticidad» como «adecuación»

Una reconstrucción del «auténtico camino cartesiano»<sup>22</sup> enfrenta a Husserl —en sus lecciones de 1922/1923— a dos cuestiones cruciales: «¿Cómo comienzo? —dice— ¿Cómo adquiero conocimiento, o una esfera cognitiva primera en sí misma que yo pueda obtener por mí mismo de modo absoluto (...)?» Y en segundo lugar, «¿Qué suerte de perfección es la que tengo realmente en mente y exijo bajo el título de 'justificación absoluta' para mis cogniciones futuras?»<sup>23</sup> Los contenidos centrales valiosos de las *primeras meditaciones* de Descartes deben extraerse y elevarse «a la pureza de los principios y a la compulsiva necesidad»<sup>24</sup>. Así, la primera tarea es distinguir entre evidencias perfectas e imperfectas, vale decir, adecuadas e inadecuadas, distinción absolutamente justificada en una mirada reflexiva<sup>25</sup>.

Dos asertos dan respuesta a las cuestiones mencionadas: el filósofo *que comienza* (*anfangende*) o que se halla en desarrollo (*werdende*) debe primero alcanzar una esfera de cogniciones firmes mediante un método radical; y la «justificación perfecta» exigida de las cogniciones es la evidencia *adecuada*, plenamente *realizada*<sup>26</sup>. Ambos asertos son explícitamente reconocidos por Husserl mismo como *cartesianos*<sup>27</sup>.

<sup>19</sup> LV, p. 204; *ibid.*, p. 60.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 203; *ibid.*, p. 59.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 204; *ibid.*, p. 60.

<sup>22</sup> *Loc. cit.*

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 205; *ibid.*, p. 61.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 204; *ibid.*, p. 60.

<sup>25</sup> «El objeto *debe ser aprehendido en sí mismo plena y totalmente*. Debo estar absolutamente convencido de él, y eso sólo sería posible en la forma de un ver reflexivo (...). Este *ver reflexivo* debe también ser en sí mismo *adecuado* y del mismo modo ser capaz de justificarse a sí mismo. Esto significa que *debe haber* un ver o un comprender *adecuado*, un (...) aprehender que sea real y plenamente lo que quiere ser, (...). Diseccionando la intención significativa del juicio debo ser capaz de corroborar que, de un extremo al otro, (...) está plenamente cumplido (*satt erfüllte*). (...) En otras palabras, si algo es dado *adecuadamente*, no puede ser negado ni dudado. Esto se caracteriza también con la expresión: *lo que es evidente adecuadamente es dado con certeza apodictica*» (*ibid.*, p. 206; *ibid.*, p. 63; nosotros subrayamos).

<sup>26</sup> «El resultado de la meditación es que debo tomar la idea de una evidencia adecuada como guía ideal para un conocimiento absolutamente justificado» (LV, p. 206).

<sup>27</sup> «Con ella <con la evidencia adecuada> el criterio de la indisputabilidad usado por Descartes alcanza su sentido más profundo» (*loc. cit.*).

El filósofo que comienza debe sólo hacer uso de conceptos y juicios a los que corresponde estrictamente una intuición o *percepción* adecuada. Sin embargo, ¿dónde ha de hallarse esta primera de todas las evidencias como «auto-dación adecuada»? Aun cuando Descartes muestra el camino hacia el *ego cogito*, él habría malinterpretado su naturaleza<sup>28</sup>, pues una vez realizado el «derrocamiento» de las certezas mundanas, no se pierde el «hecho de experimentar el mundo», «y más exactamente, el hecho de que yo experimento esto y aquello, que me es dado de este modo y del otro, este mundo espacial, estos cuerpos, estos hombres, y así sucesivamente»<sup>29</sup>. Por ende, la *naturaleza* de la experiencia debe ser cuestionada «en un nuevo tipo» de «percepción» reflexiva de «percepciones de cosas y sus contenidos», que difiere de las percepciones mundanas o naturales. Sólo la percepción fenomenológica da sus «objetos» (vale decir, los fenómenos de las experiencias mundanas) en una evidencia apodíctica —o *adecuada*.

Sin embargo, el «dominio de la experiencia apodíctica se extiende inmediatamente de modo indefinido»<sup>30</sup>. Las percepciones, repara Husserl, están rodeadas de un horizonte abierto de recuerdos y expectativas: «Si yo tomo esas experiencias vividas no como hechos fenomenológicos particulares del presente actual, sino más bien como pórticos de entrada al conocimiento del pasado y del futuro, entonces reconozco que la subjetividad trascendental se extiende hacia un pasado y un futuro sin fin». La pregunta es: «¿Acaso llega la evidencia apodíctica más allá del presente actual?»<sup>31</sup>.

La rememoración (*Wiedererinnerung*) es la respuesta; sin embargo, errores de memoria también son posibles en la actitud fenomenológica, advierte Husserl. Los fenómenos trascendentales momentáneos son identificables mediante la rememoración, empero el flujo del tiempo inmanente nos impide fijarlos y aprehenderlos de modo adecuado. «Pareciera pues —advierte Husserl— que nuestro viaje a la tierra amada de la filosofía ha llegado rápidamente a su fin. Nuestra pequeña nave ha quedado varada»<sup>32</sup>.

<sup>28</sup> «(...) ésta, la más trivial de todas las trivialidades para los filosóficamente ciegos, esta maravilla de todas las maravillas para los filosóficamente capaces de ver» (*ibid.*, p. 207; *Hua XXXV*, p. 66).

<sup>29</sup> *LV*, p. 208.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 209.

<sup>31</sup> «En primer lugar, observo que la percepción fenomenológica también tiene a su lado una memoria (*Erinnerung*) fenomenológica y una anticipación (*Vorerwartung*) que pueden llevar a cabo funciones de experiencias secundarias. De hecho, involuntariamente hago esto y también me tomo como un *ego* puro relacionado a un flujo temporal inmanente sin fin. Pero, ¿con qué derecho?» (*ibid.*, p. 221).

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 222.

<sup>33</sup> «En el desarrollo interno de la fenomenología desde una descripción puramente inmanente de los fenómenos de la conciencia, observados de acuerdo a su propia esencia absoluta, la reflexión sobre el tipo y rendimiento de esta descripción conducen a la intelección: 1. que la totalidad de tal descripción sólo puede estar orientada a la generalidad, lo típico, y que sólo puede captar eso; 2. que todas esas descripciones puras eran descripciones adecuadas de posibilidades generales, necesidades, etc., cuya validez es independiente de la existencia de

Husserl busca una salida en la eidética<sup>33</sup>. En la actitud fenomenológica se reconocen categorías correspondientes a las experiencias, tal como existe una correspondencia entre una categoría objetiva para cada objeto en la actitud natural.

Para clarificar el paso de «las experiencias momentáneas fugaces» a sus tipos eidéticos, Husserl desarrolla un complicado argumento sobre la «conciencia de posibilidad» o «generalidad» en la que se experimentan estos tipos ideales. Empieza con el concepto común de evidencia comprometida con objetividades trascendentes, para de allí escalar al nivel de la *evidencia apodíctica* como *adecuación*.

Primero establece que la evidencia se halla «en una relación esencial con la 'experiencia', y mejor aún, la *experiencia* en un sentido general es lo mismo que evidencia»<sup>34</sup>. En la experiencia común, la percepción pone al objeto ante los ojos, «no mediatizado», en su «mismidad original». Esta «experiencia es la posesión evidente del objeto individual»<sup>35</sup>.

Una modificación de la experiencia no mediatizada es la rememoración. También participa de su evidencia, aunque carece de su inmediatez. Diferentes tipos de objetos tienen diferentes modos de dación «evidente», esto es, de «auto-dación». Una vez que Husserl asegura todo esto, las diferentes modalidades del recuerdo que pertenecen a la esfera individual pueden ser trasladadas a la esfera de las «posibilidades» o idealidades. En este nivel se puede también distinguir entre lo posiblemente «existente» y lo posiblemente no-existente; entre «posibilidades» presumidas versus aquéllas identificadas. Finalmente, «lo que resulta válido para las 'posibilidades', también es válido para las generalidades, para los objetos de la forma de 'un tipo de A', 'cualquier A', 'un A es B', 'cada A es B' (...)»<sup>36</sup>, o para los «estados de cosas», necesidades, imposibilidades, etc. Tal como ocurre en la esfera individual, «lo mismo ocurre en la otra esfera, y podemos preguntar por todos lados hasta qué punto es posible una auto-dación adecuada de las correspondientes objetividades (...)»<sup>37</sup>.

Husserl luego transfiere este argumento a la esfera egológica, en su pura *posibilidad* o *generalidad*, excluyendo toda trascendencia<sup>38</sup>. La «intuición eidética» «absolutamente adecuada y apodíctica» de sus «leyes esenciales» —sostiene— está libre de los errores de la rememoración fáctica.

Desde ese momento, de acuerdo a las Conferencias de Londres, los «pórticos de entrada» a la ciencia de la «evidencia adecuada y apodíctica», esto es, a la *filosofía primera*, nuevamente se abren: «Nuestro resultado final es que una fenomenología

ejemplos particulares casuales que puedan usarse; 3. que por ende estas descripciones tenían el carácter de aserciones objetivas y apodícticas» (*loc. cit.*).

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 223.

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

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 224.

<sup>37</sup> *Loc. cit.*

<sup>38</sup> «En oposición al vaivén de figuras de <eventos> particulares, captamos el *eidós* absoluto y las leyes eidéticas que regulan absolutamente el universo de posibilidades subordinadas (*ibid.*, p. 225).

eidética como la primera de todas las filosofías es una meta posible y necesaria, que es la primera ciencia absolutamente justificada en el sentido del principio-guía de una evidencia adecuada»<sup>39</sup>.

#### § 4. Una exigencia kantiana: la «crítica trascendental de la experiencia»

Aun cuando la pretensión cartesiana a la adecuación se halla a la base del concepto husserliano de evidencia, siempre la someterá a estrategias críticas kantianas. Así, mientras recapitula las principales líneas de sus Conferencias de Londres, las lecciones de 1922/1923 de «Introducción a la filosofía»<sup>40</sup>, enfocan principalmente «la pretendida auto-crítica de la experiencia trascendental»<sup>41</sup>, por la cual se examinan las certezas apodícticas obtenidas mediante la auto-percepción y sus modalidades. La situación paradójica de la percepción de un tono que dura con un momento de «ahora» fugaz, y un pasado absolutamente indubitable, lleva a Husserl a concluir que «una riqueza yace en el fenómeno del presente inmanente que abarca la percepción fenomenológica». El pasado retenido —que «parece portar apodicticidad», pero que «continuamente tiene (...) el carácter de 'co-nadar'»<sup>42</sup>—aquí se examina como perteneciente a la unidad del presente concreto.

Husserl inicialmente quiere examinar la experiencia de acuerdo a su «principio de adecuación»<sup>43</sup>, mas lo que enseguida emprende es una «crítica *apodíctica* (no adecuada) de la experiencia», en sus diferentes modalidades<sup>44</sup>. Recapitulando los pasos principales de su «crítica trascendental», primero sostiene que la experiencia inmanente es sólo determinada a través de sus contenidos *típicos* (esto es, *«eidéticos»*)<sup>45</sup>; enseguida, busca asegurar sus resultados a través de un proceder *eidético* que ocupa casi toda la parte final del manuscrito.

Sin embargo, la «crítica trascendental» de Husserl puede no haber conseguido los resultados deseados de asegurar los «presupuestos» que sostienen toda su empresa: la «primera evidencia» como *adecuada* y apuntalada mediante la *eidética*.

Las dificultades que finalmente socavan las pretensiones de adecuación pueden deberse al desarrollo simultáneo de la fenomenología genética por parte de Husserl.

<sup>39</sup> *Ibid.*, pp. 225-226.

<sup>40</sup> El desarrollo de la «crítica trascendental» de la experiencia pertenece a las lecciones de 1922/1923, y no formaron parte de las Conferencias de Londres. Cfr. la «Introducción» de B. Goosens a LV, p. 191.

<sup>41</sup> Cfr. *Hua* XXXV, toda la sección cuarta, pp. 115-246.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 118.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 116.

<sup>44</sup> *Ibid.*, pp. 115-246; nosotros subrayamos.

<sup>45</sup> *Ibid.*, § 29, pp. 146-147.

Las pretensiones de la *eidética* encajan mejor con un tipo «estático» de investigación fenomenológica orientada hacia una «filosofía primera» radical, que pretende brindar a todas las ciencias sus «fundamentos y principios últimos» a través del «método de la reducción fenomenológica» en su forma «más principista» (*prinzipiellsten*): la «vía cartesiana al *ego cogito*»<sup>46</sup>. Esta «vía» también está atada a la reducción apodíctica<sup>47</sup>, que supuestamente conduce a la primera evidencia como *adecuada*.

Ahora bien, en nuestra opinión, la *génesis* trascendental<sup>48</sup> también obliga a Husserl a reconocer que un proceso unilateral de fundamentación entre *facta* y *eide* no corresponde totalmente a los fenómenos mismos. Las lecciones de Husserl de 1922/1923 inicialmente presuponen la fundación unilateral de todos los *facta* en *eide*, con lo cual la *adecuación* parece asegurada. Pero el resultado de la fenomenología genética revela que las *primeras evidencias* tendrán que satisfacerse con el criterio de la *apodicticidad*, mas no de la *adecuación*. Así, desde sus lecciones de 1923/1924 hasta sus *Meditaciones cartesianas*, Husserl progresivamente introducirá el claro divorcio entre *adecuación* y *apodicticidad*<sup>49</sup>.

En cambio, la estrategia de sus lecciones de 1923/1924 sobre «Filosofía primera», al examinar la evidencia adecuada del *ego*, no será la de una «crítica trascendental» para extender su validez a todo el dominio de la experiencia. Más bien, Husserl examina tanto la *filosofía primera* —a la luz de su pretensión a la *primera evidencia* (vale decir, su «primer principio» o su «último fundamento»)— como también el *círculo* que genera su dependencia mutua. Surge un primer dilema, pues, (a) sólo si la *filosofía primera* en su concreción se delimita *de avance* (esto es, como una ciencia universal, etc.), serán conocidos los rasgos que deben ser exigidos (*de antemano*) de su *primera evidencia*. Y sin embargo, (b) sólo una vez asegurada la *primera evidencia*, podrá determinarse la forma final de la *filosofía primera*, de acuerdo a su naturaleza. Cierto, (b) no podría saberse qué exigir a la *primera evidencia*, si (a) no se conoce aún el *ideal de ciencia* al que pertenece. Pero, ¿de dónde viene (a) el *ideal* anticipado de *filosofía*, si todavía no se posee su (b) *primera evidencia*?

<sup>46</sup> LV, pp. 200-201.

<sup>47</sup> Cfr. a este respecto, el examen de Ullrich Melle de los motivos cartesianos en la filosofía de Husserl, especialmente en las lecciones de 1922/1923 sobre «Introducción a la filosofía». Melle, Ullrich, «Apodiktische Reduktion: Die Kritik der transzendentalen Erfahrung und die Cartesianische Idee der Philosophie», en: Hubig, Christoph y Hans Poser (eds.), *Cognitio humana - Dynamik des Wissens und der Werte* (XVII. Deutscher Kongress für Philosophie), Leipzig: Workshop-Beiträge, vol. 1, 1996. De ahora en adelante, citado como Melle [1996].

<sup>48</sup> La renovación de los análisis husserlianos del tiempo con los *Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein* de 1917/1918 (cfr. Hua XXXIII) puede muy bien marcar el punto de quiebre hacia la fenomenología genética.

<sup>49</sup> Melle sostiene que esta disociación tiene lugar «por primera vez» en las lecciones de 1922/1923 (en Ms, F I 29, p. 34b). Cfr. Melle [1996], pp. 623-624. Sin embargo, Husserl ya había encontrado la mencionada dificultad en sus lecciones de 1910/1911 sobre los *Problemas fundamentales de la fenomenología* (Hua XIII, p. 158 *passim*).

## § 5. La «idea de la filosofía» desde la motivación del filósofo que comienza

Como filósofos que comienzan, esto es, como voluntariamente orientados hacia la idea de una cognición universal absolutamente justificada, queremos seguir, en la generalidad más estricta deseada, los principios de la pura «evidencia»<sup>50</sup>

Husserl elige la primera alternativa. No comenzando desde una evidencia establecida teóricamente, sino desde la «situación original y única del filósofo que comienza», él enfrenta la «decisión» y asume el «riesgo» de *motivar voluntariamente* por él mismo el «ideal de una ciencia» que «debe ser» de una «claridad perfecta», esto es, trascendental «en el contexto pleno concreto de una subjetividad actuante (*leistende*)»<sup>51</sup>. La constitución motivada del *ideal* de una ciencia *primera, perennis*, única y universal, inspirada en el modelo cartesiano, es una responsabilidad ética<sup>52</sup>. Una ciencia tal debe primero obtener *para sí misma* una «fundamentación radical, universal y absoluta», sólo posible como subjetividad trascendental, el único dominio capaz de fundarse a sí mismo y de dar cuenta de la correlación misteriosa entre sus actos, significados y objetividades<sup>53</sup>. Husserl desea que la relación entre los dominios fundantes y fundados aparezca enteramente en una «totalidad luminosa, clara y cierta»<sup>54</sup>. A pesar de su aire moderno, este modelo —sostiene Husserl— nunca ha sido efectivamente realizado en la historia hasta la emergencia de la fenomenología<sup>55</sup>.

En efecto, en contraste con la modernidad, parece haber dos novedades en esta «idea de la filosofía»: 1. El *campo racional* involucrado es mucho más vasto que aquél de una mera cognición; y, 2. La filosofía misma aparece como una *idea límite que yace en la infinitud*.

1. En efecto, en relación con la primera novedad, Husserl dice que el «campo racional», más allá de sus facultades *cognitivas*, abraza en su significado esencial y universal

<sup>50</sup> Hua VIII, p. 32.

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 22.

<sup>52</sup> De acuerdo a Karl Schuhmann, podría estimarse una cierta influencia neokantiana en la coincidencia parcial de la fenomenología de Husserl como *filosofía primera* con la epistemología, en lo que concierne a la relación *razón-realidad*; al mismo tiempo, posibilita la *filosofía segunda*, que coincide con la metafísica (cfr. Schuhmann, Karl, «Husserl's Concept of Philosophy», en: *Journal of the British Society for Phenomenology*, vol. 231, N° 3 [1990], p. 279). Husserl expresamente niega, sin embargo, la identificación entre la *filosofía primera universal* y la «teoría del conocimiento» (Hua VIII, p. 26), ya que, como se mencionó, la correlación entre la subjetividad y la objetividad llega mucho más lejos que el dominio meramente cognitivo. Es, sin embargo, cierto que Husserl mismo, en otros momentos, la identifica con la *teoría de la ciencia universal*, o con la *teoría total de la razón* llamada a renovar el instrumental científico (cfr. *loc. cit.*; Hua VII, p. 7).

<sup>53</sup> Hua VIII, p. 28.

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 20.

<sup>55</sup> Hua VII, p. 5.

el *dominio entero* de la vida productora de sentido (en los dominios sociales, científicos y prácticos)<sup>56</sup>. Y aunque argumenta que el *conocimiento*, en toda su extensión, es aquello que abarca la esfera total del *juicio* (creencias predicativas y ante-predicativas y sus modalidades), y lo que es racional e irracional, intuitivo y no-intuitivo, también sostiene que a su lado existen otras producciones (*Leistungen*) del sujeto egológico, de naturaleza voluntaria y afectiva<sup>57</sup>.

Por ello, lo que prevalece es la noción de una *interpenetración* esencial entre los niveles cognitivos y no cognitivos de la razón<sup>58</sup>, incluso en aquellos casos de conocimiento *científico* en los que la razón está totalmente orientada hacia el fin del conocimiento. Sin embargo, frecuentemente se ha malinterpretado a Husserl como defendiendo un racionalismo puramente intelectualista, no sólo por haber manifestado un deseo inequívoco de alcanzar la «luminosidad y la claridad» sino por argüir que «en última instancia» el *conocimiento* —«en la actitud del juicio y sus formas lógicas»— es aquello que «*garantiza* la autenticidad del valor y de la virtud de la meta alcanzada»<sup>59</sup>. Pero aquí mismo Husserl subraya la interpenetración originaria entre las experiencias cognitivas, afectivas y volitivas<sup>60</sup>, añadiendo que la «justificación suprema» o «la responsabilidad más alta y última corresponde, sin embargo, en el conocimiento que emerge de la actitud trascendental, a las producciones volitivas y afectivas constitutivas en última instancia»<sup>61</sup>. Por ende, si bien en la fenomenología trascendental el conocimiento parece tener primacía, es sólo porque el curso normal de la *ciencia* marcha de lo universal a lo particular<sup>62</sup>, mas no debido a una primacía en la cosa misma.

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

<sup>56</sup> *Hua VIII*, pp. 23, 26.

<sup>57</sup> «El conocimiento cubre, cuando es visto en su plena extensión, y como conteniendo razón y sin-razón, lo no intuitivo y lo intuitivo, etc., la esfera total del juicio, lo que es predicativo y ante-predicativo, toda suerte de actos egológicos de creencia, (...) y todas las modalidades de la creencia. (...) <Sin embargo> (...) queda todavía un resto bastante nutrido de aún otros géneros de actos egológicos, tales como amar y odiar, sentir placer o rechazo, desear, anhelar, querer» (*ibid.*, p. 193).

<sup>58</sup> «Por otro lado, todas esas funciones egológicas no yacen unas al lado de las otras, sino que se atraviesan unas a otras» (*loc. cit.*).

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 25.

<sup>60</sup> Éste es el caso de todos los actos de valoración que tienen su fuente en experiencias volitivas y afectivas pre-predicativas (como en el puro gozo de una flor) a las cuales se añade la creencia en la existencia y propiedades de objetos percibidos y sus significados predicativos correlativos. «Con esto emerge claramente la universalidad mediante la cual el reino del conocimiento incluye toda suerte de actividades *originadas* en una subjetividad sintiente y volitiva; admitidamente, <allí emerge> también un involucrar correlativo similar, mediante el cual la disposición valorativa (*wertende Gemüt*) y la voluntad en el esfuerzo y en la acción *alcanzan la subjetividad total* y todas sus funciones intencionales» (*ibid.*, pp. 193-194; *cf.* también pp. 23-25; nosotros subrayamos).

<sup>61</sup> *Ibid.*, pp. 25, 194; nosotros subrayamos.

<sup>62</sup> *Ibid.*, p. 26.

Un tercer dilema aparece cuando Husserl, estrechando su determinación de la «idea de la filosofía,» observa que ésta *incluye y funda en última instancia* a: a) la *teoría formal* del conocimiento o de la ciencia (la teoría formal de todas las teorías); b) las *teorías materiales* de las ciencias; y, c) a éstas mismas. Si la filosofía funda en última instancia (o es responsable por) todas las demás disciplinas, debe *inevitablemente fundarse* a (o ser responsable de) sí misma de un modo igualmente radical y absoluto, por lo que hay la posibilidad de caer en la paradoja de los enunciados auto-referenciales. Sin embargo, el proceder de Husserl aquí es *intuitivo, no argumentativo*, de modo tal que la última y más completa justificación emana de la *auto-responsabilidad* radical y absoluta. Así, la filosofía enfrenta «(...) —un círculo, de acuerdo con el cual ella no es solamente responsable de todas las demás disciplinas, sino sobre todo *auto-responsable* en el sentido más radical y absoluto»<sup>63</sup>.

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

2. La segunda novedad en la idea de la filosofía de Husserl es que sólo puede tratarse de una *idea-límite infinita*, ya que la realización de este *τέλος* abre horizontes nuevos e inagotables. La fenomenología trascendental es comparable al amor, en el que su realización es un *proceso infinito*, incompleto, esto es, sin fin<sup>64</sup>.

La idea absoluta de una comunidad de filósofos como «omnisciente», o la idea de un *absoluto progreso de la cultura filosófica*, más el carácter absolutamente transparente de la idea de la filosofía, han sido también frecuentemente entendidos fuera de contexto. Husserl repetidamente subraya que se refiere a un *τέλος* de límites ideales últimos que yacen en la infinitud y guían el curso efectivo del pensamiento filosófico. No son ni *hechos históricos*, ni productos de filósofos que trabajan individual o comunitariamente, ni tampoco meras diversiones filosóficas. Su «fuente» es la auto-responsabilidad absoluta, esto es, la *voluntad* por una vida filosófica, individual o mancomunada, absolutamente auto-responsable, por una intencionalidad «interpersonal» de personalidades «de un orden superior»<sup>65</sup>.

<sup>63</sup> «Todo lo que ella <la filosofía> establece debe hallar posteriormente su justificación a partir de sí misma, de modo tal que se halla a sí misma en un *círculo*, pero en uno inevitable que yace en la esencia de su naturaleza (*Sache*). (...) «De este modo, el pensamiento de la *responsabilidad* por esta ciencia universal gana también un significado enaltecido. La razón de ello es que todas las demás teorías obtienen de ella (...) una justificación última y perfecta, aunque ella misma no se halle en la cómoda posición, como las otras, de tener otra instancia más elevada a la cual acudir como un refugio. Más bien, como teoría de todas las teorías, se ha vuelto sobre sí misma y <está> referida a sí misma» (*ibid.*, pp. 195-196).

<sup>64</sup> *Ibid.*, pp. 14, 196; *Hua VII*, p. 5. «En la manera de la verdadera ciencia esta vía no tiene fin. Por ello la fenomenología demanda que los fenomenólogos renuncien al ideal de un sistema filosófico y que, no obstante, vivan como trabajadores más modestos en comunidad con otros en vista de una *philosophia perennis*» (*Hua IX*, p. 301).

<sup>65</sup> «Desde la perspectiva de procesos y contenidos teóricos, tenemos así el progreso de una cultura filosófica o una ciencia filosófica, pero no como un hecho histórico, sino como un ideal, como una 'filosofía auténtica' infinitamente orientada y desarrollándose hacia la idea absoluta final de una sabiduría total y verdad total hacia

La naturaleza práctico-axiológica de esta idea-τέλος roza el segundo dilema anteriormente mencionado, respecto de la interpenetración circular de las dimensiones cognitivas, volitivas y afectivas de la filosofía y su primera evidencia. Sin embargo, para el «filósofo que comienza» —sostiene Husserl— «la razón cognitiva es una función de la razón práctica» y «el intelecto es un sirviente de la voluntad», aun cuando la voluntad cognitiva también es reconocida como teniendo en este contexto precedencia sobre otras formas de la voluntad<sup>66</sup>.

En esta interacción primordial entre teoría y *praxis*, ni la «racionalidad» teórica es «transparente» ni tampoco es una «infinidad incondicional» —negada al entendimiento finito— reintroducida subrepticamente en el dominio práctico, como en el caso de Kant. En efecto, el dominio de la voluntad es contingente, reinando allí la «indeterminación», «lo desconocido», «el peligro», «el error», «el pecado», etc. Por ende, «el proceso interminable del conocimiento es un progreso en la reducción de las barreras y peligros, pero es un progreso interminable, y el peligro permanece interminablemente en él»<sup>67</sup>.

## § 6. La naturaleza de la «primera evidencia»

La «idea de la filosofía» representa valores de absolutez, apodicticidad y universalidad, *pero también* valores teleológicos de apertura al infinito y no-sistematización que desbordan la cognición, y de inspiración ética, arraigada en motivaciones afectivo-

---

este τέλος (...). Cuando nos percatamos que cada tipo de hacer, querer y sentir puede volverse un objeto de las ciencias, donde se les convierte en temas teóricos, cuando además nos percatamos que todo conocimiento teórico puede experimentar un vuelco normativo, de acuerdo al cual se convierte en una regla para una *praxis* posible, etc., entonces comprendemos que la filosofía —como ciencia universal llamada a proporcionar la fuente primordial desde donde todas las ciencias obtienen su justificación— (...) no puede ser una ocupación pasajera de la humanidad, que más bien una vida filosófica debe ser comprendida en general como una vida a partir de la auto-responsabilidad: (...) Por cierto (...) el objeto individual es miembro de una comunidad; (...). La auto-responsabilidad de los individuos, que se conocen a sí mismos como miembros y funcionarios de la comunidad, (...) implica por tanto una responsabilidad por la comunidad misma. (...) Por otro lado, así como la comunidad no es una mera colección de individuos que se hallan unos al lado de los otros y exteriores unos a otros, sino más bien una síntesis de individuos mediante una intencionalidad interpersonal (...), entonces (...) también hay una auto-responsabilidad para una comunidad, una voluntad para la auto-responsabilidad (...). De allí resulta un horizonte de efectos personales posibles y efectos mutuos para la fundación o el mantenimiento de asociaciones sociales reales o posibles, (...) mediante las cuales pueden emerger personalidades de orden superior» (Hua VIII, pp. 196-198).

<sup>66</sup> «Pero el sirviente lleva a cabo en sí mismo funciones voluntarias, ellas mismas orientadas hacia formaciones cognitivas que precisamente son medios necesarios para guiar la voluntad en general, para indicarle las metas y vías correctas. La voluntad de conocimiento es presupuesta por toda otra voluntad, si es que esta última ha de poseer una forma más alta de valor» (*ibid.*, p. 201).

<sup>67</sup> «La ciencia no calcula simplemente, y aun una vez por todas, acerca de lo que debe hacer el sujeto voluntario en cada caso, como si la voluntad simplemente tuviese que decir sí al resultado del conocimiento calculado de modo unívoco y firme. Esencialmente siempre hay espacios para que actúen lo desconocido, la indeterminación, el peligro, el error, el pecado, etc.» (*ibid.*, pp. 201-202).

volitivas (auto-responsabilidad, libertad —por ende contingencia y peligro). Ahora debe determinarse la naturaleza de la «primera evidencia» que garantiza el proceso de su realización. Apoyándose en Descartes, el *comienzo* que sostiene la primera evidencia es el *ego cogito*. Husserl debe primero establecer *cómo* alcanzarlo y así *exhibir* su carácter pre-eminentes<sup>68</sup>.

Sin embargo, su idea de evidencia difiere de la *clara et distincta perceptio* de Descartes; tampoco entiende la «verdad» en su determinación analítica como proposicional<sup>69</sup>. En sus *Investigaciones lógicas* Husserl había definido la evidencia como la «vivencia (Erlebnis) de la verdad»<sup>70</sup>, un *modo de mentar* el objeto<sup>71</sup>, mediante el cual éste no se halla simplemente referido intencionalmente al vacío, sino calificado estrechamente como «dado en sí mismo» (*selbstgegeben*) en una plenitud intuitiva. El predicado «evidente» refiere «noéticamente» a la vivencia misma y «noemáticamente» a los «modos de dación» del objeto, o a sus «modalidades» (como ciertos, probables, dudosos), ocupando el «ser verdadero» un lugar preeminente. Husserl entonces se pregunta si hay o no manera de determinar alguna evidencia dada —de modo general, y como «eternamente válida». Se requeriría para ello «síntesis de plenificación» *absolutamente realizadas* entre intenciones significativo-expresivas e intenciones plenificadoras intuitivas. Así, los primeros principios (o últimos fundamentos) deberían ser correlatos de *intelecciones evidentes* y no requerir mayores justificaciones.

Llegado a este punto Husserl aborda otro círculo. Concierna la «idea de una ciencia *arqueológica*» (es decir, una ciencia de los *primeros* principios y evidencias) que se *origina* en la «idea de una ciencia *teleológica*», esto es, una ciencia de *metas* infinitas que sin embargo ioperan de antemano como un *proyecto*! El ἀρχή, insiste Husserl, proyectado hacia atrás desde la idea del τέλος, «debería» ser la fundación última, absolutamente evidente, no sólo del inicio, sino de *cada etapa* de la ciencia<sup>72</sup>.

<sup>68</sup> Cfr. Hua VIII, pp. 3-10.

<sup>69</sup> Para Husserl «p' es pues exactamente verdadero, cuando p es el caso», de modo que «verdadero' es aquí de acuerdo con su significado no un predicado judicativo, sino un predicado fáctico (*Sachverhaltsprädikat*)» (Ströker, Elisabeth, «Husserls Evidenzprinzip. Sinn und Grenzen einer methodischen Norm der Phänomenologie als Wissenschaft,» en: *Phänomenologischen Studien*, Frankfurt/Main: Vittorio Klostermann, 1987, pp. 11-12).

<sup>70</sup> Hua XVIII A 190, B 190; Hua XIX/2 A 594, B 22.

<sup>71</sup> En añadidura, no nos pone simplemente ante la simple correlación sujeto-objeto, sino que se aproxima al objeto en el *cómo de sus modos de dación*. Cfr. Hua XIX/1 A 376, B 400 ss.

<sup>72</sup> «Así logramos la idea-guía más elevada a la que apuntan todos nuestros esfuerzos cognitivos. De este modo, tal como ha surgido para nosotros en motivación evidente, esta idea tiene ya todo menos el valor de una explícita representación-guía de esta ciencia de lo primordial y a partir de lo primordial. En otras palabras, no nos hallamos todavía aquí en el comienzo disponiendo de un modelo de filosofía primordial claro y distinto, sino sólo de pensamientos-guía metódicos, formales y universales: que bajo este título es necesaria una ciencia mediante la cual se pueda investigar sistemáticamente, como una por ser denominada verdadera 'arqueología', aquello que implica en sí mismo el origen último y todos los orígenes del ser y la verdad, y pueda por consiguiénte enseñarnos cómo, a partir de esta fuente primordial, todas las creencias y valideces de no importa qué conocimiento pueden llevarse a su forma racional más elevada y última, aquella de la fundación (*Fundamentierung*) absoluta y la justificación absoluta, a la última clarificación pensable del sentido y la ejecución de su legitimidad (...)» (Hua VIII, pp. 29-30).

Sólo el «yo pienso» puede funcionar como «primera evidencia» o ἀρχή. «Debe consistir —opina Husserl— de una justificación racional absolutamente «acabada», definitivamente válida, *apodíctica*, «tal que, una vez ya realizada, uno pueda dejarla de lado de una vez por todas»<sup>73</sup>. En efecto, su *auto-dación*, reconocible en una auto-reflexión evidente, es el estadio de perfección más alto, *pleno* y *óptimo*: aquel de la «adecuación». Mas nuevamente la sombra de un *regressus* inquieta a Husserl y a su «ideal de evidencia»<sup>74</sup>, añadiendo que la «evidencia adecuada» puede no ser sino una «idea aproximativa», de *facto* fuera de nuestro alcance<sup>75</sup>. Sin embargo sostiene que este tipo de evidencia «debe ser posible»<sup>76</sup> y que debe ser llevada a cabo «tan lejos como pueda esperarse de ella.» Así, en estas lecciones Husserl «(...) caracteriza a esta propiedad de la evidencia adecuada como *apodicticidad*. Es manifiesto que, por el contrario, toda *evidencia apodíctica es adecuada*»<sup>77</sup>, por lo cual la «primera evidencia» es innegable, esto es, su no-ser es impensable.

Sin embargo Husserl confronta genuinos dilemas en el cumplimiento efectivo de estas pretensiones. El *quid* de los mismos es que la «primera evidencia» como fuente unitaria de una justificación absoluta y autárquica es ella misma una presuposición que carece de presuposiciones «dadas desde afuera». Así, siguiendo a Descartes, concibe inicialmente al método como eliminando toda convicción previa<sup>78</sup>. Pero, ¿cómo puede esta demanda evitar caer víctima de la mencionada paradoja de los enunciados auto-referenciales? A este respecto, ya mencionamos que el proceder de Husserl no es argumentativo, sino intuitivo. Aquí, empero, evade la paradoja argumentando que *sí existe algún tipo de presuposición*: aquella que el filósofo admite como un motivo, salvaguardando con ello la demanda de que nada sea dado «desde afuera»<sup>79</sup>. Asimismo

<sup>73</sup> *Ibid.*, p. 30.

<sup>74</sup> Estas dudas asaltan a Husserl desde la *Investigaciones lógicas*, todavía bajo una cierta influencia de Brentano. En esta obra la evidencia o percepción adecuada difiere de la percepción inadecuada en que su *objeto* coincide con los *contenidos* puramente *inmanentes* (reales) del acto, no quedando intención necesitada de plenificación ulterior (sin posibilidad de gradación alguna). En las percepciones inadecuadas difieren los contenidos y los objetos, pues estos últimos son *trascendentes*, unilaterales y meramente presuntivos, y su dación sólo tiende de un modo crecientemente gradual hacia el polo ideal de una adecuación jamás satisfecha (cfr. Hua XIX/2 A 591-592, B 19-129; Hua III/1, pp. 77-79; 319-332; cfr. nuestro trabajo, «Fundación de validez y crítica trascendental de la experiencia: debate de Husserl con el cartesianismo y el neo-kantismo», en: R.P. Lerner, Rosemary [ed.], *Acta fenomenológica latinoamericana*, vol. I, Lima: Fondo Editorial/PUCP, 2004, pp. 143-180).

<sup>75</sup> Hua VIII, pp. 33-34.

<sup>76</sup> Él menciona para nuestra sorpresa que de hecho en verdad existen «evidencias adecuadas» tales como  $2 < 3$  —ejemplo que encaja difícilmente en el concepto original de adecuación (si consideramos que las entidades matemáticas son tan «trascendentes» como los objetos empíricos mismos) aunque sí corresponde exactamente a aquél de evidencia apodíctica (*ibid.*, p. 36). En un texto presumiblemente escrito en 1923, Husserl también hace uso de «adecuación» como aplicable a las entidades matemáticas. «Las ideas pueden ser constituidas *adecuadamente*, de modo tal que sean *perfectamente* dadas en una constitución cerrada (auto-dación primordial); éste es el caso de los *objetos ideales de las matemáticas*» (*ibid.*, Apéndice XXXI, p. 496).

<sup>77</sup> *Ibid.*, p. 35.

<sup>78</sup> *Ibid.*, p. 23.

<sup>79</sup> *Ibid.*, p. 39.

mo, Husserl aquí sospecha que la base trascendental del «yo soy» *no es adecuada*, una sospecha que puede ser rastreada desde antes de *Ideas I*.

En sus lecciones de 1923/1924 de «Filosofía primera» Husserl no tiene éxito justificando la supuesta evidencia *adecuada* del «yo soy». Sólo propone dos posibilidades para la génesis del inicio: (a) El «yo» ya es conocido, alcanzable de antemano; y si su experiencia carece de una «evidencia adecuada», siempre es intercambiable con una adecuada. No examina más esta alternativa. Y, (b) nos dejamos guiar por la idea de una ciencia de justificación absoluta, por la cual el «yo» como el «filósofo que comienza» es el portador de contenidos inmediatos de conocimiento —«yo soy» y «el mundo es»— contenidos que deben ser primero rechazados por la reducción y luego reactivados exclusivamente como valideces de su experiencia: como certezas apodícticas. Su examen lleva a la subjetividad trascendental como su *sola fuente*<sup>80</sup>. Sin embargo, no se ve por qué la evidencia del «yo soy» debiera ser preeminente, ya que cada «yo soy» está en verdad «confinado» en la evidencia de que «el mundo es». Sin embargo el «yo soy» no es una mera «instanciación» contingente de que «el mundo es», *puesto que la evidencia de este último es inacabada e inadecuada* mientras que el primero podría ser pensado más bien como el verdadero «principio de todos los principios» y la «primera proposición de toda filosofía verdadera»<sup>81</sup>.

Sólo en una de las últimas lecciones de 1923/1924 Husserl finalmente acepta el carácter «inadecuado» de la evidencia del «yo» al aseverar que «mi vida *en sí misma* (...) es una idea-límite que yace en la eterna distancia, encerrando nuevamente dentro de sí misma una infinidad de configuraciones-límite y de puntos distantes infinitos»<sup>82</sup>. Un año más tarde (1924/1925), él ya distingue entre adecuación y apodicticidad, sugiriendo la posibilidad de algún tipo de apodicticidad *no-adecuada* que él mismo, en aquel momento, todavía no comprende del todo<sup>83</sup>.

Y sin embargo, en un texto datado por Rudolf Boehm en 1925<sup>84</sup>, ambos términos todavía aparecen como equivalentes. Mientras que niega apodicticidad o adecuación a lo que aparece (*das Erscheinende*) —dado a través de múltiples escorzos— todavía sostiene la adecuación de auto-daciones no mediadas del yo, del «aparecer de» (*Erscheinung von*), y del «objeto (reducido) percibido como tal» o del «objeto que aparece».

<sup>80</sup> *Ibid.*, p. 40.

<sup>81</sup> *Ibid.*, pp. 41-42.

<sup>82</sup> *Ibid.*, p. 162.

<sup>83</sup> «¿Acaso no debo considerar ningún conocimiento como absolutamente justificado si <no> tiene o <no ha> alcanzado el fin de la adecuación? ¿O acaso debo también admitir (contenidos de) conocimiento, procesos de conocimiento con ciertas producciones metódicas, tales que el progreso en su *método* y producciones se da por medio de principios (*Prinzipien*) apodícticos y adecuados, y así alcanzo precisamente en las correspondientes esferas del conocimiento —si bien no una adecuación efectiva (*wirkliche*)— por lo menos una *aproximación* a la meta: la meta de un polo ideal? Quizás en tales cosas, bajo el título de ciencias empíricas, yacza también un tipo de apodicticidad, que por el momento todavía no logro captar» (*ibid.*, p. 311).

<sup>84</sup> *Ibid.*, Apéndice XXVIII, pp. 465-472.

Obviamente Husserl aquí está nuevamente determinando los principios programáticos de su «primera evidencia». Mas en el Apéndice XXIX (1923) de sus lecciones de «Filosofía primera» (parcialmente titulado «dificultades *del comienzo*»)<sup>85</sup> él restringe el alcance de la adecuación: no alcanza la «infinitud de mi vida (concreta)», aunque sí concierne nuestros presentes-vivientes, fluyentes, subjetivos plenificados (reducidos). No es posible variación modal alguna de su certeza. Y «luego se probará» —dice— la apodicticidad de la «aprehensión del presente de los *presentes fluyentes*» (esto es, del «presente fluyente en un sentido *secundario*») —«en el que el flujo de los presentes se establece»<sup>86</sup>. La fuente de toda otra apodicticidad es esta *originalidad primordial* (*Ur-originalität*) de lo inmanente en general. Dentro de estas restricciones, Husserl extiende el alcance de su primera evidencia un poco más lejos. No solamente está dada adecuadamente la «*posición de ser*» (*Seinsetzung*) del yo actual, sino también los *horizontes pasados y futuros* pertenecientes al presente —no en su contenido, mas sí en su *forma general o estructura*, esto es, los hechos intachables de que «podemos» reavivar el pasado en un cierto orden, que no podemos anular un evento pasado, que los eventos futuros pertenecen a todos los presentes, y que un contenido pertenece a toda forma. Los contenidos mismos son sólo «ideas-límite» (*Limes-Ideen*), aunque «una idea en un contexto adecuado y apodíctico»<sup>87</sup>. La adecuación, así, sólo concierne a un núcleo de experiencia trascendental, ella misma asechada de múltiples dilemas.

Por ende, ¿cómo es posible el auto-conocimiento como una «adquisición permanente», «más allá de la vivencia —del momento fugaz?» «¿Cómo es que trasciende a este último?»<sup>88</sup> ¿Cómo es posible la «validez absolutamente última del conocimiento de la experiencia egológica?»<sup>89</sup> La «validez última» (*Endgültigkeit*) emergerá así como una *Idea*<sup>90</sup>.

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

<sup>85</sup> *Ibid.*, Apéndice XXIX, pp. 472-479.

<sup>86</sup> *Ibid.*, p. 468.

<sup>87</sup> *Loc. cit.* Husserl ya sostiene en *Ideen I* (*Hua III/1*, pp. 185-187) que el *flujo de las experiencias vividas* (*Erlebnisstrom*) en general, y cada vivencia singular y concreta, es —en relación con sus *contenidos*— sólo *dada* como una *idea en sentido kantiano*, y que «la determinación adecuada de su contenido, (...) es inalcanzable» (*ibid.*, p. 186). Aquí, por ende, sólo se dice que están dados adecuadamente los horizontes *formales* o *estructurales* (temporales) eidéticos del yo, así como el yo mismo en su «posición de ser» (*Seinsetzung*).

<sup>88</sup> «¿Cómo adquirimos un *conocimiento permanente* (...), cómo es posible una *adquisición cognitiva permanente*, y qué es eso en general, esta 'adquisición permanente' (...)?» (*Hua VIII*, p. 475).

<sup>89</sup> *Cfr. ibid.*, Apéndice XXXI, pp. 482-497.

<sup>90</sup> *Ibid.*, p. 486.

## § 7. Balance provisional

Los dilemas enfrentados por el «filósofo que comienza» motivados por el ideal de una «filosofía primera» fundada en «evidencias primeras» incommovibles son pues: perspectivas, unilateralidad, no-adequación, infinita apertura de horizontes, afectividad irracional alimentando en secreto a la voluntad cognitiva, contingencia, peligro, error, lo desconocido, indeterminación, libertad (...).

Las dudas que asaltan a Husserl aun antes de *Ideas I* en relación con la «evidencia adecuada» se ven sometidas a una reflexión crítica más profunda desde las lecciones sobre «Filosofía primera». Luego, en *Lógica formal y trascendental* (1929) Husserl admite el carácter insuficiente de su previa crítica de las evidencias, y su ceguera respecto de la primera de todas las «críticas del conocimiento» —aquella del conocimiento fenomenológico mismo: «La crítica de la cognición intrínsecamente primera, aquella en la cual todas las demás están arraigadas, es el auto-criticismo trascendental de parte de la cognición fenomenológica ella misma»<sup>91</sup>, y añade en una pequeña nota a pie de página: «Yo intenté llevar a cabo actualmente esta crítica última en un curso de lecciones dadas cuatro horas semanales en el semestre de invierno de 1922/1923. Una copia de estas lecciones se ha previsto para mis jóvenes amigos»<sup>92</sup>. Esta «crítica» concernía especialmente el problema de la «evidencia adecuada».

Husserl prácticamente abandona la noción de «evidencia adecuada» en sus *Meditaciones cartesianas* de 1931 y la substituye con la de «evidencia apodíctica». Sin embargo, nunca abandona la convicción de que realmente ha descubierto un *a priori* estructural en la experiencia trascendental, ni su concepción de la apodicticidad del *ego* como el suelo absoluto de toda dación de sentido y validez. Como señaló Elisabeth Ströker, más que ofrecer intelecciones inmutables, el principio husserliano de la evidencia es una instancia crítica que apunta a la apertura del cuestionamiento, a ampliaciones, correcciones, y diferentes determinaciones con respecto al conocimiento de las objetividades y de los actos mismos. Asimismo, el «fundamento último» verdadero que sustenta inevitablemente la «primera evidencia», no es principalmente *cognitivo* y auto-transparente, sino *ético*<sup>93</sup>.

<sup>91</sup> «Fue muy tarde antes de reconocer que no solamente la crítica entera de las evidencias, y particularmente de las evidencias judicativas (más precisamente, las evidencias incluídas entre las actividades categoriales) debía llevarse a cabo en el marco de la fenomenología —en la presente exposición está en curso de realización—, sino que también toda esta crítica conduce retrospectivamente a una crítica última: una crítica de aquellas evidencias que la fenomenología lleva a cabo de modo directo en el primer nivel todavía ingenuo» (Hua XVII, pp. 294-295).

<sup>92</sup> *Ibid.*, p. 295.

<sup>93</sup> Previamente hemos examinado la *naturaleza ética* de la reducción trascendental (no la «reducción ética») de Husserl, en: R.P. Lerner, Rosemary, «La dimensión ética de la reducción trascendental de Husserl», en: Giusti, Miguel (ed.), *La filosofía del siglo XX: balance y perspectivas*, Lima: Fondo Editorial/PUCP, 2000, pp. 343-354. Probablemente el esfuerzo más serio jamás emprendido para elaborar una interpretación global del pensamiento de Husserl desde la perspectiva ético-teleológica, y desarrollarla *secundum sententias Edmundi*, es el trabajo de James G. Hart, no sólo en sus múltiples artículos sino, sobre todo, en su obra *The Person and the Common Life: Studies in a Husserlian Social Ethics* (*Phaenomenologica*, vol. 126), Dordrecht/Boston/Londres: Kluwer Academic Publishers, 1992.

Husserl puede haber temido que el descubrimiento de la raigambre fáctico-irracional de la razón mediante sus análisis intencionales pudiese ser explotado en sus consecuencias naturalistas y escépticas. Su mérito puede haber sido aquél de descubrir simultáneamente «vías» para impedir tales consecuencias. En este sentido, las valideces de una «filosofía como ciencia estricta» deben entenderse como conquistas parciales, relativas, provisionales, en un proceso que se espera continúe. Es una ciencia de la «última fundación», vale decir, una ciencia que emerge a partir de una «última auto-responsabilidad»<sup>94</sup>.

---

<sup>94</sup> *Hua V*, p. 139.