



Reconocimiento - No Comercial - Compartir Igual - Sin restricciones adicionales

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

Usted puede distribuir, remezclar, retocar, y crear a partir del documento original de modo no comercial, siempre y cuando se dé crédito al autor del documento y se licencien las nuevas creaciones bajo las mismas condiciones. No se permite aplicar términos legales o medidas tecnológicas que restrinjan legalmente a otros a hacer cualquier cosa que permita esta licencia.

Referencia bibliográfica

Villanueva, J. (2005). *La idea de la filosofía en la Fenomenología Trascendental de Husserl*. [Tesis para optar el grado de Licenciatura en Filosofía]. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Facultad de Letras y Ciencias Humanas. Unidad de Pregrado.

REPOSITORIO DIGITAL DE TESIS DE LA BIBLIOTECA DE LETRAS DE LA UNMSM

Autor

Jaime Javier Villanueva Barrelo

Título

La idea de la filosofía en la Fenomenología Trascendental de Husserl

**País de
publicación**

Perú

**Fecha de
publicación**

2005

**Tipo de
publicación**

Tesis de licenciatura

Idioma

Español

Resumen

La tesis explora la idea de la filosofía en la fenomenología trascendental de Husserl, destacando su crítica al psicologismo y su propuesta de la filosofía como fundamento de toda ciencia a través de una lógica trascendental. En el capítulo I, se examina la noción de filosofía y su función como teoría de la ciencia. La fenomenología presenta la razón como teórico-práctico-valorativa, guiada por un ideal ético de responsabilidad absoluta, asignando al filósofo el rol de desentrañar y tematizar el sentido de nuestra experiencia en una tarea infinita de responsabilidad colectiva.

Palabras clave

Fenomenología; Trascendental; Husserl; Inmanencia.

Campo del conocimiento del OCDE

Filosofía

Tipo de trabajo de investigación

Tesis

Nombre del grado

Licenciatura

Grado académico

Licenciatura en filosofía

Institución que otorga el grado

Universidad Nacional Mayor de San Marcos

UNIVERSIDAD NACIONAL MAYOR DE SAN MARCOS
(Universidad del Perú, DECANA DE AMÉRICA)

FACULTAD DE LETRAS Y CIENCIAS HUMANAS



TESIS

**LA IDEA DE LA FILOSOFÍA EN LA FENOMENOLOGÍA
TRASCENDENTAL DE HUSSERL**

PRESENTADA POR EL BACHILLER
Jaime Javier VILLANUEVA BARRETO

PARA OPTAR EL TÍTULO PROFESIONAL
DE LICENCIADO EN FILOSOFÍA

LIMA-PERÚ

2005

ÍNDICE



Dedicatoria	4
Agradecimientos.....	5
Introducción	7
CAPÍTULO I: EL IDEAL DE FILOSOFÍA COMO CIENCIA ESTRICTA	12
I.- La filosofía como ciencia originaria.....	12
1.1.- El ideal de ciencia estricta	12
1.2.- La noción de evidencia.....	19
1.3.- La crítica al psicologismo y al historicismo	24
1.4.- La fenomenología como fundamento de las ciencias	33
II.- La filosofía como teoría de la ciencia	37
2.1.- La idea de la unidad de las ciencias y el fundamento de la lógica.....	37
2.2.- El ámbito de lo formal y de lo material	57
2.3.- La idea de la unidad de las ciencias y el fundamento de la lógica.....	69
CAPÍTULO II: LA TRAMA DE LA RAZÓN	72
I.- La epojé y la reducción como acceso a la vida trascendental.....	72
1.1.- La actitud natural y su desconexión	72
1.2.- Psicología y fenomenología. Preliminares de la epojé.....	77
1.3.- La noción de epojé y la crítica de la razón.....	82
1.4.- La reducción como reflexión trascendental	87
1.5.- El nuevo sentido de inmanencia y trascendencia como crítica de la representación.....	92
II.- La Estructura Universal de la Conciencia	97
2.1.- La Intencionalidad	97
2.2.- La Intersubjetividad	103
2.3.- La Temporalidad.....	110

002296

III.- La Vida Trascendental de la Conciencia	116
3.1.- La Noción de Constitución.....	116
3.2.- La Subjetividad Trascendental como constituyente	120
CAPÍTULO III: LA CRISIS DE LAS CIENCIAS COMO CRISIS DE LA RAZÓN Y EL NUEVO SENTIDO DE CIENCIA.....	124
I.- Las bases intuitivas de la constitución	124
1.1.- La corporalidad como centro de la vida	124
1.2.- “El ser como conciencia y el ser como realidad”: La conexión entre la cosa que es el cuerpo y las vivencias	130
1.3.- El emerger del yo puro como sujeto de las capacidades	133
II.- El Mundo Intuitivo de la Vida	138
2.1.- Crisis de las ciencias modernas y su alejamiento del mundo de la vida.....	138
2.2.- Las diferentes maneras de ser racional: El doble sentido de racional y el mundo de la vida	155
2.3.- La ciencia del mundo de la vida. Los nuevos sentidos de doxa y episteme	161
CONCLUSIONES.....	169
BIBLIOGRAFÍA	174

De todos los actos que el hombre pueda realizar, uno de los más maravillosos y sorprendentes, es el poder ofrecer algo, pues dar es también darse. En el mismo sentido, recibir es también recibir al otro en la forma del ofrendar, en el ofrendarse. Pues dar y recibir son parte de una misma acción. Por toda la dedicación y amor ofrendado, este trabajo va dedicado a mi padre y a mi madre, presencia en la ausencia, ya que todo esto, así como todo lo bueno que pueda salir de mí, también les pertenece. Aunque hayas partido sin verlo, esto también es tuyo mamá.

AGRADECIMIENTOS

Cuando se realiza un trabajo como éste son muchas las personas que de un modo u otro intervienen, directa o indirectamente en su realización, y es imposible poder mencionarlas a todas pues esta parte sería casi tan larga como el texto mismo.

Sin embargo, no puedo dejar de ofrecer mi gratitud eterna para con algunas personas que han visto nacer, crecer y realizar este proyecto, es decir, que nos han ayudado a lo largo de todo el camino recorrido.

En primer lugar quiero mencionar a la Dra. Rosemary Rizo-Patrón de Lerner, maestra y amiga, de quien aprendí el rigor filosófico de la investigación y quien me contagio de su pasión por la fenomenología de Husserl; ella, con la generosidad propia de los grandes maestros, me brindó su apoyo desde el inicio mismo de mi interés por Husserl, dándome la oportunidad de asistir a sus seminarios como alumno libre primero y durante la maestría después, ayudándome con la precisa aclaración y el sabio consejo.

Tampoco puedo dejar de mencionar a mis maestros de San Marcos, quienes me acompañaron desde los inicios de mi formación, especialmente a Zenón Depaz, quien accedió generosamente a ser mi asesor en esta tesis y con quien compartí muchas empresas académicas y prácticas. A José Carlos Ballón, por su apoyo desinteresado y su apuesta por mi desarrollo académico pese a no estar nunca de acuerdo conmigo sobre estos temas. Al profesor Juan Abugattás, que con su ejemplo me demostró que todavía vale la pena seguir haciendo filosofía. A Miguel Polo, por ser el más obstinado en que termine esta tesis y sin cuya persistencia este trabajo todavía hubiera tardado más en aparecer. A Fernando Muñoz, en cuyas clases aprendí y me divertí muchísimo. Finalmente a Carlos Mora, amigo con quien siempre conversé sobre muchos de estos temas.

Pero también debo agradecer a mis profesores de la Pontificia Universidad Católica, que en el nivel de maestría me acogieron con gran desprendimiento y generosidad, de ellos aprendí el rigor y la importancia de la dedicación al estudio de temas y problemas concretos con profundidad y excelencia. Me refiero a Pepi Patrón, Miguel Giusti, Pablo Quintanilla, Kathia Hanza, a todos ellos mi profunda gratitud. También por supuesto a Dante Dávila, amigo y entusiasta amante de la filosofía bien hecha.

Finalmente gracias a ti Mónica, gracias por todo el amor, por haberme explicado lo que quería decir Husserl cuando no lo entendía y desesperaba, por tu empeño en que todos podamos aprender de la filosofía, por haber asumido a la filosofía como una forma de vida, por tus inteligentes sugerencias, por el apoyo brindado, por las horas que te quité, por aguantar mi mal humor, y por estar siempre allí. Todo esto también, y por derecho propio, te pertenece a ti, en realidad no hay cosa que yo haga y que no sea tuya también.

“Mencionaré en primer lugar la tarea general que tengo que resolver para mí mismo, si pretendo llamarme filósofo. Me refiero a una crítica de la razón. Una crítica de la razón lógica, y de la razón práctica, y de la razón estimativa. Sin dilucidar, en rasgos generales, el sentido, la esencia, los métodos, los puntos de vista capitales de una crítica de la razón; sin haber pensado, esbozado, averiguado y demostrado un bosquejo general de ella, yo en verdad no puedo vivir sinceramente. Bastante he probado los suplicios de la oscuridad, de la duda que vacila de acá para allá. Tengo que llegar a íntima firmeza. Sé que se trata de algo grande, inmenso; sé que grandes genios han fracasado en la empresa. Y si quisiera compararme con ellos, tendría que desesperar de antemano.”

Edmund Husserl: Apunte de un diario correspondiente al 25 de septiembre de 1906

“Tras todo esto, no podrá esta obra ayudar a nadie que esté seguro ya de su filosofía y de su método filosófico o que no haya experimentado nunca la desesperación que acomete al desgraciado que, amando la filosofía y encontrándose desde el comienzo de sus estudios puesto ante la necesidad de elegir entre la maraña de filosofías, se percata de que no cabe realmente elegir, pues que ninguna de esas filosofías se cuidó de estar verdaderamente libre de supuestos, ni ninguna brotó del radicalismo de la responsabilidad autónoma que requiere la filosofía (...) un tal no puede aportar el intenso interés, ni tener por bien empleado el gran esfuerzo y mucho tiempo que requiere el comprender por su parte un camino inicial como el que yo le he diseñado. Sólo aquel que luche por sí mismo por alcanzar el comienzo de una filosofía se conducirá aquí de otra manera, como quiera que se dirá: *tua res agitur*.”

Edmund Husserl: Epílogo a Ideas I.

INTRODUCCIÓN

“Si el yo trascendental, que todo lo abarca, no abarca el amor, no abarca ni explica nada.”

Antonio Caso¹

Tal vez resulte algo sorprendente que se presente una tesis dedicada a explorar de manera crítica el pensamiento de un autor, máxime si es un filósofo que tiene tan vasta obra y cuya adecuada exégesis requiere un trabajo mucho mayor que el emprendido aquí. No sólo por la gran variedad de temas que abarca, las inagotables sugerencias que provoca, o incluso por lo complicado de su método una y otra vez reformulado en aras de mayor exhaustividad y rigor filosófico, no sólo por todo eso decía, sino también por el ya muy conocido problema que entraña seguirle el paso a un pensamiento siempre autocrítico y fluyente como el de Edmund Husserl, es que todo esto es difícil. Sin embargo, hemos querido ofrecer una introducción a su pensamiento desde uno de los temas claves de su fenomenología, esto es, la idea de la filosofía como obra suprema de la razón teórica-práctica-axiológica, es decir, como realización suprema de la racionalidad humana. Idea que incluso en vida le trajo muchos y múltiples problemas de comprensión y esclarecimiento. Pero seguir la pista a la filosofía de Husserl, no sólo es complejo por esto, sino también porque dejó aproximadamente 60 mil folios en manuscritos, aparte de los escasamente ocho textos publicados durante su vida, que se han ido publicando paulatinamente en las ediciones de la Husserliana que llega hasta ahora a los XXXVI volúmenes publicados, sin contar los IV tomos de los documentos y los VI de los materiales y la correspondencia. En realidad Husserl nunca fue un filósofo jubilado, sino que se mantuvo hasta los últimos días de su vida en una constante y siempre productiva creación.

Es así que uno de los primeros problemas con los que tuvimos que enfrentarnos fue por dónde empezar, qué textos de ese inagotable mar de manuscritos y publicaciones podíamos usar, y conforme fuimos adentrándonos en la investigación nos dimos cuenta que era posible presentar una lectura diferente a la tradicional sobre lo que significa la fenomenología fundada por Husserl. Así que decidimos tomar como “hilo conductor” explicativo únicamente las obras publicadas y traducidas al castellano, en lo posible no hemos querido desviarnos de esta manera de abordar la investigación aquí presentada.

¹ Citado por Antonio Zirión Quijano, en su Historia de la fenomenología en México, Morelia: Jitanjáfora, 2003, p. 29.

Pero tal vez tengamos que justificar mejor nuestra decisión. La fenomenología de Husserl pasa por ser en nuestro medio una suerte de territorio tupido e intransitable por lo difícil de su lenguaje, por las muchas incomprendiones a las que ha estado sometida, por lo "inactual" del proyecto mismo, desechado por una fuerte tradición analítica y marxista que entienden la reflexión filosófica como una suerte de receta para solucionar los problemas cotidianos y hasta los problemas de la humanidad toda. Ante una mentalidad tal, Husserl aparece como un retórico sumamente abstracto por lo incomprensible e inútil de su proyecto, pues a quién se le podría ocurrir en pleno siglo XXI continuar hablando de la filosofía como una ciencia estricta de fundamentos últimos, sino a un "mero" continuador del proyecto fundacionalista moderno. Pero precisamente lo que nos hemos propuesto es mostrar que la filosofía de Husserl no es nada de eso, sino que es más bien una investigación incesante y como él mismo dice "abierta a una historia infinita y perfectamente realizable por las generaciones venideras de científicos responsables" que abarque la experiencia humana toda, exigiendo la mayor rigurosidad posible.

Es así que hemos tomado el tema de la idea de la filosofía como obra suprema de la razón teórica práctica y axiológica, para mostrar precisamente que la literatura disponible en castellano es suficiente para no continuar mal interpretando a Husserl como un pensador anquilosado en ideas modernas y con pretensiones eminentemente intelectualistas sino más bien, llevar a claridad la necesidad de una fenomenología trascendental como ciencia de fundación última que mediante una crítica fenomenológica de la razón nos conduzca a la idea de la filosofía como ciencia estricta que hunda sus raíces en el mundo de la vida. Mostrar la conexión necesaria entre doxa y episteme, mostrar al sujeto trascendental como fundamento último de toda formación de sentido y validez, y mostrar también que el método fenomenológico es propicio para mostrarnos a esa subjetividad actuante, han sido los objetivos centrales de esta investigación.

Hemos querido ser guiados principalmente por Husserl mismo así que hemos recurrido principalmente a sus textos. Pero también nos ha animado el haber podido constatar en la fenomenología lo más grandioso que puede tener cualquier filosofía, el radicalismo y la modestia. Radicalismo es lo que siempre animó también la vida de Husserl, que siendo un brillante matemático con un gran porvenir universitario, dejó todo ello por el convencimiento de que el rigor de las matemáticas no se podía realizar en ellas mismas, sino en la filosofía, prefiriendo entonces hacerse profesor contratado

de filosofía en una oscura universidad alemana, con tal de poder continuar con sus investigaciones, sin darle tregua jamás al facilismo escéptico. Luego es que alcanzaría la fama no sólo en Alemania sino en el mundo entero, pero fiel a su lema de “ir a las cosas mismas” y como buen filósofo socrático tuvo que escoger ya en su vejez nuevamente la soledad, pues fue mucho más allá de donde podían acompañarlo sus discípulos. Pero a la par de esta exigencia siempre presente y nunca completamente alcanzada de rigurosidad, se encuentra la de una gran modestia, pues cada adquisición la sabía Husserl como provisional, “si por una parte el autor –dice Husserl refiriéndose a él mismo- ha tenido que rebajar prácticamente el ideal de sus aspiraciones filosóficas al de un simple principiante, por otra parte ha llegado con la edad a la plena certeza de poder llamarse un efectivo principiante. Casi pudiera tener la esperanza –si le fuera concedida la vejez de Matusalém- de poder llegar a ser un filósofo”², dice en el epílogo a sus *Ideas* que es en realidad un epílogo a su andar filosófico.

Casi desde el comienzo mismo de su investigación sabía Husserl que tenía que vérselas con la imperiosa necesidad de reformular el concepto de razón y racionalidad de las ciencias pues éstas habían sucumbido ante los fantasmas del naturalismo psicologista y el historicismo, que daban como resultado final a ojos de Husserl , la gran crisis que vivía la humanidad europea. Parecía que con esa desviación que realzaba más la técnica que la investigación pura, y que parecía haber renunciado a su ideal de búsqueda de la verdad, Europa había llegado a su cansancio espiritual, producto del cual abdicó por ejemplo, ante el nazismo, hijo de la razón instrumental llevada a sus límites. Por eso, Husserl jamás descansó en sus críticas a estas filosofías, no hay libro ni artículo publicado por él donde no se encuentre una crítica a éstas, y donde no mencione la necesidad de reformular no sólo las tareas sino a la filosofía misma.

No hay pues un abandono de este ideal de fundación última en Husserl³, ni tampoco hay “fases decisivas” en su pensamiento como si se tratase de que tardíamente e iluminado por alguno de sus alumnos haya renunciado al empeño de toda su vida, lo que seguramente habría hecho de ver en ello algo sólido, pero Husserl nunca se dejó arrastrar por el irracionalismo, siempre estuvo empeñado en

² *Ideas I, Epílogo*, p. 394.

³ De la opinión de que Husserl habría pasado por diferentes fases en su actividad filosófica renunciando finalmente a la idea de una filosofía como ciencia rigurosa es Walter Biemel, en “Las fases decisivas en el desarrollo de la filosofía de Husserl”, en: Husserl: Tercer Coloquio filosófico de Royaumont, Buenos Aires: Piados, pp. 35-60.

mostrar la necesidad esencial de llegar a un conocimiento absoluto. Lo que tampoco significa que haya elaborado una filosofía dogmática, sino que por el contrario, la postula como una idea regulativa, que tiene su asiento en la doxa, en la mera opinión que es la experiencia primera que establecemos con el mundo. Así lo que había sido tradicionalmente establecido como "racional" desde Aristóteles, es decir, lo circunscrito específicamente a la episteme, que no era otra cosa que nuestra razón apofántica o formalizadora, lo amplía Husserl hasta aquello que ya Aristóteles había desechado como parte de la episteme, es decir, al *nous* o intuición intelectual, en una palabra lo racional para Husserl atraviesa toda la vida del hombre y no una actividad específica de éste, es por ello que lo propiamente fenomenológico será interrogar a la experiencia de la vida humana en sus múltiples facetas y múltiples coloridos. Interrogarla antes de cualquier toma de posición, antes de cualquier establecimiento de algún compromiso ontológico, lo propio de la fenomenología será pues, describir de una manera esencial, cómo se constituyen dichos compromisos y tomas de posición. Es por eso también que la fenomenología reclama el ser filosofía primera, no metafísica, sino la auténtica filosofía que es capaz de descubrirnos nuestras distintas efectuaciones.

Esto sólo es posible desde una actitud trascendental abierta por la epojé fenomenológica, que nos presenta al sujeto y al mundo como su correlato, es decir, como un fenómeno puro y por tanto como la cosa misma que se aparece, no cómo la creo o construyo, sino de la manera como se presenta a mi experiencia. Esto me permite examinar mis experiencias constitutivas de sentido y validez y por último reconocer que soy en tanto sujeto trascendental el único responsable de dichas efectuaciones, pues dicha constitución de sentido y validez recaen sobre mí, soy yo el que las experimenta de tal o cual manera y digo algo sobre ellas, por lo tanto soy yo también quien tiene que hacerse cargo de ellas. Dicha subjetividad tiene que ser trascendental pues no es una parte del mundo sino que cumple la función de constituir el mundo, pero el que sea trascendental no significa tampoco que se encuentre en algún lugar privilegiado e inaccesible, sino, al contrario, es una subjetividad encarnada en un cuerpo y que opera anónimamente pero que es precisamente sacada de su anonimato por dicha epojé trascendental.

Esto es lo que se tratará de mostrar a lo largo del trabajo, así en el capítulo I dedicado a la idea de la filosofía, se parte de la explicación de lo que Husserl entiende por filosofía, de su crítica al psicologismo, y el llamado a ésta para convertirse en una teoría de la ciencia, es decir, servir de fundamento a toda actividad científica en la

forma de una lógica trascendental. En una palabra se empieza de lo constituido para indagar luego en el capítulo II acerca de la trama de la razón, por las actividades constituyentes de la vida de la conciencia, el acceso a éstas por medio de la *epojé*, y la crítica que ésta implica a toda forma representacionista del mundo, su diferencia y desconexión de la actitud natural y los reveladores nuevos sentidos de inmanencia y trascendencia, así como revelarnos precisamente toda la actividad constituyente del sujeto trascendental. Para finalmente en el capítulo III sobre la relación de la ciencia con el mundo de la vida hacer descansar y relacionar tanto la idea de la filosofía como las actividades subjetivas que la constituyen en el mundo intuitivo de la vida, o mejor dicho, mostrar los nuevos sentidos que Husserl acuña a los términos *doxa* y *episteme*, aquí se muestra que en verdad toda *episteme*, toda razón encuentra su fundamento en la intuición, es decir, en una experiencia subjetiva que debe ser necesariamente tematizada por ser también de un carácter original, por servir de fundamento a toda otra realización científica.

Así pues, la crítica fenomenológica de la razón vía la *epojé* descubre la conciencia trascendental como constituyente del sentido del mundo, como un entramado que se encuentra constituyendo toda nuestra vida, en ese sentido la filosofía sería su obra suprema, la ciencia última y absoluta que fundamentaría a todas las demás ciencias. Como tal, esta última fundamentación de la filosofía recibe su impulso de la razón misma, es decir, de la vida absolutamente racional del hombre que es una razón teórica-práctica-valorativa que actúa a una constituyendo todo sentido y validez, que se hunde en lo más primitivo de nuestra experiencia instintiva pero que emerge de ella guiada por un *telos* que la empuja a llevar a cabo un estilo de vida absolutamente racional y por tanto absolutamente responsable, ya que el yo activo o racional se muestra como el centro unificador de toda nuestra experiencia, constituyendo o siendo el portador de nuestra historia personal, es decir, de todas nuestras efectuaciones, de las que tenemos también que hacernos cargo. El ideal que mueve a Husserl, como puede verse es un ideal ético de absoluta autorresponsabilidad, de absoluta racionalidad. Lo que nos revela la fenomenología es entonces nuestra activa participación y por tanto nuestra total responsabilidad en las cosas que decidamos como siendo ciertas o falsas, es por tanto el filósofo como funcionario de la humanidad el llamado a indagar por todas estas efectuaciones y sacarlas a la luz en una tarea infinita y sólo realizable por medio de una activa comunidad de hombres responsables que entiendan que la labor de la filosofía no es crear discursos sino como quería Husserl "ir a las cosas mismas".

CAPÍTULO I:

EL IDEAL DE FILOSOFÍA COMO CIENCIA ESTRICTA

I.- La filosofía como ciencia originaria

1.1.- El ideal de ciencia estricta

El ideal husserliano de la filosofía como ciencia estricta proviene de una doble fuente, por un lado, de la tradición griega y específicamente de Platón por la fundamentación que hace de la lógica – en tanto *episteme*, es decir no propiamente la disciplina que bajo el nombre de *organon* luego Aristóteles “aisla” y “crea”- sino la que es concebida por él como la investigación de los requisitos esenciales del saber auténtico y la ciencia auténtica y por tanto como la exposición de las normas en las que se pueda construir una ciencia que aspire a la legitimidad normativa general y que justifique su método y teoría, es decir, que tenga por misión hacer posible a las ciencias fácticas, que le sirva de guía y modelo. Por el otro, a la tradición moderna, en la figura ejemplar de Descartes por el descubrimiento de la apodicticidad y la consiguiente exigencia de una teoría de la ciencia enteramente radical y por consiguiente universal pero proveniente de una meditación radical de fundación última, que llegue al cumplimiento de la elaboración de una *mathesis universalis* capaz de servir de modelo a todas las ciencias fácticas. Sin embargo, aunque mantenga el impulso universal y autofundador de ambas, Husserl toma distancia del ideal cartesiano debido a que éste hace depender a la filosofía misma de la matemática formal, que no es otra cosa que una técnica operativa formal que ella misma necesita de esa autoaclaración fundamental que sólo puede dar la filosofía, más aún si el propio método propuesto por Descartes –que no es otra cosa que su propia filosofía- sea él mismo matemático (resolutivo-compositivo, analítico-sintético) y el fundamento en el que descansa una res o cosa; es por esto, piensa Husserl, que sería un completo contrasentido que se use a un modelo de ciencia positiva para fundamentar a la

ciencia positiva, de ahí que la idea de la filosofía venga acompañada de una idea complemente nueva de ciencia.

El problema es entonces para Husserl, que la filosofía no ha logrado superar el objetivismo naturalista que desde sus inicios mismos ha estado presente como una tentación. La idea directriz de la ciencia auténtica no la podemos obtener de una mera generalización de las ciencias ya existentes fácticamente, ya que no son la misma cosa las ciencias como hecho de la cultura y las ciencias en el sentido verdadero y auténtico; es decir, toda ciencia fáctica lleva consigo un ideal que es el de alcanzar la verdad sobre lo que está tratando, de la justificación absoluta de cada uno de sus juicios, y este ideal no puede ser dado por la ciencia misma, sino que lo será por la ciencia auténtica.. Pero ¿cómo aprehendemos este ideal?, obviamente no podemos partir de la validez de las ciencias mismas, por la contradicción antes mencionada, pero sí podemos “vivir su tendencia”, es de este modo que se despliega ante nosotros los elementos constitutivos de la idea-fin de una ciencia auténtica.

Así, la única filosofía que afronta el problema de un modo radical es la fenomenología trascendental. Ella descubre que:

“La razón es lo específico del hombre en tanto que ser que vive en actividades y habitualidades personales. En tanto que vida personal, esta vida es un constante devenir en una constante intencionalidad del desarrollo. Lo que deviene en esta vida es la misma persona. Su ser es siempre devenir y esto, en la correlación entre ser personal individual y ser personal comunal, vale para ambos, para el hombre y para las humanidades unitarias”⁴

La vida humana toda, discurre en niveles de autorreflexión y autorresponsabilidad, desde los actos ocasionales hasta los más universales, somos responsables de ellos pues se encuentran en relación a nuestra capacidad volitiva de decisión que configura con autorresponsabilidad toda nuestra vida personal. Es decir, sólo la filosofía como función de humanización del hombre es capaz de llevar a cabo su ideal de racionalización por medio de una autorreflexión responsable, de llevar a cabo en el hombre la decisión de formarse como un yo verdaderamente libre, autónomo, de realizar la razón que le es innata, de ser fiel a sí mismo y permanecer idéntico a sí, en tanto ser racional, en este sentido pues si la objetivación se persigue según los modos

⁴ Husserl, Edmund; *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Barcelona: Editorial Crítica, 1991. Traducción de Jacobo Muñoz y Salvador Mass, p. 280 § 73. En adelante *Crisis*

y grados y así es como se objetiva el hombre en la naturaleza espacio-temporal, hay una ciencia que abarca todo, una única filosofía, un único conocimiento universal, la comprensión actuante de sí mismo; en ella, la razón hundida, replegada sobre sí misma, accede al rango de razón, de razón que se comprende y se regula a sí misma cumpliendo de esta manera la filosofía su función de humanización del hombre, en su marcha hacia la razón de la humanidad.

La ciencia surge entonces como la función humana más alta que le permite a la propia humanidad desarrollarse hasta el plano de la autonomía personal, es la que tiene y le confiere ese fundamento universal y apodíctico para llegar a tal autonomía. Por ello, la filosofía, nos dice Husserl en el § 73 de su última obra *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, no es otra cosa que racionalismo de un extremo a otro, es la *ratio* en su movimiento incesante de autoaclaración, ella y la ciencia son racionales en todas sus formas, entendiéndose por esto que en ellas intervienen de modo simultáneo la razón teórica-práctica-valorativa, es decir, son racionalidad en marcha hacia otra más alta que redescubre incesantemente su insuficiencia y relatividad, pero que se conduce por el esfuerzo de conquistar una racionalidad verdadera y plena, es un camino y un esfuerzo hacia una razón “despierta” que aspira a llegar a comprenderse a sí misma y a un mundo existente indudablemente, existente en su verdad universal y total. Así cobra sentido el que “la filosofía, la ciencia en todas sus configuraciones, es racional: esto es una tautología”⁵; pues se trata de la razón que encuentra su asiento en la doxa trivializada por el objetivismo, esto es, en la propia vida del sujeto trascendental. La idea de la filosofía, se equipara entonces con la vida misma de la razón entendida de este modo holístico, teniendo un valor absoluto y configurando una idea absoluta. Por ello tiene que abarcar la totalidad de las efectuaciones humanas dotadas de sentido o validez, es decir, el campo total de la experiencia, y las ciencias cada una en su especificidad, y en su dispersión advenida en los tiempos modernos por lo que tendrán que formar parte de esta idea de ciencia absoluta.

Husserl no sólo afirmará entonces que la filosofía sea una idea absoluta, sino que también es una ciencia estricta, universal, de conocimientos apodícticos y comienzos absolutos o fundamentos últimos. La idea de la filosofía como ciencia estricta, es, por su propia condición de perseguir la eternidad, un proyecto que se da de manera constante en una historia infinitamente abierta, por eso mismo no puede

⁵ *Ibid.*, p. 281, § 73.

ser el trabajo de un solo hombre, sino de generaciones enteras, que tengan a la vista la humanidad y la historia, la idea de la eternidad de la humanidad no del hombre individual pues nuestras responsabilidades éticas se extienden hasta las más remotas lejanías del ideal ético, hasta las que señala la idea de desarrollo de la humanidad. Por ello, el hombre teórico verdaderamente responsable, debe ser radical en sus decisiones éticas de éste tipo, pues no se debe atener únicamente a la “cosmovisión” que puede ser preponderante en su época, el científico debe ser consciente que:

“(…) toda ciencia, por exacta que sea, ofrece un sistema de doctrina desarrollado sólo dentro de ciertos límites, rodeado de un horizonte de ciencia aún no realizado. ¿Qué debe considerarse, entonces, como finalidad en ese horizonte: el progreso continuo de la doctrina estricta o la “concepción”, la “sabiduría”? El hombre teórico que estudia la naturaleza por vocación, no vacilará en responder. Donde la ciencia puede hablar, aunque haya de esperar siglos, él descartará despectivamente las concepciones vagas. Consideraría que es pecado contra la ciencia *recomendar* que se esbozen “concepciones” de la naturaleza. Por cierto, el hacerlo, define un derecho de la humanidad futura. Las ciencias estrictas deben su grandeza, la continuidad y el vigor de su desarrollo progresivo en gran parte justamente al radicalismo de este modo de pensar (…)”⁶.

Así, Husserl en su crítica a toda forma de objetivismo que se quiere erigir como fundamento de la ciencia sostendrá durante toda su vida que los naturalistas y los historicistas comparten la superstición de los hechos, la agobiante necesidad de la acción, la exigencia de estar todo el tiempo bajo el imperio de los resultados inmediatos, los que se pueden brindar por la técnica que han engendrado las ciencias exactas, y que han hecho que la necesidad espiritual de nuestra época sea insoportable. En tal sentido es conveniente –y hasta diríamos necesario- detenernos un momento a examinar los argumentos que usa Husserl para mostrar el completo contrasentido tanto del naturalismo objetivista como del historicismo relativista.

Pero si bien este ideal de la filosofía como ciencia estricta es por definición inalcanzable, es decir, es un ideal en sentido kantiano, y por tanto sólo realizable asintóticamente, no quiere decir esto que sea una vana quimera vacía sino que “su realización ha de ser voluntariamente motivada, es decir, depende de la acción voluntaria racional que se propone a sí misma el deber de realizarla como objeto de su

⁶ Husserl, Edmund; *La filosofía como ciencia estricta*, Buenos Aires: Editorial Nova, 1973 (3ra. Ed.). Traducción de E. Taberning. pp. 100-101. En adelante *FCE*

responsabilidad ética⁷. Así pues, este ideal no puede ser confundido de ninguna manera con la exactitud de las ciencias positivas, digámoslo claramente, el ideal de filosofía como ciencia estricta no tiene que ver para nada con la exactitud de las ciencias, ellas no pueden servir de modelo para su fundamentación si se quiere proceder de verdad radicalmente; no se trata de que Husserl este postulando un fundamento *absolutum et inconcusum*, sino al contrario, ese ideal que propone es el de una filosofía y por tanto una vida filosófica absolutamente responsable pero absolutamente también justificada, como él mismo lo dice con toda claridad

“la filosofía para mí, de acuerdo con la idea de la misma, la ciencia que parte de fundamentos últimos, o lo que es igual, de una responsabilidad última, en la que, pues, no funciona como base segura del conocimiento nada predicativa o prepredicativamente comprensible de suyo. **Es una idea, insisto, que, como muestra una ulterior reflexión e interpretación, sólo es realizable en el estilo de verdades relativas, temporales, y a lo largo de un proceso histórico infinito** – pero que así es realizable efectivamente⁸ [Ya que] “la tarea radicalmente filosófica consiste en interrogar lo común a todas las producciones de la ciencia y la cultura y su origen esencial, que no puede ser otro que el reino de las efectuaciones, prestaciones, experiencias humanas dadoras de sentido y de validez (cogniciones, voliciones y sentimientos) sin las cuales no habría ni ciencia ni cultura”⁹.

Con este descubrimiento el hombre debe alcanzar la última comprensión de sí, y en ésta saberse responsable de su propio ser, comprenderse como un ser llamado a vivir bajo el signo de la apodicticidad, de la libertad apodíctica de llegar a una razón apodíctica, es decir, a una razón que es la suya propia, pues constituye su propia humanidad. Y esto,

“ (...) lo hace comprendiéndose como racional y comprendiendo que la razón es racional en el querer-ser-racional, que esto significa una infinitud de la vida y del esforzarse hacia la razón, que la razón indica precisamente aquello hacia lo que el hombre en tanto que hombre desea llegar en su máxima intimidad, aquello que únicamente puede satisfacerlo, hacerlo “bienaventurado”, que la razón no admite ninguna distinción en “teórica”, “práctica” y “estética” y ello por más que se haga, que el ser-hombre es un ser-teleológico y un deber-ser y que esta

⁷ Rizo-Patrón de Lerner, Rosemary; “La dimensión ética de la reducción trascendental de Husserl”. En: Giusti, Miguel (editor), *La filosofía del siglo XX: balance y perspectivas*, Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2000, pp. 343-354.

⁸ Husserl, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, Madrid: FCE, 1949, segunda reimpression en España 1993, pp. 372-373. Subrayado nuestro. En adelante *ideas I*

⁹ Rizo-Patrón de Lerner, Rosemary; *op. cit.*.

teleología impera en todos y cada uno de los haceres y proyectos yóicos, que en todos estos haceres y proyectos puede comprender el *telos* apodíctico mediante la autocomprensión y que este conocimiento de la autocomprensión última no tiene otra configuración que la de la autocomprensión según principios aprióricos, que la de la autocomprensión en la forma de filosofía”¹⁰.

Ella es la que nos muestra que el ego trascendental se encuentra en todo momento constituyendo la experiencia responsablemente en cada acto suyo dotándola de sentido y validez.

Es claro, dice Husserl, que la idea general de la ciencia la tomamos de las ciencias fácticamente constituidas, es decir, a modo de “guías trascendentales” partimos de lo que ya tenemos, y nos damos cuenta que estas ciencias se han convertido en meramente hipotéticas por lo que también su idea-fin debe mantenerse como hipotética (nunca acabada sino lanzada al infinito como ideal siempre abierto); lo interesante es que hasta aquí no podemos saber si esa idea (filosofía podrá o no ser realizable) sino que “La tomamos como una presunción provisional a la que nos entregamos por vía de ensayo, dejamos que ella nos guíe, a título de ensayo, en nuestras meditaciones”¹¹. Esto es lo característico del proceder fenomenológico, partir de lo que nos ofrece la experiencia, aún una tan radical como la meditación filosófica, para examinar descriptivamente cómo es que se constituye, en una descripción siempre parcial, aunque libre de supuestos. Y es precisamente con esto con lo que tiene que ver directamente el ideal de filosofía como ciencia estricta entendido en el doble sentido semántico que puede tener la palabra, como lo estrictamente científico al modo de la *episteme* que busca lo originario y primero; o como lo científicamente estricto, es decir, como aquello que persigue la apodicticidad que sólo puede provenir de esta intuición originaria de lo que se encuentra al principio, es decir, de la conciencia trascendental que “ve” (cómo se constituye la experiencia del hombre, es que éste, descubre también que es su propia razón la que es constituyente de su humanidad, en los diversos campos en los que pueda estarse desarrollando ésta, pues como ya se dijo, no es una razón puramente teórica de la que nos habla Husserl, sino también práctica y valorativa, aquella en la que la emoción juega un papel determinante, en la que el ego trascendental se muestra constituyendo la experiencia, dotándola de sentido.

¹⁰ *Crisis*, p. 283, § 73.

¹¹ Husserl, Edmund, *Meditaciones Cartesianas*, Madrid: Ediciones Paulinas. Traducción Mario A. Presas, p. 43 § 3. En adelante *MC*.

Y para llevar acabo dicho ideal es necesaria una aclaración trascendental de la actividad judicativa y del juicio mismo, es así que Husserl distingue entre juicios inmediatos y mediatos, en los primeros, dice, yace una referencia de sentido a otros juicios, de tal suerte que en estos juicios su justificación es ella misma mediata, pues se basa en la actividad fundamentante de la verdad del juicio inmediato.

“Es posible retornar a voluntad a una fundamentación, una vez establecida ésta, o, dicho en otro modo, a la verdad justificada en ella. En virtud de esta libertad de volver a realizar la verdad, consciente en tal acto como una y la misma, es ésta una adquisición permanente o una posesión, y en cuanto tal es llamada, un conocimiento”¹².

Y la idea de la evidencia es la que nos permite llegar con mayor exactitud a este fundamentar. Ya que en la fundamentación auténtica (posible gracias a la evidencia) los juicios se muestran así mismos como correctos, es decir, que tal fundamentación es la concordancia del juicio con su correlato (la cosa, el objeto lógico, el estado de cosas, en una palabra, con el contenido del juzgar). “En la evidencia, a diferencia del mero mentar lejano a las cosas, está presente la cosa como ella misma, el objeto lógico como él mismo. Un juzgar meramente presuntivo, al pasar, en la conciencia, a la correspondiente evidencia, concuerda con las cosas, con los objetos lógicos mismos”¹³. Este plenificar la mera mención se da mediante la síntesis de coincidencia concordante. Es decir, es por medio de la experiencia que es la evidencia que este ideal no es meramente vacío, sino que se va plenificando en esa relatividad mencionada líneas arriba, ella constituye la vivencia primordial de nuestra posibilidad de alcanzar efectivamente la verdad, aunque, reiteramos una vez más, el ideal de ciencia estricta no es nunca alcanzado, pero sí podemos acercarnos cada vez más a él en un proceso histórico infinito, y para esto requerimos de la evidencia, noción que Husserl entiende de un modo peculiar y en la que conviene detenernos un momento para examinar cómo es posible bajo estas características seguir manteniendo y trabajando en pro de este ideal de filosofía.

¹² *Ibid.*, p. 44, § 4.

¹³ *Ibid.*, p. 46, § 4.

1.2.- La noción de evidencia

Esta noción nos permite ver cómo la subjetividad trascendental constituyente de sentido y validez parte de la evidencia intuitiva de sus experiencias validadoras y plenificantes para ir constituyendo este ideal que se encuentra a un nivel muy elevado, pero que en última instancia se lo puede rastrear también en dicha subjetividad, como un constante hacerse y re-producirse, esto gracias a que la fenomenología nos muestra cómo toda idealización e incluso formalización hunde sus raíces en una vivencia, es decir, en una experiencia evidente de la subjetividad trascendental, que es el último fundamento de la filosofía y por tanto de las ciencias, puesto que es ella la llamada a brindarles un fundamento. Y es esto lo que nos permite esclarecer la idea-fin de la ciencia que buscamos, pues el científico no quiere simplemente juzgar, sino fundamentar sus juicios “no quiere dejar valer ante sí y ante otros ningún juicio, en cuanto conocimiento científico, que él no haya fundamentado perfectamente, y que, luego, no pueda justificar completamente y en todo momento gracias a la posibilidad de volver libremente a esa fundamentación, susceptible de repetirse”¹⁴, y esto mismo ya constituye una meta ideal. Cabe señalar, sin embargo, dice Husserl, que la evidencia predicativa (vivencia del juicio mentado con plenificación) implica una evidencia pre-predicativa (vivencia misma del juzgar), aunque lo expresado una vez realizado tenga su propia evidencia o falta de ella, en su relación correlativa. Así, insiste una y otra vez en que si llegamos al nivel inferior de la génesis del sentido esta nos debe conducir a los juicios sobre individuos que son los simples juicios de la experiencia, es decir, sobre datos de percepción y recuerdos posibles que dan normas de mención a las menciones categoriales del nivel relativo a los individuos de este modo es que:

“la conciencia que da las cosas mismas transita siempre, por la vía de la retención y de la protención, a una conciencia que no da las cosas mismas, a una conciencia vacía. También la rememoración, aunque pueda ser intuitiva, suscita una conciencia vacía y remite a una conciencia original anterior. Por consiguiente, desde el punto de vista de esta génesis, la teoría del juicio primera en sí es la teoría de los juicios evidentes (y por ende en una teoría del juicio en general) es la remisión genética

¹⁴ *Loc. Cit.*

de las evidencias predicativas a la evidencia no predicativa, que se llama entonces experiencia”¹⁵

cosa que por ejemplo no sucede con la matemática pura –ciencia que la modernidad desde Descartes ha colocado como el modelo de toda actividad científica- que no esta para nada interesada en estos elementos últimos ya que su nivel de trabajo sólo se realiza en miras a la consistencia, a un nivel que Husserl denomina de la lógica de la no-contradicción¹⁶, pero que no nos dice nada acerca de la verdad, “para la *mathesis universalis*, en cuanto matemática formal, estos elementos últimos no tienen particular interés. Sucede lo contrario con la lógica de la verdad; pues los objetos-sustratos últimos son individuos, de cuya verdad formal hay mucho que decir y a los cuales se refiere en último término toda verdad”¹⁷ la que se encuentra a nivel de los juicios llamados evidentes que tienen por remisión última a la experiencia, fuente de toda evidencia.

La idea de una ciencia universal que parte de una fundamentación y justificación absolutas, es la idea que dirige a todas las ciencias y su tendencia. Evidencia proviene precisamente de *videre*, que significa “ver”, y en caso de Husserl, “ver con el espíritu”, es decir, una experiencia que me da la cosa ella misma, en el caso que no corresponda tenemos la evidencia negativa o la falsa evidencia. “La evidencia perfecta y su correlato, la verdad pura y genuina, son dadas como una idea inmanente a la tendencia hacia el conocimiento, hacia la plenificación de la intención que mienta algo; como una idea que podemos obtener al vivir nosotros mismos inmersos en tal tendencia”¹⁸. Es conveniente anotar que una y otra vez Husserl desde muy temprano resalta el hecho de que esa evidencia adecuada se de cómo idea, es decir, “(...) como “Idea” (en el sentido kantiano) está, sin embargo, diseñado el darse completamente –como un sistema, de tipo esencial absolutamente determinado, de procesos sin fin de aparecer continuamente, o bien, como campos de estos procesos, un continuo de apareceres determinado a priori, con distintas pero determinadas dimensiones y regido por firmes leyes esenciales”¹⁹; de fin hacia el que tiende la ciencia, aunque, ésta misma provenga de las evidencias y verdades relativas de la vida cotidiana, es por esto que la ciencia pretende sobrepasar no solamente a la vida

¹⁵ Husserl, Edmund, *Lógica formal y lógica trascendental. Ensayo de una crítica de la razón lógica*, México: UNAM, 1962. Traducción Luis Villoro., p. 218 § 86. En adelante LFT.

¹⁶ Cfr., *Ibid.*, § 86..

¹⁷ *Ibid.*, p. 212, § 82.

¹⁸ *MC.*, p. 48, § 5.

¹⁹ *Ideas I.*, p. 342, § 143.

cotidiana sino así misma, quiere verdades que sean de una vez por todas y válidas para todos, sin embargo,

“la ciencia –como ella misma a la postre tiene que admitir- no logra de *ipso* realizar un sistema de verdades absolutas, viéndose obligada a modificar continuamente sus verdades; pero, de todos modos, persigue la idea de la verdad absoluta o de la auténtica verdad científica, y en consecuencia vive en un horizonte infinito de aproximaciones que tienden hacia esta”²⁰.

Este ideal de ciencia evidente se nos revela en un vivir reflexivo con mayor claridad, y fijémonos que supone un andar infinito de la ciencia hacia él, pues suponer de entrada que tenemos una ciencia absolutamente evidente que pueda servir de fundamento a las demás es caer en el vicio cartesiano de dar por supuesto lo que se tenía que fundamentar, este ideal es siempre posible, es el *telos*, la idea-fin, hacia el que las ciencias tienden, pero nunca completamente alcanzable, debito tal vez a que la ciencia misma proviene de la vida cotidiana que es siempre relativa y perspectivista, que en tanto vida es un proceso y como tal inabarcable. Y en esto no nos puede acompañar ninguna ciencia ya dada, ni siquiera la lógica, sino que tenemos que adquirir primero por nosotros mismos todo principio de filosofía.

Sin embargo, para Husserl es necesario aclarar el sentido de seguridad absoluta y absoluta indubitabilidad; y es que en una actitud precientífica tenemos un sin número de evidencias más o menos imperfectas, ya que estamos en el plano de la experiencia, en este sentido, ésta se ve afectada por componentes de pre-menciones y co-menciones no plenificadas, cuya plenificación se lleva a cabo en las síntesis de concordancias, y así “La correspondiente idea de perfección sería la de la evidencia adecuada, pudiendo quedar abierta la cuestión de si ésta, por principio, no reside en el infinito”²¹. Pero hay otra perfección de la evidencia, que es la que le interesa al científico, que es la de la apodicticidad, que también puede presentarse en evidencias inadecuadas ya que “toda evidencia es la captación en sí mismo de algo que es o que es de tal manera, en el modo del “ello mismo”, con plena certeza de su ser, la cual, por tanto, excluye toda duda”²². Ahora bien, lo evidente puede también, luego, tornarse dudoso; pero la evidencia apodíctica no sólo tiene la certeza de las cosas o de los objetos lógicos que en son ella evidentes, sino que mediante una reflexión crítica excluye de antemano toda duda imaginable. La vida en su actividad cotidiana se

²⁰ *MC.*, p. 48, § 5.

²¹ *Ibid.*, p. 51, § 6.

²² *Ibid.*, p. 52, § 6.

refiere al mundo, el mundo es un *factum*, esta ahí para nosotros, a él se refieren también todas las ciencias, tanto las fácticas como las aprióricas; el ser del mundo es comprensible de suyo antes que otra cosa, está ante nuestros ojos como siendo incuestionable; sin embargo, la evidencia del mundo no es apodíctica, nos cabe dudar sobre él, ya que quien nos informa sobre el mundo como evidencia primera, es la experiencia sensible que sin más no puede tener el carácter de apodicticidad; "(...) a los fines de una fundamentación radical de la ciencia, la evidencia de la experiencia del mundo requiere en todo caso una previa crítica de su validez y alcance; o sea, que no debemos admitirla sin examen como inmediatamente apodíctica"²³. Esto no quiere decir poner fuera de validez todas las ciencias que nos informan algo sobre el mundo, pero manteniendo incólume la idea de un mundo, como hace Descartes, sino antes bien, saber que "El ser del mundo, fundado en la evidencia de la experiencia natural, ya no puede ser para nosotros un hecho comprensible de suyo, sino tan sólo un fenómeno de validez"²⁴. Para Husserl, el mundo como *factum* es tema de una filosofía segunda, para ella estamos inevitablemente situados en un mundo que está ahí de antemano, pero para la fenomenología (filosofía primera), se trata de describir la constitución del sentido de ese mundo, y en este sentido él también cae dentro de la reducción, y por tanto no puede mostrarse ante nosotros como una evidencia absolutamente apodíctica.

Un primer principio metódico descubierto entonces sería el de que no puedo formular o admitir ningún juicio que no haya sacado de la evidencia, es decir, de experiencias en las cuales me son presentadas las correspondientes cosas, así dice Husserl que "(...) toda verdad y toda evidencia judicativa se remite a la base primordial de la experiencia; y puesto que la experiencia misma funge en los juicios originales y no al lado de ellos, la lógica necesita de una teoría de la experiencia"²⁵; aquí incluso la lógica que es la llamada a convertirse en una teoría de la ciencia en última instancia se muestra como constituida a partir de experiencias evidentes, sin embargo, hay que subrayar que esta remisión a la experiencia incluso en el sentido predicativo no se puede derivar de ningún proceso empírico inductivo de tipo psicológico, sino que es un componente esencial de la intencionalidad y hay por tanto que descubrirlo desde su propio contenido intencional, en sus correspondientes operaciones de cumplimiento. También sería bueno notar como Husserl en contra, por ejemplo, de Descartes, revalora la experiencia que puede estar referida a la vida subjetiva también, pero

²³ *Ibid.*, pp. 54-55, § 7.

²⁴ *Ibid.*, p. 55, § 7.

²⁵ *LFT*, p. 221, § 86.

también a la sensible desde la cual se empieza a formar la subjetividad. También hay que tener en cuenta en nuestro principio metódico normativo, dice Husserl, que:

“el lenguaje común es fluido, ambiguo y muy poco exigente respecto de la perfección de la expresión. Por ello, allí donde se emplean sus medios expresivos es menester dar una nueva fundamentación a las significaciones, orientándose originariamente en las intelecciones adquiridas científicamente, y fijar las expresiones del lenguaje común en estas significaciones nuevamente fundamentadas”²⁶.

Hay que ver cómo para Husserl primero son las intelecciones y luego el lenguaje, es la idea que el lenguaje mismo es también constituido; también está presente la idea de la lucha constante de la fenomenología que pretende describir el proceso constitutivo desde el lenguaje que es constituido, de ahí la necesidad de aclarar expresión, señal, significación.

El tema de la evidencia constituye entonces para Husserl un tema de la fenomenología de la razón, es decir, se encuentra íntimamente vinculado a la problemática misma de la racionalidad como tal, esto es al problema de la fundamentación (ya que este es el sentido en el que Husserl entiende a la razón, en su sentido antiguo de comprobación racional, de “dar cuenta de”) que como hemos visto descansa en una intuición, que en su forma originaria es aprehender algo tal como se da, pues la conciencia racional tiene una forma originaria (fundamental) que se va constituyendo desde niveles muy primarios y en vivencias muy primarias también, tales como la percepción que es la forma del “ver” fundamental, ya que incluso la intuición eidética como parte de esta validación requiere de un apoyo sensible; pues las intuiciones son vivencias que se plenifican y que se diferencian por tanto de las vivencias no-intuitivas (simbólicas) que se refieren a una mera mención, estos por supuesto no comportan evidencia, a diferencia de los nóemas plenificados. De esta manera toda intencionalidad es una aspiración hacia la plenificación que todavía no es, de ahí que:

“la fuente primitiva de toda legitimidad reside, por lo que se refiere a todos los dominios de objetos y a las posiciones referentes a ellos, en la evidencia inmediata, y más estrictamente aún, en *la evidencia originaria*, o en el darse originario y motivante. Pero de esta fuente puede beberse indirectamente de diverso modo, derivando de ella el valor racional de una posición que en sí misma carece de toda

²⁶ MC, p. 50, § 5.

evidencia o robusteciéndola y confirmándola cuando es mediata²⁷;

esto quiere decir pues que la evidencia en tanto vivencia plenificante es eminentemente asertórica, es decir, plausible de corrección en el tiempo, pero al mismo tiempo fundamento de validez y en tanto ello punto de inicio para el cumplimiento siempre infinito del ideal de filosofía como ciencia estricta, y por tanto como fundamento de las ciencias en general.

1.3.- La crítica al psicologismo y al historicismo

Desde el comienzo mismo de su reflexión fenomenológica Husserl inició una severa crítica tanto al psicologismo naturalista como al historicista, no solamente por lo absurdas que resultaban sus principales tesis, sino por el peligro eminente del relativismo al que podían conducir, provocando la completa quiebra de la ciencia como medio de autorrealización humana responsable. Aquí nos basaremos principalmente en el artículo publicado en la revista *Logos* en 1911 por ser el más emblemático al respecto y porque constituye la piedra de toque de la filosofía propiamente trascendental de Husserl que es la que aquí nos interesa, además porque esta crítica la realiza confrontándola con su propia idea de la filosofía como ciencia estricta.

Empieza Husserl notando que:

“el naturalismo es una consecuencia del descubrimiento de la naturaleza considerada como unidad del ser espacio-temporal conforme a leyes naturales exactas (...). De un modo muy análogo, el historicismo se desarrolló más tarde como una consecuencia del descubrimiento de la historia y de la fundación de las sucesivas ciencias del espíritu²⁸”.

El naturalismo lo encarna todo como naturaleza y el historicismo como creación histórica; por eso, ambos falsean aquello que no pueden encerrar a su modo. “Lo que caracteriza a todas las formas del naturalismo extremo y consecuente (...) es por un lado, la naturalización de la conciencia, inclusive la de todos los datos intencionales immanentes de la conciencia; por el otro, la naturalización de las ideas y, por

²⁷ *Ideas I*, p. 337, § 141. Subrayado de Husserl.

²⁸ *FCE*, p. 49.

consiguiente, de todo ideal y de toda norma absoluta.”²⁹ El naturalismo se suprime así mismo, pues él es un contrasentido que termina siempre en un escepticismo; un ejemplo lo constituye toda la idealidad de la lógica formal que según esta posición recae enteramente en las elaboraciones psicológicas del sujeto natural. Por otro lado la filosofía naturalista es, si se lo considera bien, idealista y objetivista en su procedimiento, pues “anticipa y pretende fundamentar teorías que niegan justamente lo que presupone en su actitud idealista, ya sea construyendo teorías, ya sea fundando y proclamando a la vez valores o normas prácticas como las más bellas y mejores.”³⁰ Es un prejuicio naturalista ver a los hechos de la experiencia solamente como hechos de la naturaleza y únicamente reconocerle valor a la ciencia empírica, sin atender a lo variado de la experiencia misma, sin ni siquiera reconocer el plano eidético como constituyente de nuestra experiencia. Es por esto, que el intento naturalista de hacer de la filosofía una ciencia rigurosa fracasa, porque considera como estricta solamente a una ciencia positiva, y como científica sólo a una filosofía fundada en ese tipo de ciencia. El método del idealismo es tratar de realizar tanto en la teoría como en la práctica el principio del rigor científico en toda la esfera de la naturaleza y del espíritu; pero a la ciencia,

“pensándola en su perfección ideal, ella aparece como la razón misma, que ya no puede admitir ninguna autoridad a su lado y por encima suyo. Al dominio de la ciencia estricta pertenecen por lo tanto, sin duda, todos los ideales teóricos, axiológicos y prácticos, que el naturalismo falsea al mismo tiempo que les asigna una significación empírica”³¹.

La filosofía como ciencia estricta tiene entonces que recoger estos tres ámbitos de la razón (y de la ciencia), en una visión de experiencia muchísimo más amplia que la dada por el naturalismo, pues debe reconocer estas experiencias como tales en toda su amplitud, y no cercenarlas como lo hace el naturalismo.

La crítica no es a las consecuencias sino a los fundamentos, métodos resultados del naturalismo (crítica positiva, de principios); se hace desde dos graves problemas: a).- la naturalización de la conciencia; y b).- la naturalización de las ideas. La primera la aborda desde una consideración en torno a la psicología pues, “se dice, además, que la psicología estricta es evidentemente el fundamento de todas las

²⁹ *Ibid.*, p. 50.

³⁰ *Ibid.*, p. 51.

³¹ *Ibid.*, p. 52.

ciencias del espíritu y también de la metafísica”³². El punto desde donde se aborda la psicología será la gnoseología que está separada de la lógica pura.

En su punto de partida toda ciencia natural es ingenua. La naturaleza que ella pretende estudiar simplemente existe, está ahí; en reposo o movimiento, en un espacio y un tiempo infinito, la ciencia de la naturaleza pretende estudiar, conocer esto que está ahí, y resulta evidente de un modo objetivamente válido y rigurosamente científico. Pero la naturaleza también se extiende a un orden psíquico que no es un mundo en sí, sino que está dado como yo y como vivencia de un yo ligadas a un cuerpo; por tanto, la psicología estudia lo psíquico en el complejo psicofísico de la naturaleza; de ahí que “todo juicio psicológico contiene en sí, explícitamente o no, la posición existencial de la naturaleza física. Por tanto, si se pudiera probar que la física no puede ser ni servir de fundamento a la filosofía esto sería también aplicable a la psicología (pero es un argumento muy común).

Las ciencias naturales traen una serie de enigmas por su concepción misma de experiencia tan estrecha y cosificante. Sería un círculo vicioso y un absurdo esperar que sea esta misma ciencia natural la que resuelva estos problemas que la conciernen a ella misma como totalidad; tampoco se puede hacer desde un acerto existencial o tético de la naturaleza. La que se debe ocupar de estos problemas es la gnoseología. La ciencia natural no puede hacer la crítica (filosofía) desde ella misma.

“Si la gnoseología pretende estudiar los problemas de las relaciones entre la conciencia y el ser, sólo puede tener presente el ser como correlato de la conciencia, como algo “mentado” al modo de la conciencia: como prescrito, evocado, esperado, representado por imágenes, fantaseado, identificado, diferenciado, creído, supuesto, valorado, etc. Se ve pues que el estudio tiene que referirse a un conocimiento científico de la esencia de la conciencia, a lo que la conciencia misma “es” por esencia a todas sus formas, pero al mismo tiempo lo que ella significa.”³³

Todo objeto debe manifestarse en el conocimiento y por tanto en la conciencia misma que ha de poder transformarlo en dato. Y todos los modos de conciencia estudiarse en su relación esencial y en sus formas recurrentes anteriores de la conciencia del dato. Es la conciencia misma, entonces, la que debe hacer inteligible y evidente qué es la objetividad, y que ella se manifiesta de un modo cognoscible como siendo y siendo

³² *Ibid.*, p. 54.

³³ *Ibid.*, p. 57.

así. Pero en la medida que la conciencia es intencional (conciencia de) debe comprender también el estudio de la significación y la objetividad de la misma conciencia. Todos los estudios sobre la conciencia pueden titularse como fenomenológicos. Con lo cual podemos obtener una ciencia de la conciencia que no sea psicología: Una fenomenología de la conciencia en oposición a una ciencia natural de la conciencia. Aunque íntimamente ligadas, ambas son muy diferentes, la psicología estudia la "conciencia empírica" y desde la "actitud" fenomenológica se estudia la conciencia "pura".

La gnoseología psicologista (de corte eminentemente naturalista) no ha sabido distinguir entre la conciencia empírica y la pura, por lo que ha llamado a la "naturalización de la conciencia". La "psicología exacta moderna" pretende ser *La Psicología*, es decir, la única capaz de realizar experimentos etc., sin embargo, constantemente rehuye todo análisis directo y puro de la conciencia, es decir, el "análisis" y "descripción" de los datos que se presentan en el contemplar inmanente. La psicología experimental sólo debe servir como método para comprobar hechos y regularidades psicofísicas, ya que su posibilidad de ser comprendidos depende de que haya una ciencia sistemática de la conciencia, que estudie de modo inmanente lo psíquico. El método experimental presupone lo que ninguna experiencia es capaz de realizar: el análisis de la conciencia misma.

"Las generaciones venideras no dejarán de extrañarse que al estigmatizar como escolásticos a esos psicólogos [los que siguiendo el impulso dado por Brentano se avocan a la investigación analítico-descriptiva de las vivencias intencionales] se haya impugnado los primeros esfuerzos modernos por estudiar en serio y de la única manera posible la inmanencia, por medio de un análisis inmanente (...) Pero el que practica el análisis fenomenológico, que no deduce ningún juicio de los conceptos verbales, sino que observa cuidadosamente los fenómenos que evoca el lenguaje por medio de las palabras en cuestión, penetrando hasta lo hondo de los fenómenos que constituyen la realización plenamente instructiva de los conceptos de experiencia, de los conceptos matemáticos, etc., ¿acaso merece también ser tildado por eso de escolástico?"³⁴

Todo lo psíquico tiene el carácter de una "conciencia de", con una abundancia de formas; por tal no puede haber todavía un lenguaje científico capaz de fijarlo en un concepto.

³⁴ *Ibid.*, pp. 62-63.

La psicología experimental tiene un error de principio que consiste en colocar los análisis realizados en la comprensión endopáticas de experiencias ajenas e incluso los análisis de vivencias no observadas, en el mismo plano del análisis de la ciencia física de la naturaleza y por ello, cree ser ciencia experimental de lo psíquico al modo como la física lo es de lo físico, sin entender el carácter específico de ciertos análisis de conciencia que deben ser previos para que ciertas experiencias ingenuas puedan convertirse en experiencias en un sentido científico (y esto es precisamente lo que intenta hacer la fenomenología, la descripción de las vivencias puras de la conciencia, es en este sentido que sirve de base y fundamento a la ciencia experimental, de ahí la necesidad del paso trascendental que posibilita la propia experiencia), como dice Husserl: "Y aquí está el lugar del análisis fenomenológico de esencia que, aunque parezca extraño e inaceptable al psicólogo naturalista ni remotamente puede ser un análisis empírico."³⁵ La psicología experimental no tiene aclarados con rigurosidad sus conceptos, pues lo utiliza sin haber realizado el análisis inmanente de los mismos; e históricamente los precursores de la ciencia captaron primero in concreto e intuitivamente el sentido de los métodos necesarios de la experiencia y ateniéndose estrictamente a ellos, en una esfera accesible de la experiencia, realizaron en la práctica un ejemplo de algo que es una determinación de la experiencia objetivamente válida, iniciando de éste modo la ciencia, no por medio de alguna revelación sino por una penetración profunda del sentido de la experiencia misma o en el sentido del ser dado en ellas. Pues bien, la psicología experimental no ha realizado este proceso y al contrario pretende copiar el modelo de la ciencia física estando todavía en una completa vaguedad. Es el afán naturalista de la psicología lo que la ha llevado a descuidar lo fundamental de su misión, y a confundirla con la de la física dedicándose sólo a lo psicofísico, sin darse cuenta "qué implica el "sentido" de la experiencia psicológica y qué exigencias impone por sí mismo el ser, en el sentido psíquico de la palabra, al método."³⁶ Es así como sucedió con la psicología experimental que importó el método de la física por creer que era el único válido para cualquier tipo de ciencia. "Seguir el modelo de la ciencia de la naturaleza implica casi inevitablemente cosificar la conciencia, lo que desde un principio nos lleva a un absurdo, de donde surge de nuevo la propensión a planteos absurdos del problema y a direcciones erróneas de la investigación."³⁷ En el ser psíquico el ser como fenómeno no es experimentable y propiamente hablando todo lo que en psicología se llama fenómeno psíquico es considerado en sí mismo, como fenómeno, y no como naturaleza. Usar el método de

³⁵ *Ibid.*, p. 65.

³⁶ *Ibid.*, p. 68.

³⁷ *Ibid.*, p. 69.

las ciencias naturales es lo que hace atribuir una naturaleza a los fenómenos, e investigar sus componentes reales, sus nexos causales, lo cual es un absurdo, pues es como si se enriqueciera sobre los nexos causales o las propiedades de los números. Este es el absurdo de naturalizar algo cuya esencia excluye el ser como naturaleza.

“Todo lo psíquico así experimentado está, pues, podríamos decir con la misma evidencia, como comprendido en un vasto complejo, en una unidad “monádica” de la conciencia, unidad que en sí no tiene nada que ver con el espacio, el tiempo, la sustancialidad y la causalidad, sino que tiene sus “formas” absolutamente exclusivas. Es un fluir de fenómenos ilimitado por ambos lados, con una línea intencional continua, que es como si dijéramos el índice de la unidad que penetra en todo, es decir, la unidad del “tiempo” inmanente, sin comienzo y sin fin, tiempo que no se mide con ningún cronómetro.”³⁸

La fenomenología es este investigar de lo puramente inmanente sin someterse a las falsificaciones del naturalismo y oponiéndose por tanto, a la investigación psicofísica experimental como fundamento de las demás ciencias.

Lo inmanente psíquico no es en sí naturaleza sino el correlato de la naturaleza; y aunque estos fenómenos no son naturales, tienen sin embargo una esencia captable, y adecuadamente captable, en la contemplación inmediata (es también el reconocimiento de que en la experiencia hay hechos y esencias).

“Tales esencias que pueden ser absolutamente distinguidas o fijadas no sólo son las de los “contenidos” y de los fenómenos sensibles (“cosas visibles”, ilusiones, etc.), sino también las de todo lo psíquico en el sentido pleno de la palabra, de todo “acto” del yo y de toda situación del yo que correspondan a denominaciones conocidas, como por ejemplo percepción, imaginación, recuerdo, juicio, sentimiento, voluntad con sus innumerables formas especiales.”³⁹

La contemplación esencial capta la esencia como ser esencial y de ningún modo postula la existencia, por eso el acto inicial de una intuición de esencia (su fundamento) puede ser la percepción de una percepción, de un recuerdo, de un juicio, etc, incluso de una fantasía, no captando pues ninguna existencia. La captación efectiva de la esencia es contempladora en tanto captación de esencia y ello significa ver todo de otro modo que ver sólo por experiencia.

³⁸ *Ibid.*, p. 73.

³⁹ *Ibid.*, p. 76.

La fenomenología es por eso una investigación de esencia y no de existencia, ella sólo puede reconocer de un modo objetivamente válido las esencias - Para ella lo singular es enteramente *apeiron*-, y sus relaciones, con ello logra definitivamente una aprehensión aclaradora de todo conocimiento empírico y de todo conocimiento en general, esclareciendo el origen de todos los principios lógico-formales y lógico-naturales etc., entre la correlación entre "ser" y "conciencia".

Por su parte, en cuanto al historicismo tenemos que en la medida que éste sienta su posición en la esfera de los hechos de la vida empírica del espíritu y postula a esta vida como algo absoluto, aunque sin naturaleza, resulta un naturalismo muy afín al psicologismo naturalista.

Pues como Dilthey hace en su filosofía de la cosmovisión, según la cual la formación de la conciencia histórica destruye toda validez absoluta de cualquier forma singular de interpretación de la vida, de la religión y de la filosofía. Pues bien, aunque Dilthey tenga razón en la configuración histórica y cambiante de la cultura, hay que saber si es justificado lo que dice, tomándolo como universalidad de principio, y para Husserl no lo es, pues si lo fuera tendríamos que aceptar la completa relatividad de la validez que persiguen las ciencias, ya que las propias opiniones científicas son culturales e históricas; lo cual no sólo es absurdo – pues una cosa es la validez fluyente y otra la validez objetiva- sino que lleva al historicismo, por esto mismo, al extremo objetivismo escéptico.

Otro argumento en contra del relativismo historicista es que éste no puede llevar a cabo una crítica efectiva solamente porque sostenga el cambio cultural que entraña la historia, ya que toda crítica, para que sea efectiva, debe perseguir la validez, y por tanto, debe surgir del interior mismo de la disciplina, esto sumado a que la historia es ella misma una ciencia de hechos.

"Pues resulta claro que la crítica filosófica, en la medida en que realmente aspira a tener validez, también es filosofía e implica en su significación la posibilidad ideal de una filosofía como ciencia estricta (...) si la crítica filosófica encuentra algo para refutarlo con validez objetiva, es que hay campo para demostrar algo con validez objetiva."⁴⁰

⁴⁰ *Ibid.*, p. 90.

Pero aunque el historicismo constituya un error gnoseológico, la filosofía debe reconocer el inmenso valor de la historia, pues el descubrimiento del espíritu colectivo tiene para la filosofía la misma importancia que el descubrimiento de la naturaleza, e incluso “el ahondamiento en la vida general del espíritu ofrece al filósofo un material de investigación más original, y por lo mismo más fundamental que el ahondamiento en la naturaleza.”⁴¹ La filosofía de la cosmovisión es producto del escepticismo histórico, y como todo escepticismo se detiene ante las ciencias positivas particulares atribuyéndoles validez real, y ella misma se califica de científica por el hecho de estar apoyada en estas ciencias positivas atribuyéndole un valor superior y científico a su filosofía, aunque sean conscientes que no tiene tal condición científica, de ahí que sean “concepciones del mundo” y sigan siendo escépticos frente al proyecto de ciencia filosófica estricta del mundo.

Aunque la filosofía de la cosmovisión apunte a la sabiduría con toda la puesta en marcha de la dimensión cognoscitiva, valorativa y práctica; no deja de ser una búsqueda de sabiduría individual, es decir, que sólo atañe al filósofo, como máximo, a su época y su cultura. Pero hay, sin embargo, un valor más elevado que este de la sabiduría, y es el de la ciencia filosófica.

“Es verdad que la cosmovisión es también una “idea”, pero su fin se encuentra en lo finito, realizable en principio en una vida particular por vía de constante aproximación, exactamente como la moralidad, que sin duda perdería su sentido si fuera la idea de un infinito por principio transfinito. La “idea” de cosmovisión es, por consiguiente, distinta para cada época, como se desprende sin más del análisis que hicimos de su concepto. La “idea” de ciencia es, por el contrario, supratemporal, lo que aquí quiere decir que no está limitada por ninguna relación con el espíritu de una época (...) La ciencia es un título para valores absolutos, intemporales. Cada valor, una vez descubierto, pertenece en adelante al tesoro de valores de toda la humanidad ulterior y determina evidentemente al mismo tiempo el contenido material de la idea de cultura, de sabiduría, de cosmovisión, lo mismo que el contenido de la filosofía de la cosmovisión.”⁴²

De este modo –aunque relacionadas de cierta manera- ambas filosofías, la de la cosmovisión y la científica quedan completamente diferenciadas, y ni siquiera se puede decir que la primera sea una realización imperfecta en el tiempo de la segunda, pues hasta ahora no existe ninguna realización de la filosofía como ciencia.

⁴¹ *Ibid.*, p. 92.

⁴² *Ibid.*, pp. 97-98.

La idea de la filosofía como ciencia estricta, es, por su propia condición de perseguir la eternidad, un proyecto que se da de manera constante en una historia infinitamente abierta, por eso mismo no puede ser el trabajo de un solo hombre, sino de generaciones enteras, que tengan a la vista la humanidad y la historia, la idea de la eternidad de la humanidad no del hombre-individual pues "nuestras responsabilidades éticas se extienden hasta las más remotas lejanías del ideal ético, hasta las que señala la idea de desarrollo de la humanidad". Por ello, el hombre teórico verdaderamente responsable, debe ser radical en sus decisiones éticas de éste tipo, pues no se debe atener únicamente a la "cosmovisión" que puede ser preponderante en su época, el científico debe ser consciente que:

"(...) toda ciencia, por exacta que sea, ofrece un sistema de doctrina desarrollado sólo dentro de ciertos límites, rodeado de un horizonte de ciencia aún no realizado. ¿Qué debe considerarse, entonces, como finalidad en ese horizonte: el progreso continuo de la doctrina estricta o la "concepción", la "sabiduría"? El hombre teórico que estudia la naturaleza por vocación, no vacilará en responder. Donde la ciencia puede hablar, aunque haya de esperar siglos, él descartará despectivamente las concepciones vagas. Consideraría que es pecado contra la ciencia *recomendar* que se esbozen "concepciones" de la naturaleza. Por cierto, el hacerlo, define un derecho de la humanidad futura. Las ciencias estrictas deben su grandeza, la continuidad y el vigor de su desarrollo progresivo en gran parte justamente al radicalismo de este modo de pensar (...)"⁴³

Los naturalistas y los historicistas comparten la superstición de los hechos, la agobiante necesidad de la acción, la exigencia de estar todo el tiempo bajo el imperio de los resultados inmediatos, los que se pueden brindar por la técnica que han engendrado las ciencias exactas, y que han hecho que la necesidad espiritual de nuestra época sea insoportable.

⁴³ *Ibid.*, pp. 100-101.

1.4.- La fenomenología como fundamento de las ciencias

El ideal de la filosofía como ciencia estricta en su correcto encaminamiento es el de la fenomenología trascendental pues ella vuelve la mirada al ego trascendental como responsable de todas nuestras formaciones de sentido y validez; así la fenomenología nos brinda un nuevo fundamento de las ciencias pues al indagar acerca de la experiencia que les da origen y sentido está atenta a su fundamento último que además también les brinda unidad. Aquí fundamento no hay que entenderlo en sentido analítico del encadenamiento deductivo como el que pensaba Descartes, sino en un nuevo tipo de fundamento uno que se arraiga con la experiencia del sujeto trascendental, que por supuesto no es *sub specie aeterni*, sino que se encuentra atravesado por la temporalidad, que aunque suene extraño es un fundamento si bien definitivo y acabado (“absoluto” en palabras de Husserl) es también flujo temporal pues un fundamento conduce a otro aunque orientado a una unidad de sentido así:

“todo fundamento alcanzado remite de hecho de nuevo a otros fundamentos, todo horizonte abierto despierta nuevos horizontes, y, sin embargo, el todo infinito en su infinitud de fluyente movimiento está orientado a la unidad de un sentido, pero, ciertamente, no como si pudiéramos aprehenderlo y comprenderlo totalmente sin más ni más; sino que las amplitudes y las profundidades de este sentido global alcanzan, en su infinita totalidad, dimensiones axióticas tan pronto como alguno se apodere en alguna medida de la forma universal de la formación de sentido: los problemas de la totalidad se presentan como los problemas de una razón universal”⁴⁴,

Es decir, surge primeramente de una decisión racional, de un querer ser racional y comprometerse a llevar a cabo tal tarea, en un esforzarse hacia una vida plenamente racional, una vida en la apodicticidad, aunque sin olvidar que esta razón es también sentimiento, valoración, decisión práctica y teórica.

Así, si la filosofía quiere ser una auténtica ciencia estricta, no es porque siga el paradigma de la ciencia formal, sino precisamente lo es por su carácter de fundación radical, de ciencia en un nuevo sentido del término, de una ciencia que parta del mundo intuitivo es decir, una *episteme* completamente anclada en la *doxa*, que se atreva a transitar por el camino de lo subjetivo-relativo, por el camino de la experiencia mundana; pero que lo hace con un método riguroso que tampoco puede ser el de la ciencia natural, sino de otro tipo, un método especial al que Husserl

⁴⁴ *Crisis.*, p. 179, § 49.

denomina epojé, con ella se opera la suspensión de toda conciencia posicional, de toda conciencia tética y por tanto también del mundo, o mejor dicho de su relación natural con el mundo, aclaremos más, no se suspende al mundo ni se cae en un solipsismo sino que se deja en suspenso la actitud natural. Este modo de proceder nos permite llegar a las profundidades de la correlación entre la subjetividad y el mundo que se le aparece, por ejemplo en la vivencia de la evidencia.

Es en este sentido que realizando el gran giro trascendental nos encontramos con el *ego cogito* en cuanto base apodícticamente cierta y última de todo juicio, en una palabra, con la subjetividad trascendental, que fundamenta toda filosofía radical. Ya que no tenemos certeza del ser del mundo, ni de las ciencias, incluso en cuanto meditamos tampoco de los otros yoes, pues éstos son para mí sólo en virtud de la experiencia sensible cuerpos físico-orgánicos y ésta experiencia también está en cuestión, igual sucede con la sociedad y la cultura, es decir, la totalidad del concreto mundo circundante de la vida ya no es para mí, -en tanto filósofo, en tanto estoy sumido en una meditación radical que tengo que hacerla yo mismo-, algo existente sino sólo un fenómeno de ser. Puedo abstenerme de todo esto, pero lo que se me presenta como cierto entonces es la corriente entera de vida experimentante, donde esta incluido el hecho mismo de abstenerme, ya que la vida está constantemente ahí para mí en su flujo aunque siempre presente en su más auténtica originalidad ya que "En todo momento puedo yo, por medio de la reflexión, dirigir miradas de especial atención a esa vida originaria y aprender el presente como presente, el pasado como pasado, tal como él mismo es. Hago esto ahora en cuanto yo que filosofa y ejercita aquella abstención"⁴⁵. Esta abstención (reducción) no implica que el mundo desaparezca, el mundo y mi experiencia sobre él continúan, siguen siendo para mí, el yo que reflexiona filosóficamente hace sólo una abstracción de las vivencias concretas para describirlas de modo puro, pero éstas no desaparecen, el encierro del fenomenólogo en su yo no significa que el mundo deje de ser para él, ni tampoco que deje de tener experiencias

"(...) el dejar en suspenso las tomas de posición por parte del yo que reflexiona filosóficamente, no significa que las mismas desaparezcan de su campo de experiencia. Pues las respectivas vivencias concretas, repitámoslo, son aquello a que está dirigida la mirada de la atención; sólo que el yo de esa atención, en cuanto yo que filosofa, practica la abstención respecto de lo intuitivo"⁴⁶.

⁴⁵ MC, p. 57, § 8.

⁴⁶ Ibid., p. 58, § 8.

Esta epojé fenomenológica que practico yo, en tanto yo reflexionante no me enfrenta a una nada, sino al contrario, de lo que me apropio yo el que medita radicalmente, es de mi propia vida pura con todas sus vivencias puras, "La epokhé es, así también puede decirse, el método radical y universal por medio del cual yo me capto puramente como yo, y con mi propia vida pura de conciencia en la cual y por la cual es para mí el entero mundo objetivo y tal como él es para mí"⁴⁷. La única forma de ganarme a mí mismo como ego puro junto a la corriente pura de mis cogitaciones, es cuando dirijo exclusivamente mi mirada a esta vida misma, en cuanto conciencia (constituyente) del mundo, es decir, el mundo es para mí, yo pienso, experimento, valoro y obro dentro de este mundo, al que yo le doy sentido y validez.

El yo trascendental, que descubro mediante la meditación filosófica, es en cierto sentido el fundamento y la base de todo conocimiento objetivo, y es más, lo precede. Esta precedencia del yo será el fundamento cognoscitivo, siempre y cuando nos atengamos al yo trascendental; la epojé fenomenológica abre al yo trascendental una esfera infinita de experiencias trascendentales, esta experiencia es accesible sólo por medio de la reducción que nos presenta la fenomenología trascendental, y así como tenemos una experiencia efectiva con sus variaciones (percepción, retención, recuerdo, etc.) así también la ciencia que se ocupe de esto deberá mantenerse en el reino de la posibilidad pura, de posibilidades a priori y prescribiendo reglas a priori de esas realidades efectivas, deberá ser por tanto también una ciencia morfológica y no exacta, una ciencia de esencias pero donde éstas son entendidas como *eide*, como posibilidad, y esta ciencia no es otra que la fenomenología trascendental. La autorreflexión que es el punto de partida de toda meditación y de la fenomenológica también, tiene por fin establecer una autocrítica de la experiencia trascendental de sí mismo, para luego, con el descubrimiento de esas estructuras universales de la conciencia, ampliarla a una crítica universal de la razón como constituyente de la experiencia trascendental, es decir, como experiencia ella misma, es por eso que la fenomenología trascendental se deberá desarrollar en dos niveles: 1. como la experiencia trascendental de sí mismo (este nivel es todavía el del investigador de la naturaleza, psicología descriptiva); y 2. Como crítica de la experiencia trascendental y del conocimiento trascendental en general.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 59, § 8.

Así, indagando por la subjetividad trascendental a partir de una meditación radical es que la fenomenología se puede colocar como fundamento seguro de las ciencias, pues su tema es la correlación entre el sujeto operante y activo (último fundamento de toda constitución de sentido y validez) y el mundo, pudiendo dar origen a una ciencia del mundo de la vida cuyo tema central es por supuesto, el de la correlación antes mencionada; donde el mundo se presenta como el horizonte donde se nos dan las cosas, desde donde las percibimos y llegan a ser algo para nosotros, que van de la oscuridad a la claridad de lo inactual a lo actual, y donde validamos junto a otros todas nuestras experiencias dando pie a una constitución intersubjetiva del mundo, desde nuestros niveles más primarios y pasivos hasta los verdaderamente activos. De hecho pues, partiendo de la descripción detallada de todas estas formas de constitución que es nuestra forma de relacionarnos y dar cuenta (fundamentar) nuestra participación en el mundo, es que podemos ir realizando asintóticamente en un transcurso infinito y sujeto a correcciones constantes este ideal de la filosofía como ciencia estricta, pues aquí incluso las ciencias en tanto configuraciones del espíritu humano tienen por última remisión al sujeto de estas experiencias, en una palabra la ciencia y especialmente la ciencia matemática que substruyó al mundo de la naturaleza se presenta ahora como una configuración más que tiene ella misma como fundamento (en tanto puede dar cuenta de ella y de las efectuaciones que cumple en ella) al sujeto, pero no a un sujeto empírico ni psicológico, sino al sujeto trascendental que es el mismo sujeto pero al que llega la fenomenología con un radical cambio de actitud. Todo esto, está demás decirlo, debe ser producto en primer lugar de una decisión voluntaria y libre por conquistar una vida racional, en otras palabras,

“esto quiere decir que la filosofía, obra suprema de la razón mas no restringida a la sola vida teórica, determina la orientación de la humanidad responsable tanto hacia la idea directriz de un conocimiento absolutamente fundado, cuanto hacia la meta práctica de una vida absolutamente ética, capaz de revolucionar las costumbres de una nueva humanidad espiritual”⁴⁸.

⁴⁸ Rizo-Patrón de Lerner, Rosemary; ““Últimos fundamentos” y “filosofía primera” en la fenomenología trascendental de Edmund Husserl”; en: Rizo-Patrón de Lerner, Rosemary (editora); *El pensamiento de Husserl en la reflexión filosófica contemporánea*, Lima: PUCP-IRA. 1993. p. 53.

II.- La filosofía como teoría de la ciencia

2.1.- La idea de la unidad de las ciencias y el fundamento de la lógica

Desde sus primeras formulaciones por parte de la filosofía griega, la lógica ha sido llamada a ser el fundamento de todas las ciencias en su radicalidad absoluta, de hecho, con la dialéctica platónica se llega a la clara evidencia de una ciencia universal que tiene como correlato la totalidad de todo lo que es verdaderamente, y ésta ciencia es la filosofía, en su raigambre lógica, que tiene por misión investigar los requisitos esenciales de todo saber auténtico. Ésta, nos dice Husserl, también contiene en germen la fundamentación y estructuración de la filosofía en dos grados, una filosofía “primera” y una “segunda”. Como filosofía primera va adelante una metodología universal que se justifica a sí misma de modo absoluto, es una ciencia de la totalidad de los principios puros de todos los conocimientos y verdades deducibles a priori. En la filosofía segunda, en cambio, se da la totalidad de las ciencias fácticas “auténticas”, o sea, de las que se “explican” por medio de un método racional. Referidas en sus fundamentaciones judicativas a la filosofía primera, “(...) se amplía gradualmente, (...) ella es la necesaria y auténtica realización de una teoría científica universal en la que, por consiguiente, está incluida toda la teoría de la vida racional, es decir, la teoría universal de la razón cognitiva, valorativa y práctica.”⁴⁹ Es ella la ciencia del logos entendido en su sentido más amplio de razón, y esto supone por tanto que sea una teoría de la ciencia, es decir, aquella que pueda justificar racionalmente y de modo absoluto cada una de las ciencias fácticas; de ahí que, por ejemplo, la fundamentación platónica de la lógica indague por aquellos principios sobre los cuales descansa la ciencia, principios que sean capaces de justificar, legitimar, validar, el método de la teoría y cada uno de sus pasos.

La idea de un conocimiento puro, absolutamente justificado y validado, es precisamente una idea que precede a cualquier realización efectiva de un trabajo científico, es en este sentido un ideal, es decir, una idea en sentido kantiano, al que debe aspirar toda ciencia para serlo de verdad, sin este ideal la ciencia no podría ir

⁴⁹ Husserl, Edmund, *Filosofía Primera (1923-24)*, Bogotá: Grupo Editorial Norma, 1998. Traducción de Rosa Helena de Ilhau, p. 18. En Adelante: FP

conquistando terrenos cada vez más amplios de verdad, pero sin embargo, tanto la ciencia natural como las ciencias del espíritu necesitan de otra ciencia que se ocupe de la dilucidación y fundamentación de la ciencia en su positividad, ya que éstas no pueden, según Husserl, autojustificarse a sí mismas, pues las ciencias naturales traen una serie de enigmas por su concepción misma de experiencia tan estrecha y cosificante. Sería un círculo vicioso y un absurdo esperar que sea esta misma ciencia natural la que resuelva estos problemas que la conciernen a ella misma como totalidad. Pero la ciencia que deba realizar esa crítica, que como sabemos es la filosofía, al través de la lógica en tanto teoría de la ciencia, no puede ser esta misma una ciencia de hechos sino de esencias, pues en las ciencias de hechos hay una toma de posición con respecto a la existencia, mientras que las ciencias de esencias no⁵⁰.

De ahí que para Husserl la lógica en tanto teoría de la ciencia, preceda en su configuración a las ciencias fácticas, pues ésta no puede ser una ciencia positiva más entre las otras, ya que si lo fuera entonces no podría fundamentarlas y autofundamentarse, la lógica para Husserl, busca el sentido de nuestra necesidad de conocer y de la autoexplicación de la razón. Así, volviendo nuevamente a Platón, tenemos que la lógica en

“su sentido original consiste, pues, en que la evidencia lógica fundamental que resulta de la idea pura del conocimiento posible y del método del conocimiento en general, precede a los métodos efectivamente practicados por la ciencia y las formas fácticas de ciencia (...) Su sentido no consiste, en cambio, en tomar por norma el *factum* de algún método o de alguna ciencia desarrollados con ingenuidad, para dar forma legítima a las operaciones científicas.”⁵¹

Es precisamente, por el ímpetu a estar justificada (legitimada) absolutamente que no puede ser una actividad ingenua. La lógica, en este sentido, es la idea pura del conocimiento posible (idea pura de la ciencia) y del método del conocimiento, de esta manera,

“en un espíritu verdaderamente platónico, lograron su forma conceptual ideal –aunque no completamente- las formas puras de los juicios y fueron descubiertas las leyes puramente racionales que en ellas se basan, en las que se expresan las condiciones formales de la posibilidad de verdad del juicio (así como de su falsedad). De esta manera se originaron los

⁵⁰ Cfr., *Ideas I*, §7, §8.

⁵¹ *LFT*, p. 5.

fundamentos de una lógica pura, es decir, formal o, como también podemos decir, los fundamentos de una teoría de la ciencia puramente racional, cuyas normas, debido precisamente a su generalidad formal, tienen que tener validez universal.”⁵²

Por ello Platón se siente obligado a justificar (legitimar) la idea (posibilidad) misma de la ciencia, de modo “crítico”. La dialéctica (lógica ó teoría de la ciencia) debía más bien posibilitar a las ciencias fácticas – guiarlas en su praxis.

Pero sucede que esta justificación de la ciencia al través de la lógica va tomando cada vez más en cuenta el aspecto meramente formal del a priori con el que, en tanto ciencia normativa, tiene necesariamente que contar, y así tenemos que la lógica enfrenta el grave problema de no poder más seguir fundamentando a las ciencias, pues ella misma se torna en una técnica formal. De este modo con los grandes desarrollos del álgebra y las matemáticas que se introducen en la lógica, la ciencia moderna abandona el ideal de ciencia auténtica, por lo que los hombres modernos no ven más a la ciencia como la auto-objetivación de la propia razón humana, “la ciencia se ha convertido, bajo la forma de las ciencias especiales, en una especie de técnica teórica; como la técnica en sentido ordinario, ésta se basa en una “experiencia práctica”, que se desarrolla en las variadas y repetidas actividades prácticas (...) mucho más que en la evidencia intelectual de la ratio de la obra efectuada.”⁵³ El descubrimiento de la apofántica por parte de Aristóteles abre el camino para que luego la lógica se formalice a tal grado que deje por completo de tenerse a sí misma por la ciencia fundamental, y cree incluso, al igual que las ciencias particulares, su propio objeto de estudio.

Fue Descartes quien de algún modo retoma el ideal platónico de *sapientia universalis*, ciencia universal que vincula a todas las ciencias como sus ramas. Pero este gran proyecto cartesiano supone a la ciencia matemática misma (a la sazón también se podría decir lógica) como modelo a seguir y olvida que la matemática misma requiere de ser fundamentada, así para Husserl,

“un realismo como el de Descartes cree haber aprehendido en el ego, al cual remite primero la reflexión trascendental a sí mismo, al alma real del hombre y, a partir de esa primera realidad, proyecta hipótesis y deducciones (...) para ello utiliza (expresa o implícitamente) los principios de la matemática de la probabilidad pertenecientes a la lógica misma y, dado el caso, utiliza también

⁵² *FP*, pp. 36-37.

⁵³ *LFT*, p. 7.

el resto de la lógica formal. Un realismo semejante no acierta con el verdadero problema y cae en un contrasentido, pues siempre supone la posibilidad de lo que está en cuestión aun como posibilidad⁵⁴.

Así pues la lógica se vuelve una ciencia especial que imita las ciencias fácticas individuales, olvidando su misión histórica de convertirse en una “teoría universal de la ciencia”, y olvida también que las leyes de la lógica

“no son incidentes empíricos fortuitos de nuestra vida judicial, sino que aquí se trata de leyes esenciales, de legitimidades generales puramente ideales y universalmente evidentes, de leyes puras que se refieren a consecuencia, inconsecuencia y no contradicción y que para estas leyes son determinantes exclusivamente las formas puras de juicios.”⁵⁵

Ella debía haber indagado el sentido final de los distintos estratos epistemológicos y disciplinas lógicas especiales y no refugiarse en la mera formalidad de sus enunciados.

Este olvido de la radicalidad fundamentadora de la lógica se debe, según Husserl, a que se ha privilegiado el a priori formal de dicha disciplina, sin tomar en cuenta su a priori material o sintético. “La lógica formal (...) es, entonces, una ciencia racional herméticamente cerrada que tiene como campo, como esfera temática, la correlación entre objeto en general y juicio en general, quizás, entre objeto existente en general y juicio verdadero en general, con todas las variantes formales correspondientes.”⁵⁶ Y es que la novedad de la fenomenología es que introduce el a priori material, esto está referido al hecho de que así como hay ciencias eidéticas formales también las hay materiales,

“hay, por un lado, esencias materiales, que son, en cierto sentido, las “verdaderas” esencias. Mas, por otro lado, hay, sin duda, algo eidético, pero, sin embargo, radical y esencialmente distinto: una mera forma de esencia, que es, sin duda, una esencia, pero una esencia completamente “vacía” una esencia que se ajusta a la manera de una forma vacía a todas las esencias posibles”⁵⁷.

⁵⁴ *LFT*, p. 239, § 93b.

⁵⁵ *FP*, pp. 41-42.

⁵⁶ *FP*, p. 76.

⁵⁷ *Ideas I*, p. 33, §10.

En cuanto formal tiene la lógica por objeto al “objeto en general” en su forma mucho más amplia del “algo en general”; pero un objeto general estará sometido a las leyes de la forma sólo si posee forma, pues pueden poseer también *edios*. Y la llamada lógica pura deviene así en una ciencia de lo a priori analítico, que tiene por tema la forma categorial de cualquier objeto en general, las categorías pues de esta región lógica son los conceptos puramente lógicos y por tanto analíticos, “definimos –dice Husserl– pues, como categorías lógicas o categorías de la región lógica objeto en general los conceptos puramente lógicos y fundamentales que aparecen en los axiomas”⁵⁸. Así pues la abstracción entre los géneros que nos lleva al género supremo (formal) de “algo en general” es la abstracción eidética, y la abstracción que nos lleva del a priori material al formal es la abstracción formalizante⁵⁹.

Es en este sentido de una pura formalidad que la lógica misma estaría inscrita en una ciencia regional eidética, campo de las ciencias nomológicas y que tendría su correspondiente contrapartida con una ontología regional o eidética y en el caso de las ciencias materiales con una ontología material al lado de las ontologías formales. Es así que se tornaría en fundamento teórico de las ciencias empíricas (geometría, física, Psicología eidética, etc.)⁶⁰. Así pues la lógica estaría en una **Región formal** (forma vacía de una región en general, es decir, en una Región analítica, en la que se pensaría a sí misma como una *mathesis universalis*, es decir como una ciencia del “objeto en general”. Pero a su lado también tendríamos a una **Región material** (*región sintética*) con sus respectivas ontologías materiales y categorías materiales referidas a esencias materiales.

Por esto mismo la lógica en cuanto teoría de la ciencia desea tratar de las generalidades a priori puras, sin tomar en cuenta a la *empirie*, incluso en esta posición formal, la experiencia sería relegada a favor de la concatenación formal de los enunciados lógicos, o de la concatenación de los sistemas deductivos. Pero para Husserl lo formal no es sólo la llamada lógica formal sino también es formal, en sentido *filosófico*, la lógica en un sentido universal, ya que la razón misma –teórica– es un concepto formal y la lógica es la autoexposición de este concepto puro de razón en toda su formalidad,

“la lógica podríamos decir, es la autoexposición de la razón pura misma, -o para hablar en un sentido ideal- es la ciencia en que la

⁵⁸ *Loc. Cit.*

⁵⁹ *Cfr., Ibid.*, § 12-13.

⁶⁰ *Cfr., Ibid.*, § 9.

razón pura teórica ejecuta una reflexión perfecta sobre sí misma y se objetiva perfectamente en un sistema de principios. Así, la razón pura, la lógica se refiere a sí misma; la autoexposición de la razón pura es una actividad racional pura y está sometida a los principios que ella misma expone”⁶¹.

La idea, en cambio, de un a priori sintético, es que éste nos puede informar acerca de lo que las cosas tienen de esencial, hasta llegar a la subjetividad cognoscente y constituyente, este campo es el que marca la llamada esfera subjetiva de la lógica que no está opuesto a la formalidad de ésta sino que podríamos decir la complementa, pues Husserl reconoce el potencial sin límites que tiene la lógica formal pero llama la atención en que no puede ser convertida en una mera técnica formal, ni mucho menos, con la sola formalidad puede constituirse en auténtica teoría de la ciencia.

“(…) una lógica, como ciencia racional de la objetividad en general –en toda la amplitud que se pudiera dar a su idea (y quizás sobrepasando la de una *mathesis universalis*)- tendría como contraparte necesaria una **lógica del conocer**, una ciencia y quizás también una ciencia racional de la subjetividad cognoscitiva en general. Estas dos ciencias y, ambas estructuradas en grupos correspondientes de disciplinas individuales, estarían en una relación necesaria. La palabra “lógica” sería apropiada, en cuanto *logos* no sólo alude en sentido objetivo a lo conocido, al significado de la enunciación, al concepto verdadero, etc.; sino también a la razón y así al lado subjetivo, cognitivo.”⁶²

Para que la lógica pueda ser una auténtica teoría de la ciencia tiene que poder lograr: la autoexposición de la razón pura misma; ser la ciencia en que la razón pura teórica reflexiona de modo perfecto sobre sí misma y se objetiva en un sistema de principios; y ser la ciencia en la que la razón se refiere a sí misma.

La idea directriz de la lógica como Teoría de la Ciencia es la razón judicativa (teórica), aunque no descuide las otras dimensiones de la razón constituyente (la práctica y la valorativa),

“(…) la razón judicativa científica, por estar a un nivel superior, presupone todos los niveles inferiores de operaciones mentales, y los incluye en sus temas concretos; por lo tanto, referirla a la ciencia, esto es, concebir la lógica como teoría de la ciencia, no implica limitarla, sino sólo dar preferencia al enfoque que la

⁶¹ *LFT*, p. 33, §6.

⁶² *FP*, pp. 80-81.

considera según la idea directriz suprema de la razón
judicativa.”⁶³

Pero lo que más le interesa a ésta como teoría de la ciencia es exponer la generalidad a priori pura, es decir, “el sistema completo a priori en su estado más fundamental”⁶⁴, esto es, ser la ciencia en que la razón pura (ella misma un concepto formal) haga su propia exposición y se objetive en un sistema de principios.

El hecho de que la lógica sea una disciplina teórica por excelencia, pero que reconozca a su vez las otras dimensiones racionales del hombre, estriba precisamente en que ésta, sea también, una praxis teórica, no sólo en el sentido de que además de normar, configure también prácticamente a la ciencia proporcionándole una tecnología lógico-práctica, es decir, operatoria y simbólica, sino también en el hecho de que ella misma está sometida a las reglas formales de la razón práctica universal, constituyéndose intersubjetivamente por una comunidad de investigadores, cuya idea se encuentra abierta en el infinito, y

“con la convicción de que los resultados teóricos obtenidos en comunidad y la misma ciencia infinita tienen una función humana supra teórica; igual que en el individuo la permanente vocación científica, con su ejercicio profesional siempre intermitente, es compatible con otros fines extrateóricos, como ser padre de familia, ciudadano, etcétera, y debe subordinarse éticamente a la idea práctica suprema de una vida ética universal, propia del individuo y de la amplia comunidad humana.”⁶⁵

Tenemos entonces que el campo de la razón teórica o como dice Husserl aquí, la razón lógica, se encuentra constituida por dos tipos de ontologías (entendidas en el sentido correlativo de teoría): Una formal donde encontramos a la lógica formal en tanto *mathesis universalis*, con su a priori formal también, y que tiene por objeto al “algo en general” y que funda a las ontologías materiales en tanto trata de los sumos géneros, es decir, de las cadenas deductivas de las teorías y su correlato ontológico en la teoría de las multiplicidades, en su sentido más amplio. Y otra material, con un a priori sintético, con básicamente tres dominios diferenciados, como son la naturaleza material, la naturaleza animal y el mundo espiritual, y que son formalizadas y elevadas al concepto supremo del “algo en general”.

⁶³ LFT, p. 30, §4.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 33, § 7.

⁶⁵ *Loc. Cit.*

Como hemos adelantado ya, la lógica formal se levanta como una teoría de la ciencia, y lo que hace Husserl es pasar una revista a sus presupuestos más elementales para describir si ésta tiene la posibilidad por sí misma de ser una tal teoría. El campo de lo puramente formal y sus posibilidades nos abrirán el camino para el estudio de la subjetividad constituyente de lo lógico como la otra cara de la teoría de la ciencia que nosotros la entendemos, siguiendo las pautas husserlianas, como teniendo un aspecto formal y otro que atiende a la subjetividad (más fundamental) que nos recuerda a cada momento que cualquier teoría –incluyendo a la teoría misma de la ciencia–, es un producto humano, es decir, ha sido constituido por una subjetividad que es la humana, y le corresponde a esta misma el tener que justificarla de modo absolutamente responsable. Como se puede apreciar de aquí, las actividades de la razón judicativa tienen un doble sentido, por un lado, están las actividades y habitualidades operantes en el sujeto, y por otro lado, los resultados permanentes logrados por ellas, es decir, las formalidades objetivas. “Cada formación lógica, objetiva en ese sentido, por su parte, tiene un correlato “subjetivo” sus intencionalidades constituyentes; y a cada forma de esas formaciones le corresponde por esencia una forma subjetiva, un sistema de intencionalidad operante.”⁶⁶ Esto es, la lógica como cualquier ciencia tiene un lado subjetivo y otro objetivo (bilateralidad), lo primero son las habitualidades y actividades de los científicos, lo segundo, son sus resultados, o lo que puedo identificar como algo objetivo, como “existente en sí”. Esto significa que toda verdad objetiva se establece por medio de operaciones subjetivas que encuentran su validación en ella. La verdad objetiva es algo ideal. Y es precisamente esta esfera objetiva la que le brinda un potencial infinito a la lógica formal, pues en tanto actos mentales son puntos de apoyo para otros actos mentales cada vez más abstractos y potentes, en la medida en que sirven como armazones para las teorías, como formas de las teorías Este paso que pareciera tener naturalmente que conducirnos al siguiente punto, no podemos darlo, sin embargo, sin exponer antes, a grandes rasgos, cómo Husserl entiende la lógica en su formalidad y su relación con la ontología.

La caracterización husserliana de la lógica como analítica pura, es decir, como una lógica formal, no es de ninguna manera un simple listado de los rasgos fundamentales que ésta deba cumplir; sino más bien, es una “descripción” con pleno aire fenomenológico de cómo es que esta ciencia se va constituyendo desde los niveles más simples hasta llegar a convertirse en la matriz esencial de todas las

⁶⁶ *Ibid.*, p. 37, §8.

ciencias deductivas. Esta descripción es ardua, y aunque Husserl parezca tener aquí las cosas bastante claras, siempre está adelantando no sólo sus propias teorías sino que también los temas a desarrollarse después. Podríamos decir entonces que el método de descripción fenomenológico está implícito y se encuentra presupuesto en todo el proceder de esta caracterización.

Los objetos de la lógica son estas “formas lógico-analíticas” fruto de una “formalización pura”, pudiéndose construir a partir de ellas otras objetividades u operar sobre ellas variaciones o combinaciones. Esta dirección objetiva es la que la historia habría privilegiado, y aunque Husserl tome a las objetividades lógicas como fruto de una experiencia *sui generis* (categorial), lo que tenemos en verdad es que estas objetividades son objetos de tipo especial, irreales o ideales. Es por esto, que nos dice Husserl, que a estas “actividades mentales” de los lógicos, ya sean normativas o tecnológicas, y que se encuentran siempre presentes en sus formaciones mentales ideales, “Las hicimos y las hacemos de lado provisionalmente todavía, para examinar *las estructuras esenciales de una lógica apofántica objetiva*, de una lógica “analítica”, “formal”, y para tratar luego los problemas de su circunscripción esencial.”⁶⁷ Relacionando también estas objetividades con la matemática (analítica).

Para la caracterización de la lógica como analítica pura, Husserl nos remite a Aristóteles, quien habría sido el primero en aislar la forma pura del silogismo, permitiendo así destacar una tipicidad muy general (esfera apofántica) que luego sería sintetizada por Leibnitz con el análisis formal en una *mathesis universalis*. Esta esfera apofántica se formaliza y luego esta formalización misma se algebraiza al modo del álgebra moderna de Vieta. Haciéndose así una distinción entre el análisis “formal” y todas las disciplinas matemático-materiales. Pero, la formalización o analítica pura

“(…) significaba la sustitución de cualquier “núcleo” material de los juicios por el elemento “cualquier algo”; así, los demás elementos del juicio permanecían como elementos de la forma y se conservaban iguales en cualquier cambio de referencia objetiva o de juicios de diferentes esferas de objetos. De consuno con esta concepción del núcleo material como cualquier “algo” indeterminado, o –en el seno del lenguaje- como un término indeterminado S, P, etcétera, el juicio determinado tomado por ejemplo se transforma en la idea general y pura de forma, en el concepto puro de “juicio en general”; aunque según

⁶⁷ *Ibid.*, p. 48, § 11.

la forma judicativa determinada "S es P" o "si S es P, entonces Q es r" etcétera."⁶⁸

Pero esto no sólo es la simple sustitución de caracteres algebraicos por palabras (*termini*), sino que se quiere arribar a la idea pura y general de forma como concepto puro, es decir, concepto de concepto, que sea completamente libre y puro, y no atado a una ontología de lo "real" como en Aristóteles.

De ahí viene la idea de una clasificación descriptiva de los juicios exclusivamente por su forma, prescindiendo de su verdad o su falsedad; es decir, elaborar una "morfología pura de las significaciones" como:

"(...) la disciplina lógica-formal primera en sí; se encontraba en germen en la antigua analítica, pero aún no había logrado desarrollarse. Según nuestras dilucidaciones, versa sobre la mera posibilidad de los juicios en cuanto juicios, sin preguntar si son verdaderos o falsos, ni siquiera si son compatibles o contradictorios."⁶⁹

Y es que para Husserl, antes de hablar de la verdad o falsedad de una proposición debemos atender al "sentido" de la misma, es decir, a la "posibilidad" de verdad o falsedad de ésta (en esto concuerda con el Wittgenstein del *Tractatus*, ver 3.13), en otras palabras, atender a su propia construcción lingüística (a la manera de una "gramática pura") si está bien o mal formada, si comporta algún sentido.

Toda la temática de la apofántica descansa entonces en los juicios, en su morfología. El primer nivel de la lógica formal es entonces el de la morfología pura de los juicios, donde se aísla la forma pura del juicio. Pero donde las formas no pueden derivarse de otras formas hasta el infinito, sino que es necesario remitirse a ciertas formas primordiales (que incluyen "especies fundamentales de operaciones") y la forma fundamental del juicio, es la afirmación, que es la generalidad de las generalidades, de la que se desprenden todas las demás formas de juicios; las misma que no están sólo yuxtapuestas sino que se fundan unas en otras, donde "S es P" es más original y funda "Sp es Q", pero donde incluso "S es P" –la forma más básica– puede considerarse una operación del sustrato "S", y donde todas las demás modalidades pueden ir al infinito.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 52, §13.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 53, § 13.

El segundo nivel de la lógica como analítica pura, es el de la "lógica de la consecuencia" o de "la no-contradicción", que es: "(...) la posibilidad de plantear *in forma* cuestiones acerca de la consecuencia e inconsecuencia de los juicios, sin preguntar, en lo más mínimo, por la verdad y la falsedad, es decir, sin introducir estos conceptos ni sus derivados en el tema en cuestión."⁷⁰ Y es que para cumplir con las necesidades de la verdad y de la falsedad se necesita satisfacer ciertas consecuencias de los juicios según su forma, por ejemplo, un juicio tiene que ser complejo para que haya la posibilidad de presentarse una contradicción, aunque ésta sea en el plano meramente formal, atendiendo únicamente al modo cómo están contruidos y relacionados los juicios entre sí, interesándose así exclusivamente de la contradicción y consecuencia analíticas como conceptos fundamentales de validez, constituyendo así una "analítica apofántica pura" que comprende a su vez toda la silogística, incluyendo a todas las disciplinas que forman parte del "análisis" matemático formal.

¿Cómo puede una analítica convertirse en una lógica de la verdad?, para ello se requiere un nexo esencial entre dos conceptos diferentes, en el sentido más amplio de juicio, sería el juicio que aclara; en este sentido, la lógica de la consecuencia es condición necesaria mas no suficiente de una lógica de la verdad posible, que constituye un nivel superior al de la "analítica pura". La distinción que se establece entre una lógica de la consecuencia y una lógica de la verdad se basa en que:

"(...) en que los juicios, en tanto que puro **sentido judicativo, (proposiciones)** —o, como también se puede decir en la esfera del juzgar enunciativo, las **significaciones idénticas de proposiciones enunciativas**— se comprenden como evidentes por medio de la "pura explicación" (...) esta evidencia precede a toda pregunta por la verdad posible o real o, lo que equivale, es independiente de si el juicio, con respecto al estado de cosas correspondiente, es un juicio intuitivo y si entonces su intención (*Meinung*) se cumple más o menos en la plenitud de la intuición o no"⁷¹.

Husserl repara además en que hay juicios confusos y juicios distintos, es decir, que han sido clarificados por otros juicios claros que vienen acompañados por una intuición donadora de sentido. Cuando un juicio distinto valida al anterior entonces hay distinción, síntesis de concordancia (de identificación),

⁷⁰ *Ibid.*, p. 57, § 14.

⁷¹ *FP*, p. 47.

“si a la mención judicativa “confusa”, “vaga”, de una ocurrencia, agregamos un proceso de judicación explícita, decimos que la mención confusa “se vuelve distinta”, por razón de la síntesis de identificación que ahora se introduce y que cumple la mención confusa; decimos que sólo ahora “juzgamos propiamente” y que el juicio, antes sólo mencionado, está ahora propiamente dado.”⁷²

En la claridad tenemos un conocimiento actual en que la situación objetiva es dada, este “darse” es la intuición. Un juicio distinto lo aclaro cuando lo confronto con la evidencia (aunque no en su sentido fuerte). Por esto, la analítica apofántica pura tiene como tema supremo sólo al juicio distinto, es decir, al juicio propiamente tal, al que se lo abstrae porque es al través de él que el investigador se dirige a la verdad “(...) la analítica pura no tiene que ver con juicios actuales, esto es, con juicios efectivamente formulados en algún momento y en algún lugar, sino con posibilidades a priori; tiene que ver con posibilidades a las que se subordinan, en un sentido fácil de comprender, todos los juicios actuales correspondientes.”⁷³ En este sentido, tendríamos que distinguir también entre la facultad de juzgar, las operaciones mentales de tipo psicológico que llevamos a cabo al momento de realizar un juicio, en palabras de Husserl la parte noética de la constitución del juicio; y las posibilidades a priori de todos los juicios posibles.

La analítica apofántica pura, entonces, sólo quiere ver las formas a priori de los juicios distintos en cuanto a su forma. En donde en todos los casos se dan las mismas relaciones: no-contradicción, implicación y *terminun tercius*; son por tanto, formas analíticas puras, que parten de su posibilidad de combinación en la unidad de un solo juicio, esta unidad judicativa (que traspasa a los juicios individuales, es decir, que no aparecen uno tras otro en el flujo de la conciencia), o unidad de un juicio en general, están referidas a que los juicios:

“Tienen una unidad que se va constituyendo racionalmente en el transcurso del juzgar y que une el sentido de un juicio con el de otro. Es la unidad de un juicio compuesto, integral, fundado en los juicios individuales y que a todos ellos les confiere lo unificante de una validez intrínseca común (...) en todo concluir que procede intelectivamente (*einsichtig*), podemos ver que la conclusión final es realmente una conclusión final de esas premisas, determinada realmente como debiendo ser incluida por el acto judicativo de ellas. Reconocemos entonces que el estar incluido es un modo de ser relativo que corresponde

⁷² *LFT*, p. 59, § 16.

⁷³ *Ibid.*, p. 65, § 17.

realmente al juicio final como enunciado idéntico en relación de los juicios de las premisas como tales, lo mismo que, viceversa, éstos –como juicios idénticos- tienen la particularidad que por su sentido en sí les corresponde llevar implícito este juicio final.”⁷⁴

La no-contradicción es la condición de la verdad formal. Cuando uno habla de verdad ya tiene en mente un objeto posible, en la no-contradicción no lo tenemos, pues podemos estarnos moviendo únicamente a niveles de “formas” de juicios; es por esto que la no-contradicción es requisito necesario mas no suficiente para el establecimiento de la verdad. Surge entonces el tema de la verdad de los juicios en su adecuación a los objetos mismos.

“Sustituimos de este modo la actitud teórica dirigida a los meros juicios, por la actitud cognoscitiva dirigida a las situaciones objetivas por conocer mediante esos juicios, esto es, dirigida a la adecuación que los verifique; aprehendemos entonces de inmediato, con evidencia esencial, que los términos incompatibles en la unidad de un juicio también lo son en verdad; o que una contradicción en los meros juicios excluye obviamente su posibilidad de adecuación a las cosas.”⁷⁵

Donde los conceptos de verdad y falsedad son predicados que se refieren a los juicios, o a su contradicción o no respecto de la cosa; quedando así establecida, por primera vez, la “analítica pura” como parte fundamental de la lógica formal de la verdad.

Esta división entre la lógica de la no-contradicción y otra de la verdad, condiciona una “bilateralidad” de los principios de la lógica tradicional, tales como el de contradicción y tercio exclusivo, o como el de *modus ponens* y *modus tollens*. Para ver su diferencia esencial, citemos un ejemplo que el mismo Husserl coloca en sus lecciones de Filosofía Primera de 1923:

“(…) “2 es más grande que 3” es algo que “no tiene sentido”, o sea, tiene, naturalmente, un sentido analítico, es una proposición completamente clara de acuerdo a lo mentado por el enunciado judicativo. Pero el sentido objetivo, la posibilidad y la verdad, faltan aquí, como se hace evidente en la aclaración, en la demostración ilustrativa del “2”, “3” y “más grande”. ”⁷⁶

Vemos entonces como los tres niveles de la lógica están articulados entre sí, uno depende del otro, esto lo notamos, por ejemplo cuando tratamos del concepto más

⁷⁴ FP, pp. 39-40.

⁷⁵ LFT, p. 68, § 20.

⁷⁶ FP, p. 48.

amplio de juicio que es "(...) el que no está afectado por las diferencia ente confusión, distinción y claridad; es decir, el que hace abstracción concientemente de estas diferencias"⁷⁷; este juicio en general emerge de la "morfología pura de las significaciones", de la que es dependiente la lógica de la no-contradicción y de la que a su vez depende la lógica formal de la verdad, por cuanto si el juicio –por ejemplo- es contradictorio a nivel de la lógica de la consecuencia entonces será necesariamente falso en el estrato siguiente, es decir, en la lógica formal de la verdad; y en última instancia están referidas, todas ellas, a la articulación sensible de los signos verbales sin la cual no podría haber ni lógica ni ciencia alguna. Sostiene Husserl, que con esto se ha realizado una exposición sistemática de la estructura teleológica de la idea de la lógica como teoría de la ciencia, logrando de este modo depurar la idea de una analítica formal referida exclusivamente a los juicios, dividiéndola en los tres estratos antes mencionados; y marcando la pauta para comprender la unidad de la vinculación no sólo teórica, sino que descubriendo el interés filosófico que conlleva, que es el de ser una teoría de la ciencia conforme a sus propias estructuras teleológicas, pues es "(...) a la filosofía [a la que] le corresponde ser la ciencia de los principios, aun de los principios de la ciencia en general, por lo tanto de las cuestiones lógicas acerca de los principios."⁷⁸

Con respecto a la íntima relación que deben guardar ontología con lógica analítica, el planteamiento correcto de este problema habría que buscarlo en la imposibilidad que tuvieron los antiguos de formalizar tanto la lógica como la ontología, esto llevo a que no percibieran la similitud que existe entre ambas disciplinas. Baste recordar que Aristóteles no llega a desarrollar una ontología formal sino que se queda sólo con una ontología de lo real. En cambio, en la época moderna se produce la formalización de la lógica y de la ontología; pero se mantiene dicha confusión entre ambas disciplinas pues se descubre que hay una gran similitud simbólica entre ambas, ya que la silogística al formalizarse de modo algebraico es semejante al álgebra de las magnitudes. "Parece –dice Husserl- que no debemos dejarnos engañar porque también la silogística pueda tratarse algebraicamente y tenga, por lo tanto, un aspecto teórico semejante a un álgebra de las magnitudes y los números."⁷⁹ Es decir, se mantiene la confusión; esto debido principalmente a que el problema acerca de las relaciones y diferencias entre lógica apofántica formal y ontología formal se debe a una "bilateralidad" de la lógica, es decir, a una doble actitud, una dirigida a los juicios

⁷⁷ *LFT*, p. 71, § 21.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 78, § 24.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 81, §25.

que sería el campo propiamente apofántico y lógico, y otra dirigida a las estructuras sintácticas de los objetos posibles en general, que sería el campo de la ontología formal en tanto ciencia que estudia el “algo en general”. En otras palabras, como bien señala inmediatamente Husserl:

“La analítica apofántica y la analítica ontológica-formal serían pues dos ciencias distintas, separadas por sus respectivas esferas. (...) No obstante, basta recordar que “juzgar” quiere decir “juzgar sobre objetos”, enunciar de ellos propiedades o relaciones; así, hay que notar que la ontología formal y la apofántica formal, pese a la diversidad expresa de sus temas, tienen que estar en estrecha correlación y tal vez son inseparables.”⁸⁰

Lo que muestra aquí Husserl, es la compleja estructura de lo formal, pues, por un lado, tenemos que ambas son ciencias distintas, pero por el otro, nos las habemos con ciencias estrictamente correlativas e indelimitables, por eso que más adelante dirá, que hablar de lógica de la verdad, en cierto sentido, es también hablar de ontología formal.

Lo que quiere Husserl es que no confundamos la correlación que hay entre la lógica formal pura y la ontología formal pura; pues si tenemos que la triple estratificación de la lógica culmina en la analítica apofántica pura, entonces el tema de la lógica de la verdad son las condiciones formales de la verdad posible en su acuerdo con algún objeto formal en general. La lógica formal entonces, tendría dos lados, el de la apofántica formal y el de la ontología formal; con sus correspondientes categorías formales significativas y categorías formales objetivas.

Pero lo que debemos tener presente es que el objeto no es el juicio con sus componentes, pues una cosa es la sintaxis de los juicios y otra, la estructura sintáctica del objeto. En este sentido,

“La idea de la lógica y de “lo formal” está nítidamente circunscrita por las sintaxis dóxicas; todas estas pueden entrar –con criterio lógico, deben hacerlo– en la unidad sintáctica de una apófansis, en un juicio en el sentido ordinario de la lógica. A todas las objetividades de conocimiento, en cuanto objetividades de juicio, le es propias una forma sintáctica “categorial” que proviene del *κατηγορειν* (o de sus acciones sintácticas). La lógica formal determina objetos mediante esta forma, con generalidad pura.”⁸¹

⁸⁰ *Loc. Cit.*

⁸¹ *Ibid.*, p. 114, § 41.

Esto quiere decir que las operaciones sintácticas crean “formas” categoriales y preservan formas categoriales –siempre de un modo objetivo–, pues las diferentes configuraciones categoriales son tipos que corresponden al “algo en general” del cual las operaciones sintácticas se derivan, y ésta es la categoría primordial fundante de objeto. Pues el juzgar está originalmente dirigido al objeto, pero en lógica apofántica pura, el acto de juzgar no es él mismo el tema, sino lo es su articulación sintáctica, su conformidad morfológica y coherente, así como su no-contradicción interna; es en el juzgar de la lógica de la verdad, donde hay proposiciones mediante las cuales nos dirigimos a las objetividades, pues siempre el juzgar es un volverse a algo que está fuera de él.

Tenemos entonces que hay un juzgar dirigido a los objetos, que es donde se daría la correlación, entre apofántica pura formal y ontología formal; y un juzgar dirigido (mediante un cambio de actitud) a los mismos juicios como temas, es decir, a sus componentes, relaciones, sus conexiones, y referencias. Por esto según Husserl, “la división entre lógica apofántica (en el más amplio sentido) y ontología formal; **separación que es a la vez equivalencia**, puesto que quedamos en que ambas disciplinas son correlativas en todas y cada una de sus partes y, por ello, tienen que considerarse como una sola ciencia.”⁸² Pero sin confundirse. El esclarecimiento de esta relación y diferencia entre ambas disciplinas no puede darse desde la propia lógica formal pues esta no es suficiente para servir como fundamento de “todas” las ciencias posibles, tanto descriptivas, morfológicas, o materiales; si no que tiene que darse al través de una ciencia radical que describa todos los procesos constitutivos en que la subjetividad cognoscente se relaciona con estas objetividades, es decir, una lógica trascendental que tenga por tema central la evidencia como bisagra en el paso de lo formal a lo trascendental.

Hasta ahora se ha venido planteando el problema de la correlación entre lógica formal y ontología formal en el ámbito de una lógica formal de la verdad, pero ésta correlación y diferencia se da también al nivel superior de una analítica ampliada; aquí el tema es el de la totalidad de los sistemas judicativos o teorías de las formas totales de teorías, que vendría a ser una teoría formal de la ciencia; frente al concepto objetivo total en su generalidad formal, es decir, la “multiplicidad”. Ambas sientan su generalidad formal en los niveles inferiores de la lógica, pero repiten también –y eso es lo que queda por esclarecer ahora- su correlación y diferencia. “El correlativo objetivo

⁸² *Ibid.*, p. 115, § 42. Subrayado nuestro.

del concepto de teoría posible y definida sólo por su forma, es el concepto de una posible esfera de conocimiento que debe ser dominada por una teoría de tal forma.”⁸³ Lo que tenemos aquí es la correlación de la teoría formal de las ciencias y la teoría de las multiplicidades, como dos polos que conviven en una unidad sistemática.

En el nivel superior de la analítica se debe mantener todo lo que es válido para los niveles anteriores, y principalmente la distinción entre una lógica analítica pura y una lógica formal de la verdad con su correspondiente ontología. Ahora bien, aquí hay que diferenciar el ámbito del juicio del ámbito de la objetividad, pues si nos quedamos sólo con el juicio estamos a un nivel de la lógica de la consecuencia y por tanto del sentido, que también puede incluir a la teoría de las multiplicidades, en tanto la forma de la teoría que contiene a todos los objetos que caen en ella; pues en las multiplicidades se tienen sentidos objetivos en vez de sentidos de juicios. Husserl sostiene que aún en este nivel tan complejo podemos eliminar la verdad posible y quedarnos sólo con el sentido, que es precisamente lo que hacen los matemáticos; por ello, dice que:

“(…) el sentido esencial de dicha reducción de la *mathesis* lógica (de la lógica formal esencialmente completa), que la limita a una pura analítica de la no-contradicción, consiste en ser una ciencia que por su a priori esencial propio, sólo tiene que ver con sentidos apofánticos; es un progreso comprender, en fin, que así se aclara por principio el sentido peculiar de la “matemática formal”, de la matemática ajena a toda intención propiamente lógica, esto es, epistemológica: matemática de los matemáticos. Ésta es la única distinción legítima entre lógica formal y mera matemática formal.”⁸⁴

Se entiende entonces que llame a la lógica de la consecuencia un nivel “extra-lógico”, pues su preocupación central no es la de la verdad.

Esta preocupación por el sentido, es decir, por lo mencionado en tanto mencionado, que es lo que hace la lógica aún a niveles tan complejos de generalidad formal, hace que sea sólo un juzgar sobre juicios y no dirigido a las “cosas mismas” o la objetividad formal. Aunque los juicios en cuanto temas sean a su vez objetividades formales,

⁸³ *Ibid.*, p. 94, § 28.

⁸⁴ *Ibid.*, pp. 145-146, § 52.

“no sólo un objeto-sustrato, una cualidad, una situación objetiva, etcétera, pueden ser objetos, sino también un sustrato mencionado en cuanto mencionado, una cualidad mencionada en cuanto mencionada, etcétera; y éstas son –como antes dijimos– objetividades que designan de hecho una objetividad peculiar, pese a esa referencia reflexiva”.⁸⁵

Esto nos debe llevar a distinguir entre objetividades en tanto objetividades mencionadas (sentidos) y otras que no lo son, ahora bien, hay que notar con atención que para Husserl, esta es una región (la del sentido) “dentro” de la región universal formal de la “objetividad en general”, a la que precisamente pertenecen todas las entidades mencionadas en el nivel superior. Estas objetividades que son sentidos, son también trascendentes, pero no se encuentran al nivel de una verdad posible pues hay una actitud judicativa directa que va hacia las objetividades en cuanto tales, y una actitud judicativa refleja, que va hacia la región del sentido.

Sin embargo, hay que aclarar que para Husserl, lo lógico debe estar vinculado principalmente con la verdad en un sentido epistemológico

“(…) la lógica, aun cuando quiere ser una lógica meramente formal, quiere referirse a esferas posibles de objetos y a su conocimiento posible, a teorías sistemáticas posibles; quiere establecer de antemano leyes esenciales de su posibilidad, que funjan como normas. Si, en este empeño, cae en la cuenta de que la forma de los “juicios” puede manifestar ya las condiciones de la verdad posible, de las teorías verdaderas y de las esferas de conocimiento susceptibles de teorías, no por ello pierde, naturalmente, su sentido específicamente lógico.”⁸⁶

Esto es tema de la lógica formal de la verdad y le sirve también para introducir el tema de la verdad que es el que le va a permitir distinguir claramente, entre las objetividades y los juicios. Pues la verdad puede ser entendida en un doble sentido, ya sea como un juicio correcto, es decir, cuando un juicio resulta verdadero o falso; o desde el lado de la ontología formal, cuando la verdad aparece como una “existencia efectiva”, como un ser verdadero, es decir, como correlato de una concordancia. Pero para Husserl, no se puede hablar de verdad sin evidencia, que es en un primer sentido, una posesión efectiva del ser verdadero, cuando tenemos una intuición categorial a base de un juicio correcto; y en el segundo sentido, cuando un juicio tiene la potencialidad de la verdad.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 137, § 48.

⁸⁶ *Ibid.*, pp. 143-144, § 52.

Tenemos entonces que el tema de la lógica formal de la verdad es la correspondencia con objetos posibles, por eso,

“esa matemática pura de la no-contradicción, separada de la lógica epistemológica, no merece el nombre de ontología formal. Es una ontología de los juicios puros en cuanto sentidos, una ontología de las formas de sentidos posibles no contradictorios: “posibles” con evidencia distinta.”⁸⁷

El sentido final de la analítica formal pura es el ámbito de los objetos ellos mismos “Pero el sentido profundo de la analítica formal, adecuado a su tarea como teoría de la ciencia, es ser una ciencia de las formas categoriales posibles, en las que puedan existir verdaderamente las objetividades-sustratos.”⁸⁸ En esto se ve también la doble direccionalidad de la lógica, que puede atender tanto a los juicios, siendo entonces una mera lógica de la consecuencia, o atender a la correlación entre juicio y objeto en general, a su correspondencia, cumpliendo de esta manera su verdadera vocación epistémica.

Esta correlación y diferencia entre lógica y ontología la resuelve Husserl, en los términos de que toda mención judicativa se encuentra efectivamente en la objetividad verdaderamente existente, es decir, al través de la evidencia, Es ésta en su doble sentido correlativo con el doble sentido de la verdad, la que sirve como concepto clave para establecer la relación entre lógica y ontología, entre dos tipos de actitudes que buscan la corrección objetiva, es decir, preocupada por las objetividades y los juicios, que de alguna manera configuran sintácticamente dichas objetividades sin confundirse con ellas; y la diferencia entre ambas, como campos temáticos distintos, uno ocupado en los sentidos y el otro de la correlación entre juicios y objetividad formal posible, pero íntimamente ligados en tanto lo uno no se puede dar sin lo otro. Verdad y evidencia son pues igualmente correlativas, no hay la una sin la otra; una es objetiva, la correspondencia entre una objetividad trascendente –aunque sintácticamente configurada- y lo que se mienta de ella; la otra es el proceso que plenifica y constituye dicha mención y objetividad; por ello, podemos acabar con la brillante conclusión del mismo Husserl,

“El doble sentido correlativo de evidencia y de verdad, que hemos puesto en claro, significa patentemente también un doble sentido correlativo de lógica formal: partiendo de la actitud

⁸⁷ *Ibid.*, 149, § 54.

⁸⁸ *Loc. Cit.*

tradicional dirigida a los juicios en cuanto menciones apofánticas, esto es, destacando la actitud crítica, obtenemos una lógica apofántica; plenamente ampliada para abarcar desde las formas categoriales de sentido hasta las formas apofánticas de sentido propias de las teorías, esta lógica se convierte en *mathesis universalis*. Si destacamos la actitud dirigida a las objetividades categoriales posibles o a sus formas, practicamos desde luego, en consecuencia, una lógica-ontológica formal; sin embargo esta lógica estará obligada por razones de método a tomar por objetos los sentidos judicativos; aunque sólo como medios, pues su propósito final se refiere a los objetos.⁸⁹

El cometido es aquí haber mostrado la relación entre lógica y ontología, y vemos que ambas siendo distintas son parte de lo mismo, una como dirección hacia, y la otra como estableciendo objetividades posibles; sin embargo, la lógica formal sola y la ontología formal sola –aunque relacionadas- no son suficientes para establecer una teoría de la ciencia, antes bien, es necesario llevar a cabo un estudio trascendental de la lógica que nos aclare mejor su vocación hacia la verdad, ya no tanto desde el lado objetivo que es en el que nos hemos estado moviendo hasta ahora, sino desde la subjetividad constituyente.

⁸⁹ *Ibid.*, 152, § 54.

2.2.- El ámbito de lo formal y de lo material

Tomada pues en su generalidad más absoluta la lógica formal sola no puede ser una completa teoría de la ciencia, se tiene mas bien que incluir a las ciencias materiales, “ podríamos preguntar ahora –dice Husserl- si esa teoría analítica formal de la ciencia en general, o si la teoría analítica-formal no debe completarse con una teoría material de la ciencia.”⁹⁰ Ya que la propia lógica analítica pura, en el orden de lo noemático, se desdobra, es decir, encuentra una bilateralidad en su interior. Esta viene dada por el hecho de que la objetividad no preexiste a la elaboración de un juicio, dándose por tanto una doble producción noética, ya que ésta produce el juicio que a su vez se dirige a la objetividad. Tenemos de este modo que el objeto-sustrato lo determinamos mediante los juicios, esto es mediante la proposición y el sentido. Es cuando tenemos no sólo el objeto-sustrato, sino también sus determinaciones, cuando surge la situación objetiva; y esto Husserl lo ve desde las Ideas, donde no sólo distingue entre sustratos llenos y vacíos, sino que si nos fijamos en las objetividades dotadas de contenido material podemos llegar al núcleo mismo de las formaciones sintácticas como categorías del sustrato, que en última instancia es individual⁹¹. Pues bien, el paso de la ontología formal a la material, se da cuando se dejan caer los núcleos, pudiéndolos rellenar nuevamente con formas atributivas,

“se plantea entonces la cuestión de un nuevo a priori “sintético”, o –para expresarnos con mayor precisión- de un a priori de los “núcleos”, material; a priori universal de tal especie que reuniría en una totalidad todas las esferas particulares, a priori y materiales (...) Parece pues que ahora deberíamos ir derecho hacia una ontología material, con la cual habría de completarse la ontología meramente analítica-formal.”⁹²

Esto no sólo nos revela la complementariedad de la lógica en tanto teoría de la ciencia, sino que nos descubre que estas mismas investigaciones lógicas tienen también una doble direccionalidad, y es precisamente la direccionalidad subjetiva, en tanto es la portadora de los intereses propiamente epistemológicos, la que nos interesa aquí.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 158, § 55.

⁹¹ *Cfr.*, *Ideas I*, p. 40, § 14.

⁹² *LFT*, p. 158, § 55.

Las investigaciones acerca de la subjetividad constituyente de la lógica, se centran en dos temas capitales, el de la evidencia y el de la intuición, como portadora de evidencia, ambas, son tipos de vivencia, es decir, pertenecen a una subjetividad que no es la psicológica, sino la trascendental. Si bien es cierto que aquí tratamos básicamente de la lógica, es bueno saber también, que Husserl, trató siempre de mostrar como incluso la psicología, también es una ciencia del orden de lo constituido, esto es importante saberlo, para poder entender por qué el psicologuismo no es sostenible cuando postula a la psicología como la ciencia fundamental. Y es que éste es el peligro cuando nos enfrentamos a la subjetividad, el tener que enfrentar el “fantasma del psicologuismo”.

El carácter “bilateral” de la lógica tropieza con la dificultad de separar de la subjetividad psicológica, las formaciones psíquicas que integran la lógica, es decir, habría una dificultad en considerar a los juicios como algo distinto de las actividades psíquicas de aquel que juzga. En otras palabras, el psicologuismo no ha hecho la distinción entre “la acción de juzgar”, o facultad de juzgar, y el producto de esta facultad, es decir todos los datos lógicos y sus objetos mismos serían “acontecimientos reales de la esfera psicológica” y por tanto tendrían que explicarse de acuerdo a leyes causales como sucede con el mundo real; por eso, dice Husserl con acierto que “quienes han desviado su camino por culpa del empirismo inglés ni siquiera llegan a establecer una separación entre la vivencia del sujeto juzgante y la formación misma que, término por término, toma forma “en ella”⁹³. Con todo, el problema central del psicologuismo es “la equiparación de las formaciones de juicio con fenómenos de la experiencia interna”, y esto fundado en que dichas formaciones se presentan al interior del acto de conciencia; por ello J. Stuart Mill habría sostenido que la lógica es una rama de la psicología, pues toda ella “dependería” de nuestros actos internos de conciencia, es decir, serían producto de nuestras vivencias psíquicas, de operaciones psicológicas propias de sujetos individuales pero pertenecientes al orden de lo real, y por tanto sujetas a sus leyes, es en este sentido que se caería también en un relativismo al querer fundar la lógica en operaciones meramente psicológicas pues no se le estaría reconociendo su estatuto de ser una ciencia “en sí misma” en cuanto teoría de las formas de teorías, sino más bien, se la tomaría como una simple técnica desarrollada por operaciones psicológicas internas de los sujetos.

⁹³ *Ibid.*, p. 162, § 57.

Para refutar al psicologismo Husserl parte de sus mismos presupuestos y no niega que sea cierto que las formaciones mentales que forman los juicios, deducciones, etc., sean temporales, los unos exteriores a los otros, individualmente distintos y separados. Pero esto, dice, no sucede con el pensamiento pensado en el pensar; es decir con las formaciones irreales del espíritu que si bien no son algo "externo" a la conciencia como los objetos reales, si admiten una corporalización física mediante el lenguaje. Son casos particulares de la irrealidad: la idealidad de las significaciones y la idealidad de la esencia genérica o de la especie. Husserl apela a la distinción fundamental entre lo real y lo irreal, lo irreal comprende el campo de lo noemático, es decir, "presenta" o "presentifica" a la conciencia los objetos individuales; pero el noema como se sabe es "irreal", es decir no es un componente "real" de la psique sino que es algo trascendente pero no en tanto exterior sino que no es componente real de la psique, el noema no es ni "*intra*" ni "*extra mentem*"; no está en ningún sitio porque carece de toda determinación espacial, por eso, Husserl tampoco habla de la "existencia" tratándose de objetos ideales, no "existen" sino que simplemente "son" ya que la existencia tiene –para Husserl– determinaciones espaciales y temporales, los que existen, en este sentido, son sólo los objetos individuales. Pero los objetos ideales, sí se encuentran trascendiendo a la psique y a la conciencia, como los objetos individuales, pero de modo diferente, pues son producidos por nosotros, una vez establecidos son ya "independientes" de nosotros, los captamos por intuición categorial, en el orden de una ontología formal.

Lo que Husserl va a mostrar es que la evidencia del objeto irreal es análoga a la experiencia interna o externa (que se irroga sin razón el poder efectuar una objetivización origina) por eso dice:

"(...) es inherente al sentido de un objeto irreal su correspondiente posibilidad de ser identificado gracias a sus propios modos de aprehensión y posesión del objeto "mismo". Esta operación es efectivamente semejante a una "experiencia"; sólo que un objeto de esta especie no está individualizado por una temporalidad que le sea original."⁹⁴

Lo que distinguiría básicamente a la evidencia de estos dos tipos de objetos sería entonces su relación con la temporalidad y ésta es distinta para los objetos individuales (de percepción sensible) que para los objetos irreales, ambos parecen

⁹⁴ *Ibid.*, p. 164, § 58.

estar atravesados por el tiempo inmanente en que se constituyen las vivencias, pero los objetos irreales (ideales), son “*generalia*” no “*individuaia*” escapan un poco al flujo de nuestras vivencias ya que son *per se*. La posibilidad del engaño esta también presente en ambos tipos de evidencia, pues hasta una evidencia que se presenta de modo apodíctico puede revelarse un engaño; en este caso de evidencia tenemos que aunque la conciencia del engaño cancele la respectiva evidencia singular, esta nos abre paso a una nueva especie de evidencia: que es la experiencia de nulidad de algo experimentado anteriormente con una evidencia. Si tomamos como criterio la interpretación usual de la evidencia (errónea por su aire sensualista), entenderemos el concepto de evidencia en el sentido de una apodicticidad absoluta de modo incuestionable, pero arrancada del contexto concreto de la unidad esencial de la vida subjetiva; sólo el análisis fenomenológico nos permitiría exponer la evidencia como intencionalidad en funciones, mostrándonos su verdadero alcance. La noción de evidencia adecuada, es decir, apodíctica, Husserl la critica ya desde las ideas; en realidad, dice allí, la absoluta adecuación (el *noesos-noesos* platónico-aristotélico) o la *adequatio* como identidad (en el sentido cartesiano) no existen. Tenemos entonces que evidencia e intencionalidad están íntimamente ligadas, ésta es la forma general por excelencia de la intencionalidad, de la “conciencia de algo”, sólo mediante ella la conciencia está ante al objeto mismo. La evidencia es la conciencia primordial donde aprehendo “la cosa misma” originalmente.

Ahora bien, hay que señalar que la evidencia tiene varios modos de originalidad, siendo el modo primordial del darse las cosas mismas, es decir, la evidencia primordial, la percepción. Es efectivamente, la percepción la que me trae a la conciencia el objeto mismo “yo mismo estoy con el precepto” de modo original, me hago presente originalmente algo (*Gegenwärtigung*). Pero otro modo de darse las cosas mismas, producto de una variación intencional puede ser el recuerdo, en él se realiza otra vez la cosa misma pero en la forma de la conciencia reproductora, es decir, conciencia del objeto en cuanto fue percibido por mí, estoy otra vez con el objeto mismo pero no ya de modo original, sino en el modo de una presentificación (*Vergegenwärtigung*). El darse las cosas mismas en la percepción o en la rememoración es muy diferente según se trate de objetos reales u objetos ideales. La diferencia viene del hecho de que los objetos ideales no tienen un sitio temporal ligado a ellas que las individualice. La temporalidad no funciona igual en ambos casos, los objetos ideales son pasibles de ser transformados en una percepción gracias a un cambio de actitud que rememore de un modo claro y explícito una especie ideal, algo que no sucedería con los objetos individualizados en el tiempo.

Lo que propone Husserl a diferencia de la usual caracterización de la evidencia, es una de nivel superior, que se debe obtener fenomenológicamente, describiendo cualquier experiencia y cualquier intelección, así tenemos que a este nivel superior le sigue un tercer nivel de evidencia, y así *ad infinitum*, esto debido al carácter siempre cambiante del flujo de nuestras vivencias, pues ésta consiste solamente en el ver y tengo que llegar a la explicación de la esencia de este ver justamente viendo, es decir, en un proceso que es un flujo siempre perspectivista, tener la evidencia de algo no es captarlo *sub specie eternitatis*, sino que captarlo por medio de sus matices, y ligada siempre a la conciencia íntima del tiempo. En este sentido, cualquier conciencia que de las cosas mismas puede fundar la corrección de una conciencia diferente, confusa o imaginaria, bajo la forma de una adecuación sintética a las cosas mismas o bajo la forma de una inadecuación, con evidencia de nulidad. En esta medida, los actos que procuran evidente legitimidad son “las fundaciones primordiales creadoras de legitimidad, fundaciones de la verdad como corrección”; de igual manera sucede con las inadecuaciones originales, en cuanto actos de darse la nulidad misma, son fundaciones primordiales de la falsedad. Entonces tenemos que es al través de la evidencia que también se constituyen las objetividades existentes, o se suprimen en caso de nulidad o falsedad.

El tema del esclarecimiento de la evidencia y la intencionalidad son fundamentales en este punto, para no confundir por ejemplo que el método en todas las ciencias también está determinado por el perfecto desarrollo de intuiciones encerradas en la aprehensión del objeto, en una actitud eidética y atendiendo no a la aprehensión sino al objeto que se constituye. La esencia general también puede desarrollarse en el pensamiento, y su desarrollo conduce a la ontología regional, y son estos conceptos regionales objetivos los que deben ser derivados a priori, no a la manera kantiana de una “deducción trascendental”, aunque sí de la mano de un “hilo conductor trascendental” apodóticamente cierto, siguiendo el cual no lo deducimos sino que lo seguimos paso a paso y los captamos intuitivamente. De este modo las significaciones de las palabras sólo podrán valer como esencias lógicas, en el caso de que conforme a una posibilidad ideal el pensamiento lógico que los actualiza en sí, se amolde al intuir correspondiente, y el concepto tendría validez de ser sólo sí, no una imaginación, sino una “experiencia actual”, o sea la intuición original e indubitavelmente presentante, ponga una realidad individual como realidad mentada. La intencionalidad y la evidencia, son entonces según estos caracteres, conceptos que por esencia se corresponden y esto lo muestra, también que la categoría de

objetividad y de la evidencia son correlatos, es decir, que a toda especie fundamental de objetividades corresponde una especie fundamental de “experiencia” evidente, con lo que se quiere dar a entender que la estructura de la evidencia no es siempre igual en todos los casos. Es el caso por ejemplo de la ciencia natural, que tiene que elaborarse a partir de experiencia externa porque éste es el modo que tiene de poseer los objetos de la naturaleza, siendo un error recurrir a hipótesis y deducciones indirectas que caerían en el absurdo de un “en sí” trascendente (realismo trascendental). Así pues resulta absurdo postular a partir de la esfera inmanente una trascendencia extrapsíquica.

Los objetos ideales y los objetos físicos se presentan ambos como unidades intencionales, es decir, bajo el modo de lo “dado ello mismo”, y que al presentarse en vivencias de experiencias son inmanentes a ellas, aunque no como contenido real (*reelle*) de la vivencia, lo que no quiere decir de ningún modo que la fenomenología trascendental pretenda convertir la idealidad en un grado de la individualidad⁹⁵. Las evidencias de los objetos irreales tienen la propiedad esencial de toda experiencia o evidencia en general. Esta propiedad es la llamada “síntesis de reconocimiento”, es decir, hacer visible con evidencia algo numéricamente idéntico, a saber, el objeto, que debido precisamente a su carácter ideal se puede presentar infinitud de veces.

“La **validez universal** de la verdad es la universal y constante reproductibilidad de las correspondientes vivencias subjetivas de la evidencia. Lo mismo vale para todo lo objetivo y lógico. (...) existe efectivamente una **correlación reglamentada** entre la estandarización del conocer y la forma unitaria de lo conocido. Las características particulares de lo que “es realmente”, de lo “verdadero” aparecen en las unidades de sentido ideales constituidas en la conciencia, en lo mentado idéntico en la llamada evidencia. Aquí la vida cognoscitiva debe tomar, bajo el nombre de “intelección”, de “evidencia”, una especial configuración, la de la **racionalidad**, el modo de vida que crea legalidad, que conoce en el sentido exacto del término”.⁹⁶

Sustituyendo estos objetos ideales por los acontecimientos temporales de la conciencia, tenemos entonces que ésta constituye todas las conexiones inmanentes en la conciencia original del tiempo. Cualquier objeto extrae originalmente el sentido óntico que le es peculiar de los procesos vivenciales de experiencia, es decir, de la forma primordial que consiste en mostrarse a sí mismo presente en la percepción, o mostrarse (presentificarse) a sí mismo “otra vez” en el recuerdo. La percepción, es

⁹⁵ Cfr., Gracia-Baró, Miguel, *La verdad y el tiempo*; Salamanca: Sígueme, 1993, p. 233.

⁹⁶ *FP*, pp. 75-76

entonces, siempre la forma primordial más original a partir de la cual la conciencia empieza a constituir el sentido de los distintos tipos de objetividades. La actividad originalmente productora de las objetividades ideales de la lógica es la "evidencia" de esas idealidades. Evidencia aquí está entendida con plena generalidad, a modo de conciencia que constituye una serie de niveles muy complejos, hasta llegar a la actividad de conciencia que confiere evidencia. Sin embargo, Husserl reconoce que la realidad tiene una primacía ontológica frente a cualquier irrealidad, pues éstas están referidas sólo a una realidad efectiva o posible. Considerar las relaciones entre todos los entes efectivos o posibles, entre las realidades o irrealidades, conduce a una ontología universal.

Entonces es la subjetividad trascendental la que constituye, al través de la evidencia, la intuición y la intencionalidad, las distintas objetividades lógicas, aunque una vez establecidas ya no dependan de ella, sino que se manifiesten como objetividades independientes ya que:

"el juicio es lo juzgado en la actividad judicativa, y esta actividad es vida subjetiva. El juzgar originariamente verdadero es el que se comprueba en la intelección, y la objetividad verdaderamente existente, es la que se da al sujeto que la experimenta en la vivencia misma de la experiencia o de algún otro modo de intuir o de comprender y se determina en el juzgar intelectual. El juzgar objetivamente verdadero "es" el que necesariamente se comprueba o puede comprobarse para todo el mundo en la intelección, etc."⁹⁷

Este comprobarse se debe dar al través de la "síntesis cognitiva", es decir, cuando un sujeto, o varios sujetos puedan volver una y otra vez mediante pasos intuitivos a tener la objetividad misma de modo presente, este proceder que constituye a la objetividad hace que ella misma se torne luego habitualidad y con ello parte del sentido común, que a su vez será también constituyente, de aquí el papel esencial del recuerdo en la "síntesis de reconocimiento concordante" al constituir las identidades, uno de cuyos casos más palpables son, por ejemplo, las confesiones testimoniales. La experiencia precede entonces tanto al sentido como a la validez, es ella el centro desde el cual ambas se constituyen; la validez al través de la intuición y el sentido al través de la capacidad simbólica, que por otra parte, es mucho más amplia que aquella, pues si quiero establecer la validez de lo simbólico tengo que acudir a mi capacidad intuitiva por más limitada que ésta sea. La idealidad entonces no significa

⁹⁷ *Ibid.*, pp. 85-86.

de entrada claridad, ya que puede ser también vaga o distinta, la idealidad lo que implica es identidad, y es en el proceso de formular el juicio que yo sigo viéndolo como el mismo, es decir, su idealidad y el punto de partida de esta identidad ideal es una evidencia viva, es decir, una experiencia.

El problema con el que se va a enfrentar Husserl aquí es el de la constitución de la identidad de las idealidades, es decir, estas idealidades son objetividades de tipo trascendente y además atemporales⁹⁸ pero, sin embargo, son constituidas por la subjetividad trascendental que las dota de sentido para luego volverse habitualidades (adquisiciones habituales), el problema está entonces en ver cómo es que se presupone esta identidad ideal.

Husserl constata que en la analítica matemática o lógica de la consecuencia analítica, hay una identidad ideal que se presupone. En este sentido está presupuesto que las formas en cuanto esencias generales (conceptos) se obtienen con evidencia propia, basándose en juicios que son tomados como ejemplos. Estos juicios configuran una unidad intencional cuando se refieren al mismo juicio, aun cuando la intencionalidad del juzgar pueda variar, esta dirección al mismo juicio se da como idéntico en la evidencia, primero como mención confusa y luego como distinta. Esta distinción ya está "implicada" en el juicio confuso; en realidad estaba implicado el juicio entero. Esto tiene que ver por un lado, con una distinción entre juicios confusos, distintos y evidentes, y por el otro, con la íntima relación que mantienen entre sí los diferentes estratos de la lógica, pues si el sentido en la morfología entraña contradicción entonces no podrá llegar a ser nunca un juicio válido, pero si entraña sólo confusión entonces podrá, mediante una síntesis de concordancia, ser distinto e incluso claro, cuando hablamos de lógica de la verdad. También está presente la idea de que todo en la lógica como en las demás actividades se encuentra íntimamente relacionado, es decir, que la vida del sujeto es una sola y que cada actividad que realiza entraña a las demás.

⁹⁸ Debemos a Miguel García-Baró el habernos hecho notar la difícil discusión que este tema entraña, pues Husserl a lo largo de su andar filosófico reformula varias veces esta idea, llegando a distinguir la atemporalidad de la omnitemporalidad y supratemporalidad de los objetos ideales en su íntima vinculación con la conciencia constituyente, es decir, en la relación de no-independencia entre la nóesis y el nóema que sólo puede revelarnos la reducción trascendental. Sin embargo, en lo esencial para lo que nos interesa aquí, nosotros sólo mencionamos el tema pues tratarlo a fondo sería propio de una discusión diferente. Para una interesante y muy sugerente formulación de todos estos problemas *Cfr.*, García-Baró, Miguel, *op. cit.*, pp. 231-237

Pero si en el juicio confuso ya está implicado el juicio entero como objetividad idéntica, entonces surge la pregunta por esa identidad, y lo mismo vale también para el juicio distinto. Es decir, mientras nos encontremos en la vivencia de la evidencia, el juicio permanece como un juicio que se ofrece él mismo en las variaciones de las vivencias. Pero esto no sucede igual cuando retornamos a este mismo juicio en la forma de enlaces sintéticos rememorativos o cognitivos, pues entonces ya no estamos frente a él de forma original, evidente, es decir, intuitiva, sino por medio del recuerdo que es siempre una presentificación. Para que la rememoración logre lo mismo que una intuición efectiva, no basta con el simple recuerdo sino que es necesario seguir uno a uno todos los pasos que nos han llevado a ese juicio para estar viviendo nuevamente en la evidencia del juicio; pero surge entonces una nueva cuestión, que es la de si la restitución de esta nueva evidencia fuese la restitución de la evidencia anterior, el recuerdo entonces debe sintetizarse con la intuición efectiva para que haya identidad reconocida. Esto es importante porque la lógica no se refiere a los datos de la evidencia actual sino a formaciones permanentes que en cualquier momento existen para nosotros, y que luego de su adquisición al través de la primera constitución se hagan habituales formaciones. A las que una y otra vez podamos reactualizar e identificar, en otras palabras, objetividades que permaneciendo siempre idénticas (por su característica de ser *generalia*), podamos conformar de nuevo categorialmente, en formaciones siempre nuevas, es decir, podamos constituir ya sea individual o comunitariamente, y constituir en vivencias siempre nuevas que son afectadas por la temporalidad propia de la conciencia. Con referencia a este problema Husserl mismo se encarga de brindarnos una notable descripción de la constitución de los objetos ideales lógicos⁹⁹ cuando muestra cómo en una acción del pensamiento conformada por varios miembros pueden configurar algún tipo de idealidad, con la posibilidad de volver a repetirla mediante el recuerdo de la configuración anterior, llevándose acabo la síntesis de identificación o reconocimiento, la misma que se produce en cada repetición voluntaria de dicho acto, siendo la idealidad primero configurada y luego recordada idénticamente la misma con lo que se haría evidente a cada momento. Recayendo la solución del problema trascendental de las idealidades en la síntesis que se extiende desde el presente viviente, por toda la corriente de vivencias, a los pasados implicados, estableciendo de este modo un enlace entre el presente y dichos pasados. Revelándose la omnitemporalidad de estas objetividades como supratemporalidad, es decir, “como correlato de una libre productividad y

⁹⁹ Cfr., *MC*, p. 197 §55.

reproductividad en cualquier momento del tiempo”¹⁰⁰. En este sentido tendríamos que distinguir también entre la facultad de juzgar, las operaciones mentales de tipo psicológico que llevamos a cabo al momento de realizar un juicio, o en palabras de Husserl la parte noética de la constitución del juicio; y las posibilidades a priori de todos los juicios posibles.

Pueden reducirse los juicios vagos a juicios distintos e identificables con precisión, si el sujeto puede llegar a una determinación que pueda identificar de manera reiterada, esto podría significar también que en el fondo esta determinación sea una decisión voluntaria, pero lo que no puede ser es una decisión arbitraria y momentánea, pues si el sujeto hace una demostración en la secuencia demostrativa entonces tiene que tratarse siempre del mismo juicio. Con esto esta también presupuesto (como lo hacen la lógica y la matemática) una identidad de los objetos en la actitud óptica, identidad de los sentidos objetivos y de los juicios en la actitud apofántica, presuponen que toda la tradición de juicios elaborada por los científicos se ha efectuado correctamente en una operación de identificación.

El problema es aquí que el ser ideal significa una trascendencia peculiar, trasciende la vivencia de la evidencia respectiva en la que se da actualmente el juicio, esto quiere decir que la evidencia no puede responder por la nueva operación requerida para que lo dado adquiriera sentido y legitimidad de trascendencia ideal. La vivencia de esta operación de fijación tiende a suponer el establecimiento de juicios firmemente identificables, en esto tendríamos que reconocer dos vivencias que parecen una sola – y así lo suponen los lógicos- la una que es en la que se da la objetividad ideal misma (que requiere de evidencia). Y la otra, en la que se establece la operación de fijación de dicha objetividad; pero si en este segundo caso, se requiriese de otra evidencia, tendría que ser la misma pero ampliada y esto nos podría llevar al infinito, pues dado el flujo constante en que se muevan las vivencias, una evidencia requeriría de otra y así sucesivamente, no pudiéndose establecer la plena identidad del objeto, que sin embargo, dada su trascendencia es idéntico y permanente.

Estas identidades ideales son un presupuesto de la lógica, que sólo tendría legitimidad, si el método practicado ingenuamente y sus operaciones intencionales, son expuestos temáticamente. El problema estaría ahora en la posibilidad de poder

¹⁰⁰ *Loc. Cit.*

alcanzar juicios firmes, pues o bien se trataría este de un ideal que en la práctica nunca puede cumplirse, o bien de un ideal presupuesto por la lógica para que sea posible una ciencia auténtica en general. Y en este caso, dice Husserl, nos encontraríamos en un dilema, pues, o bien, la lógica opera con una ficción universal; o bien, es normativa y entonces ese ideal es una norma fundamental, inseparable de la ciencia auténtica.

Husserl querrá quedarse con la segunda opción, pues no sólo la lógica no puede ser una ficción, sino que es precisamente el método de la lógica, dirigido a la subjetividad, el que nos descubre estas dificultades, pero también es el que nos permite ampliar el problema de los conceptos lógicos fundamentales; ya que nos descubre también que el método de realización de las significaciones ideales es un componente del método de construcción de los conceptos fundamentales. De este modo el problema constitutivo de las identidades objetivas es ampliado también -si pensamos, por ejemplo, en la expresión verbal- al campo intersubjetivo. Pues las idealidades en cuando idénticas son pasibles de ser adquiridas por todos no sólo vía intuitiva sino también en su instanciación verbal, es decir, en la posibilidad de la identificación ideal de la expresión en cuanto expresión. En otras palabras, el objeto ideal permanece allí siempre idéntico, el problema constitutivo está en el modo como cada una de las subjetividades se aproxima a él.

De hecho tenemos conocimiento y tenemos también una evidencia de ellos, ya sea como verdad o falsedad. Todos nuestros juicios los hemos puesto en cuestión y presupuesto que tenían que decidirse positiva o negativamente. Incluso en cuanto lógicos, establecemos los principios de contradicción y del tercio excluido de la generalización esencial a partir de los casos ejemplares apodícticamente evidentes. Estas verdades o falsedades efectivas también podían haber sido posibles, pues la generalización esencial no depende de hechos existentes, sino que tiene que poder ser variada libremente, a partir de posibilidades libres.

El que existan verdades en sí que puedan alcanzarse -dice Husserl- es una cosa obvia en la vida; en ella no preguntamos si hay una verdad, sino cómo la podemos alcanzar, o si es inalcanzable por el momento. De este modo al lado del número limitado de verdades cognoscibles que tenemos en la vida práctica, tenemos los campos ilimitados de conocimiento que corresponden a las ciencias, y que se basa en la certeza de que dichas verdades existen en sí y que pueden realizarse por vía cognoscitiva.

Más ello no impide, sino que impele, a llevar a cabo una crítica por el sentido y alcance de esta evidencia. Pues, las evidencias judicativas pueden tener presupuestos que no son hipótesis, pues precisamente estamos en el campo de la evidencia y no de la posibilidad hipotética; y estos presupuestos no pueden llegar a fijarse a su vez con evidencia.

Un ejemplo clásico que coloca Husserl, y que es especialmente interesante porque nos permite ver la relación entre los juicios de la vida diaria y la construcción de la judicación y objetividades lógicas. Es el que empieza señalando la verdad y falsedad intersubjetiva de los juicios ocasionales, debido a que tanto el individuo como la comunidad están referidos a una similitud típica de situaciones, es decir, el horizonte situacional correspondiente. Este horizonte tiene una intencionalidad constituyente – siempre referida a la conciencia-mediante la cual el mundo circundante de la vida diaria es un mundo de experiencia. Este horizonte existe antes que lo exponga el sujeto, el sujeto se encuentra situado en él, y es determinante del sentido de los juicios ocasionales, que siempre se refieren a él, por eso rebasa lo que las palabras puedan decir de él. Es pues un “presupuesto” que en cuanto elemento intencional está implicado en la intencionalidad constituyente, determinando el sentido objetivo del ámbito cercano de experiencia, siendo diferente del género del presupuesto de las premisas, pues es el ámbito donde la constitución se va constituyendo, es decir, donde va desplegando su propia actividad.

Hasta ahora sólo tenemos que la evidencia es primero un “método oculto” practicado ingenuamente, por ello, hay que preguntar por su operación para saber qué hay en ella y qué horizontes la acompañan. Con esta crítica se comprenderá la pregunta: ¿qué es la verdad?, y se verá que la lógica analítica pura es incapaz de realizar la idea de una auténtica teoría de la ciencia, porque sus generalidades formales carecen de una crítica intencional.

2.3.- La idea de la unidad de las ciencias y el fundamento de la lógica.

Queda claro entonces la necesidad de una lógica trascendental que sirva de fundamento y complemento esencial a la lógica formal, si ésta quiere ser una auténtica teoría de la ciencia, es la vuelta de la mirada a la subjetividad trascendental la que nos permite establecer vía la reducción fenomenológica, un auténtico campo de problemas que tienen a esta subjetividad como centro; pues si bien, "(...) la lógica formal y la ontología formal mantienen conjuntamente la perspectiva de la unidad de la ciencia, la lógica trascendental constituye, por el contrario, el fundamento de toda ciencia a partir de su origen en la subjetividad trascendental"¹⁰¹. Esto está referido básicamente al hecho de que, convertida la lógica formal en una mera técnica operatoria las ciencias se dispersan de un modo tal que se hace imposible el ideal de un conocimiento total y absolutamente justificado, que es el que les sirve necesariamente de guía ideal a ellas mismas.

" (...) en tanto "teoría de las teorías", la lógica pura no es sino una ciencia cuya "positividad" se asemeja aquella de las matemáticas de la naturaleza (EV, &2) que operan con conceptos y leyes o construyen sistemas y teorías sin saber cómo, si su naturaleza es ideal, "en sí", pueden no obstante; devenir "para mí"; sin poder responder cómo, entrando en la corriente de las vivencias, pueden ser pensados, expresados, aplicados en la experiencia sin perder, por ello su idealidad. Éste es el trabajo del "filósofo" y ésta es la tarea fundacional propiamente filosófica: la que apunta hacia los "últimos fundamentos"¹⁰²

Es en este sentido que la fenomenología trascendental está llamada a servir de ciencia universal y auténtica teoría de las ciencias, al través de una fenomenología de la razón.

Por fenomenología de la razón Husserl entiende validez universal y absoluta, entiende también que es un examen que la misma razón se aplica en todos sus ámbitos para librarse de los prejuicios que la acosan, es un examen de las posibilidades mismas del conocimiento en tanto la razón humana apunta a una

¹⁰¹ Kuypers; D.K., "La concepción de la filosofía como ciencia rigurosa y los fundamentos de las ciencias en Husserl", en: *Husserl: Tercer Coloquio Filosófico de Royamont*, Buenos Aires: Piados. 1968, p. 71.

¹⁰² Rizo-Patrón de Lerner, Rosemary; "Últimos Fundamentos" y "Filosofía Primera" en la *Fenomenología Trascendental de Edmund Husserl*, *op. cit.*, p. 63.

conciencia validadora, su vocación es la verdad, y el fundamento de esta verdad la encuentra en la intuición y la evidencia como un “ver”, es decir, como fuentes validadoras de la racionalidad; y es en este sentido que Husserl entiende a la lógica trascendental o teoría del conocimiento como la autoexposición de la razón misma, y a la fenomenología trascendental como la crítica trascendental de la razón, una “teoría de la razón lógica”, que gracias a las investigaciones subjetivas realizadas, conciba a la lógica como fundamentación radical, en el sentido de ser una teoría absolutamente racional (*logos*); y esto sólo será posible en tanto se realice una fenomenología trascendental de esa razón, que en tanto ciencia radical y última, se autojustifique últimamente, es decir, la ciencia fundamental, última, tiene que autofustificarse ella misma; todo esto, por supuesto en diferencia a la lógica formal objetiva, que no puede cumplir con estos requisitos debido a su ingenuidad de suponer un mundo y al ego como parte de este mundo. La razón última, a la que se refiere la lógica trascendental y la fenomenología trascendental, en cambio, no forman parte del mundo, sino que es a ella a quien se revela el mundo, es ella la que le da sentido, y constituye sus valideces, y ésta por supuesto no es algo terminado “una vez por todas”, sino al contrario es constituyente y también autoconstituyente en un proceso infinito de modificación.

Incluso toda la fenomenología no sería sino la autorreflexión científica de la subjetividad trascendental, que tiene por tema el reflexionar en torno a su propio *logos*, el *logos* originario, esencial, del que procede todo lo lógico, es decir, reflexiona sobre sus propias funciones trascendentales. La lógica entonces así entendida debe ser el eje unitario de las ciencias teniendo a la fenomenología trascendental como el fundamento del sistema, ya que así como hay una sola razón debe haber también una única ciencia fundamental, que atienda al *logos* originario del que procede todo lo lógico. Ya que todo lo objetivo y toda la verdad tiene su fundamento en la subjetividad trascendental, y “subjetividad trascendental no significa aquí, pues, un producto de construcciones especulativas; es, con sus vivencias, facultades y productos trascendentales, un reino absolutamente substante de experiencia directa”¹⁰³; es más, lo objetivo y la verdad objetiva se constituye en una comunidad de egos trascendentales que guardan una unidad sintética y reiterada sobre lo mismo, esto es lo que nos posibilita estar de acuerdo en que nos estamos refiriendo a la misma objetividad o verdad; lo objetivo se torna en la unidad sintética de las intencionalidades de una comunidad de egos. “Así, la última fundamentación de toda verdad es una

¹⁰³ *Ideas I*, Epílogo, p. 374, § 1.

rama de la autorreflexión universal que, practicada con radicalismo, es absoluta”¹⁰⁴. Es en mí donde debe empezar la reflexión, es mi conciencia donde encuentro lo que está constituido y lo que yo mismo voy constituyendo junto a los otros, incluso la posibilidad de esos otros la encuentro en mi conciencia que se me descubre intersubjetiva, intencional, y temporal. Incluso la fenomenología misma parte de mí reflexión en un primer momento, hasta que en un nivel superior se convierte en tema constitutivo y crítico; por ello, lo esencial en cuanto filósofo es la autorreflexión, pues desde ella puedo descubrirme como sujeto trascendental y como conciencia constituyente; esta reflexión radical, vía la epojé, no cancela al mundo y a los hombres que en él habitan, ni a las ciencias positivas que realizan, sino que sólo son comprendidos en ellas.

¹⁰⁴ *LFT*, p. 284, § 104.

CAPÍTULO II

LA TRAMA DE LA RAZÓN

I.- La epojé y la reducción como acceso a la vida trascendental

1.1.- La actitud natural y su desconexión

La primera lucha que entabla la fenomenología para ganarse su derecho de ciencia filosófica suprema es la de reconocer que además de los hechos, también tenemos el mundo del *edidos* y del a priori, superando de esta manera al naturalismo. Precisamente esta distinción le permitirá a Husserl dejar clara la diferencia de abordar la subjetividad que tienen tanto la psicología naturalista como la eidética, y la fenomenología trascendental. Esta diferencia fundamental –que desarrollaremos en detalle luego- entre psicología eidética y fenomenología trascendental, es que la primera aborda a la psique como existente en el mundo (la psique intencional pertenece al mundo). Mientras que para la fenomenología trascendental, la experiencia precede a la existencia, es decir, el origen de nuestra discriminación respecto a la existencia o no-existencia, a la verdad o falsedad, es en última instancia la experiencia¹⁰⁵. El yo trascendental –a diferencia del psicológico- es el que antes de afirmarse como existente primero experimenta, pues antes de afirmar que soy algo en el mundo está mi experiencia de este mundo, y eso, es lo trascendental.

A la fenomenología le interesa describir cómo se da la correlación entre nuestra experiencia y el mundo, su pregunta no es ¿qué es el mundo?, sino ¿cómo llegamos a determinar qué es el mundo? Y precisamente es la actitud natural la que parte de nuestra primera experiencia del mundo en su plena concreción, Husserl mismo lo reconoce así desde el primer párrafo de sus Ideas, donde dice: "dentro de la actitud

¹⁰⁵ Esto también lo vio Descartes mismo cuando habla del *ego cogito* como actividad, como experiencia; y del *ego sum* como la afirmación de la existencia que experimento

teórica que llamamos “natural”, queda, pues, designado el horizonte entero de las indagaciones posibles con *una sola palabra: es el mundo*¹⁰⁶. Pero en este mundo no nos la vemos únicamente con objetos empíricos, la actitud natural no es lo mismo que la actitud positivista (naturalista), sino que ésta es la cotidianidad del mundo de la vida, por lo que los tipos de objetividades con las que nos relacionamos pueden ser también esencias. De hecho toda la primera sección del capítulo uno de las Ideas está dedicada a los hechos y las esencias, allí Husserl muestra¹⁰⁷ que las objetividades de tipo ideal no son sólo de tipo matemático, sino que hay objetividades ideales de distinto tipo, unas que tienen un tipo de a priori puramente formal (aritmética) y otras que lo tienen de tipo material (geometría). Y así como hay distintos tipos de objetividades también hay distintos tipos de ciencias, las hay de hechos que tienen una toma de posición con respecto a la existencia, y las hay de esencias, que no. Pero, sin embargo, es la experiencia la base de derecho de estas ciencias, pues es la base de todo juicio, que a su vez recoge lo captado en la vivencia en que se dan originariamente los objetos: la percepción; pero dentro de esta experiencia y con referencia a la percepción aunque con derecho propio están también las objetividades ideales.

La tesis general de la actitud natural es entonces la existencia, el mundo existe y nosotros existimos dentro de él, todas las objetividades tienen este presupuesto. Pero el cómo existe el mundo es lo que no se puede explicar desde la actitud natural misma, sino que sólo mediante la reflexión fenomenológica se puede describir la actitud natural.

La tesis básica de la actitud natural es entonces la de la existencia de mi mundo circundante y yo dentro de él, este mundo se me presenta “ahí delante” en la forma espacial y temporal, me encuentro ante él de forma inmediata e intuitivamente lo experimento, tengo conciencia de él como siendo sin fin en el espacio y sin fin en el tiempo. En tanto a lo espacial lo actualmente percibido por mí está cruzado por un horizonte oscuro de realidad inmediata que se va aclarando conforme mis posibilidades intuitivas se acercan a una percepción actual, es entonces que lo que tenía delante cae en la inactualidad y lo que ahora tengo delante se encuentra rodeado por otro horizonte oscuro de inactualidad. Lo mismo vale también para el tiempo, cada hora de vigilia tiene un horizonte temporal infinito hacia el pasado y el futuro. Pero puedo a mi libre elección cambiar mi posición en el espacio y en el tiempo

¹⁰⁶ *Ideas I*, p. 17, §1. La cursiva es de Husserl.

¹⁰⁷ *Cfr., Ibid.*, § 2 - §17

procurándome percepciones siempre nuevas. Este mundo en el que me muevo y que está “ahí delante” no es tampoco un mundo de meras cosas, sino que también es un mundo práctico, es en suma lo que se conocerá después como el mundo de la vida. Puedo eventualmente desviar mi atención a otros objetos como cuando estoy ocupado con las matemáticas y me inserto en el mundo de los números, pero “el mundo aritmético está ahí, si y mientras estoy en actitud aritmética. Pero el mundo natural, el mundo en el sentido habitual de la palabra, está constantemente para mí ahí mientras me dejo vivir naturalmente”¹⁰⁸, es decir, mientras me encuentro en “actitud natural”, esto nos lleva inmediatamente a considerar que el estar en el mundo es un estar actitudinal, pues así como puedo estar ocupándome de la aritmética sin dejar de estar en el mundo, sino encontrándome solamente en actitud matemática, puedo estar en otra actitud sin que por eso deje caer al mundo.

Decimos esto porque como se verá luego se empieza aquí a esbozar la posibilidad de la desconexión de la actitud natural, que no es lo mismo que la desconexión del mundo natural, pues como dice claramente el mismo Husserl, “el mundo natural *sigue entonces ahí delante*; después, lo mismo que antes, sigo en la actitud natural, *sin que me lo estorben las nuevas actitudes*”¹⁰⁹. Esto quiere decir que mientras me ocupo de otros objetos u otros mundos como el matemático por ejemplo, no estoy en el mundo natural aunque éste permanezca como trasfondo de él. Pero en este mundo no me encuentro solo sino que estoy con otros sujetos-yos que son parte de mi mundo circundante así como yo soy parte de del suyo, y que juntos, aunque cada uno en su propio campo de percepción, recuerdo, expectativa, etc., damos común realidad espacial y temporal objetiva al mundo circundante de todos nosotros, y al que todos pertenecemos.

En esta actitud estamos entonces volcados a las cosas que nos están dadas, y es a este mundo al que se refieren nuestros juicios, pues como dice Javier San Martín “la actitud natural es la forma fundamental de vivir del hombre en el mundo, viviendo en la doxa del mundo, en la seguridad del mundo, seguridad que subyace a la diferencia entre el mundo y la representación del mundo”¹¹⁰; es por eso que nuestros enunciados están siempre referidos a estas cosas ya dadas, a sus relaciones, sus cambios, sus funciones, sus dependencias, sus leyes, sus variaciones, etc., expresando lo que nos ofrece la experiencia directa, es a base de ellos que hacemos

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 67, §28

¹⁰⁹ *Loc. Cit.* Subrayado de Husserl.

¹¹⁰ San Martín, Javier, *La estructura del método fenomenológico*, Madrid: UNED, 1986, p. 128.

generalizaciones que luego transferimos de nuevo de un conocimiento universal a los casos singulares, abriéndose las diversas posibilidades de determinación o explicación, donde los juicios más fuertes tienen que ceder frente a los más fuertes. Es de este modo como progresa el conocimiento natural adueñándose de lo efectivamente existente, surgiendo las diversas ciencias naturales, tanto de la naturaleza física como psíquica, las ciencias del espíritu y las matemáticas, todas ellas en actitud natural.

Por ello mismo el pensamiento natural no tiene motivo alguno para plantear la pregunta por la posibilidad del conocimiento que obtiene al través de sus ciencias, pues lo supone como un hecho de la naturaleza, es un *factum* de la psique naturalizada, sin darse por enterado del profundo problema que plantea la correlación entre vivencia de conocimiento, significación y objeto, que es poner en cuestión precisamente la posibilidad misma del conocimiento pues significa salir de los parámetros meramente científico naturales y arribar a una reflexión filosófica mucho más profunda. Pues teniendo como modelo a las ciencias fácticas de la naturaleza encontramos todo de un modo claro y comprensible, pero cuando nos interrogamos por la posibilidad misma de esa correlación antes mencionada, o por la posibilidad misma del conocimiento en general, éstas ya no nos sirven pues caen en constantes contrasentidos al querer fundamentar a partir de lo ya fundado. Por eso la llamada a elaborar esta crítica del conocimiento, que es una crítica de la razón es la fenomenología, es ella la llamada a ser crítica del conocimiento natural en todas las ciencias naturales, pero no de interpretar si los resultados sean correctos y definitivos, pues ella misma no puede ser otra ciencia exacta como el modelo de filosofía heredado de la modernidad, que sí confundió filosofía con matemática. Por esto,

“no se ve cómo podría ayudarnos el empleo de supuestos tomados del conocimiento natural, por “exactamente fundados” que estén en él, a resolver las dificultades gnoseológicas, a dar respuesta a los problemas de la crítica del conocimiento (...) la más rigurosa matemática, la más estricta ciencia matemática de la naturaleza no tienen aquí la menor prelación sobre cualquier conocimiento, efectivo o presunto, de la experiencia vulgar. Es, pues, claro que no puede en absoluto decirse que la filosofía (...) tiene que orientarse metódicamente por las ciencias exactas; que tiene que tomar para sí el ejemplo de éstas; que únicamente le toca proseguir y culminar, según un método idéntico para todas las ciencias, el trabajo hecho en las ciencias exactas. La filosofía, repito, se encuentra, frente a todo conocimiento natural, en una dimensión nueva, y a esta nueva dimensión, por más que tenga (...) conexiones esenciales con las dimensiones antiguas,

le corresponde un método nuevo (...) que se contrapone al método natural”¹¹¹.

Este método es el de la epojé, que consiste –como veremos luego- en la desconexión de esta actitud natural, en precisamente colocar entre paréntesis la actitud natural.

Husserl explicará dicha desconexión de la actitud natural en términos de la duda universal cartesiana, pues Descartes con ella quería obtener una esfera de ser absolutamente indubitable, sin embargo no debemos confundirnos y pensar que Husserl cayó con esto en un irremediable cartesianismo, pues él mismo advierte en seguida que “(...) el intento de duda universal sólo debe servirnos como instrumento metódico para poner de relieve ciertos puntos (...)”¹¹². Pues duda y epojé son diferentes mientras la primera es a su vez una tesis sobre el mundo, la otra lo único que busca es poner entre paréntesis, es decir, alterar la actitud básica sobre el mundo. El parecido entre ambas es que las dos provienen del reino de nuestra absoluta libertad y son radicales en su planteamiento. Husserl toma como modelo la duda cartesiana porque piensa efectivamente que en el intento de dudar de algo de lo que tenemos conciencia se acarrea cierta abolición de la tesis, con la diferencia nuevamente en que durante la desconexión fenomenológica no abolimos ninguna tesis sino que “la tesis sigue existiendo, como lo colocado entre paréntesis sigue existiendo dentro del paréntesis, como lo desconectado sigue existiendo fuera de la conexión”¹¹³, es decir, no se elimina el mundo natural sino que se coloca entre paréntesis toda posición respecto a su existencia. Husserl nuevamente es explícito al decir que en Descartes prevalece un intento de negación universal, intento que a él no le interesa, lo que sí le interesa, al contrario, es el fenómeno del “colocar entre paréntesis” o “desconectar”¹¹⁴, es decir, poner “fuera de juego” toda tesis, en una palabra modificar la tesis de la actitud natural.

Lo que se desconecta en la actitud natural es entonces la actitud básica frente al mundo, es decir, la mera relación sujeto y objeto como había venido siendo entendida hasta entonces, para trocarla en la descripción de las puras vivencias en una subjetividad también pura. Sin embargo, se podría decir, que esto mismo lo puede realizar la psicología tanto natural como eidética, pues también tendrían entre sus temas precisamente el estudio de la subjetividad, es por ello necesario, antes de

¹¹¹ Husserl, Edmund, *La idea de la fenomenología*, México DF: Fondo de cultura económica, 1989, traducción de Miguel García-Baró, pp. 35-36. En adelante: *La idea de la fenomenología*.

¹¹² *Ideas I*, p. 70, § 31.

¹¹³ *Loc. Cit.*

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 72, § 31.

ingresar al tema de la epojé fenomenológica, detenerse a mostrar la singular distinción entre fenomenología trascendental y psicología en cualquiera de sus formas

1.2.- Psicología y fenomenología. Preliminares de la epojé.

Un modo privilegiado de ingresar al tema de la epojé primero, y la reducción luego, ha sido para Husserl el de la psicología, siempre fue para él muy importante deslindar su posición frente a esta ciencia. Recordemos que desde el inicio mismo de su reflexión filosófica se las ha tenido que ver con ella, llegando incluso a catalogar a sus Investigaciones lógicas –inicialmente por lo menos- como una psicología descriptiva, sin olvidar tampoco su lucha permanente con toda forma de psicologismo.

El tema del interés por la psicología es que ésta es la llamada a ser la ciencia de la subjetividad, pero ella –constata Husserl- siempre ha planteado los problemas en los mismos términos que la ciencia natural en relación con la experiencia, es decir, que por querer reducir lo psíquico a sus procesos reales lo rechaza como propiamente psíquico dejándolo como algo meramente subjetivo, desapareciendo del interés del psicólogo lo que se nos da en la experiencia inmediata, reduciéndolo todo a procesos de “causalidad” psíquica, según el mismo modelo de la ciencia natural. Es decir, el modo de abordar lo psíquico es el mismo modo de abordar lo físico, en éste se intenta despejar a la objetividad de todo carácter subjetivo con el fin de poder estudiarlo matemática y exactamente en los términos de la causalidad, en aquella, se intenta despejar a lo psíquico de toda relación real con la experiencia inmediata para también poder explicarlo en términos de relaciones objetivas, terminando por confundir lo propiamente psíquico con esos procesos reales-causales.

Según Husserl, este es el error fundamental de la psicología naturalista pues en ella lo psíquico no existe propiamente, ya que ha sido mal entendido, al equipararlo con los procesos naturales, entiende a la conciencia como naturaleza, sin percatarse que el abordar la subjetividad requiere de una actitud completamente diferente a la tomada por la ciencia de la naturaleza. Olvida por ello el análisis de la experiencia inmediata que debió ser su objeto primero de estudio, por eso, para Husserl toda vuelta a la subjetividad deberá pasar antes por este estudio de la experiencia inmediata, pero que ya no podrá realizarse en los términos de la psicología naturalista.

El tema principal, sin embargo, es cómo quedarnos con esta experiencia inmediata que compete al campo puramente psíquico, mediante qué método puedo yo en tanto psicólogo despejar mi campo de estudio sin entenderlo como una entidad natural más al lado de otras. Este camino por supuesto es el de la epojé primero y luego la reducción, por ello “se puede comprender que la reflexión psicológica pertenece estructuralmente al método fenomenológico como preparación indiscutible de la reducción trascendental”¹¹⁵, pues ella me puede acercar a los modos de operar de la subjetividad pero no en tanto psicología natural sino en tanto psicología eidética pura o fenomenología psicológica.

Para abordar el tema de la psicología pura o eidética tenemos antes que referirnos a la diferencia que establece Husserl entre lo real y lo psíquico o como lo llama también en *Ideas II* entre la naturaleza material y la animal. Allí desde una perspectiva ya fenomenológica, nos señala que la naturaleza en general se divide en material y animal, siendo la nota distintiva de la primera la materialidad mientras que en la segunda es lo animado, lo “viviente” en el sentido genuino de animal, lo que es la nota distintiva de ambos es que

“todo ser cósmico está temporalmente extendido; tiene su duración y con su duración se ubica de manera fija en el tiempo objetivo. Tiene así con su duración un sitio fijo en el tiempo único del mundo, que es una forma general de existir para toda cosidad. Todo lo que la cosa en otros respectos “es”, conforme a cualquier otra determinación esencial que le convenga, lo es en su duración, lo s con la más precisa determinación de un cuándo (...) además, todo ser cósmico tiene su puesto en el espacio del mundo, y este puesto es relativo a todo otro ser cósmico u alterable por principio. Es algo movible en el espacio merced a su extensión corpórea”¹¹⁶.

Lo que las distingue entonces es que la naturaleza animal no posee una extensión que es atributo exclusivo de la cosa material “aunque el atributo esencial plenamente abarcante del ser material no es la mera extensión, sino la materiabilidad, en tanto que ésta exige en sí misma tanto la extensión espacial como la temporal”¹¹⁷. Debe entenderse, sin embargo, a la extensión como la nota diferenciante entre lo material y lo anímico. La extensión corpórea es la forma esencial de todas las propiedades reales, es decir, la cosa está constituida tanto por las determinaciones extensivas

¹¹⁵ San Martín, Javier, , *op. cit.*, p. 93.

¹¹⁶ Husserl, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, México DF: UNAM, 1997, pp. 57-58, § 12. Traducción de Antonio Ziriñ Quijano.

¹¹⁷ *Loc. Cit.*

cuanto por las cuantificantes. Esto no aclara el que el cuerpo sea una determinación real en cuanto es fundamento esencial de todas las otras determinaciones, mediante él la perspectiva espacial se me presenta mediante escorzos. Sin embargo, lo psíquico no tiene una localización en esta realidad corporal, aunque trabaja a uno con él, el tema es que si bien lo psíquico no se me manifiesta por escorzos espaciales, si lo hace por escorzos temporales.

Por otro lado, el acceso a lo espacial se da mediante mis sentidos, lo psíquico, en cambio, se me da directamente sólo cuando es mío, por eso mientras que las cosas naturales causan o actúan directamente en otras, lo psíquico sólo actúa realmente en el cuerpo, que es el que puede intervenir en el entorno. Así, por ejemplo, no podemos decir que sólo los cuerpos de los hombres (cosas físicas) se mueven y no los hombres como unidad psico-física, está claro que yo siento y sé que tengo un peso, y los tengo porque tengo un cuerpo, es decir, la corporalidad está a la base de toda constitución material¹¹⁸. Otra diferencia la constituye la temporalidad de lo psíquico que es profundamente diferente al de las cosas materiales, a éstas les corresponde un tiempo objetivo que no tiene variaciones y que es siempre el mismo, mientras que a la psique le corresponde el tiempo subjetivo de la vivencia misma del tiempo que sí admite variaciones y rupturas.

Estas diferencias han sido marcadas para mostrar que no podemos acercarnos a ambas realidades con un mismo método, sino que lo psíquico reclama una ciencia especial que no lo entienda como una cosa material del orden de la naturaleza, sino que esta nueva ciencia tiene que ofrecer la estructura que constituye lo propiamente psíquico. Y para ello no podemos usar el método abstractivo y formalizante de las ciencias exactas de la naturaleza, pues a diferencia de la naturaleza del físico la que le interesa al psicólogo es la naturaleza de nuestra experiencia ordinaria, mientras que el físico para lograr su descripción tiene que prescindir de todas las propiedades subjetivo-relativas. Por eso, el estudio de lo psíquico rectamente entendido no puede tener ninguna referencia al modo de trabajar de las ciencias de la naturaleza

“lo anímico, considerado puramente desde un punto de vista esencialmente propio, no tiene ninguna naturaleza, no tiene ningún en-sí en sentido natural susceptible de ser pensado, no tienen ningún en-sí espacio-temporalmente causal, ningún en-sí idealizable y matematizable, ninguna ley según el modelo de las leyes naturales; aquí no hay, como sucede en atención a la

¹¹⁸ *Cfr., Ibid., §13.*

ciencia natural, teoría alguna susceptible de una referencialidad retrospectiva idéntica sobre el mundo de vida intuitivo, no hay ninguna observación ni ningún experimento que detende una función análoga para la teorización (...) una ciencia del alma no puede guiarse de ninguna manera –tampoco en el esquema: “descripción” y “explicación”- por ninguna ciencia natural, ni tampoco puede dejarse aconsejar metodológicamente por ella. Sólo puede guiarse por su tema tan pronto como lo haya puesto en claro en su esencialidad propia”¹¹⁹.

Esta larga cita se justifica porque deja en claro la última posición de Husserl respecto al tema que había venido manteniendo desde el inicio mismo de su reflexión fenomenológica, en relación a que la psicología no podía usar el mismo modelo de las ciencias de la naturaleza pues sería caer en el absurdo de tratar a la subjetividad como una cosa material, tampoco podía al modo moderno del prejuicio fiscalista tratarla con los parámetros de la física, sino que es tarea de la psicología por lo menos en este nivel de la actitud natural ser una ciencia eidética o pura de lo psíquico, descubrirlo en sus relaciones propias. Por eso, en el §64 de esta misma obra termina postulando la necesidad de una reducción fenomenológica-psicológica como método fundamental de una psicología descriptiva (pura o eidética). Esta reducción debe ser capaz de poner fuera de juego toda consideración y uso teórico de lo que sea extra-psíquico.

El primer momento de este método es realizar una epojé (luego veremos de que trata este término y su diferencia con la epojé fenomenológica) de todo lo objetivo para quedarnos (reducirnos) en lo puramente psíquico, esto sin duda es extremadamente difícil pues lo psíquico se encuentra presente en toda constitución de sentido y validez, por ello de lo que se trata es de sacar de la realidad mundana lo que sea propiamente psíquico. Así la psicología descriptiva se encuentra con su tema específico desde un punto de vista puro de las personas como tales, como sujetos de una vida exclusivamente intencional, e intencionalmente ligados entre sí en una mancomunación, que es la conexión de la intersubjetividad, es decir, lo psíquico no es algo encerrado en mi cerebro que pudiera oponerse a lo que está fuera de él, esto lo descubre la reducción, pues mediante ella se ve que la característica fundamental de la conciencia es ser conciencia-de, esto es que no descansa en sí misma, sino que se refiere siempre a un polo objetivo, estableciéndose una correlación intencional entre ambos polos. Esta reducción de la intencionalidad, de la intersubjetividad, de las vivencias temporales, etc., para describirlas en su pureza eidética, son las que nos

¹¹⁹ *Crisis*, pp. 232-233, § 64.

ayudan a describir o las que nos sirven de hilo conductor para el análisis de la estructura de la conciencia.

El sentido de formular una psicología pura o fenomenológica es precisamente mostrar la posibilidad efectiva de elaborar una ciencia de lo subjetivo con una metodología propia que le descubre a esta ciencia su objeto propio de estudio, sin ser más tributaria de las ciencias exactas. Por eso dice Husserl,

“la psicología tiene que ser, en efecto, la ciencia universal de las almas, el paralelo respecto a la ciencia universal de los cuerpos, y así como esta última es de ante mano ciencia en el marco de una “epojé” universal, en el marco de una actitud profesional habitual e instituida de antemano, y desea investigar abstractivamente tan solo lo corporal en sus conexiones esencialmente propias, así también sucede con la psicología (...) su epojé concierne a todas las almas”¹²⁰.

Es decir, la psicología pura mediante esta epojé psicológica debe excluir todo interés teórico de lo que pertenezca al mundo en sí para quedarse con las representaciones del mundo, en una palabra, dirigir dicho interés teórico exclusivamente a la conciencia del mundo.

Sin embargo, como hemos dicho antes, esta aproximación es sólo el preludio a la epojé y reducción trascendentales, lo que hemos querido mostrar es que el sentido primigenio de epojé es suspensión de toda toma de posición, y el de reducción el de la reflexión sobre aquello que me alcanza la epojé como lo puro. Pero, no podemos quedarnos a este nivel de reflexión pues la actitud global de la psicología pura es la misma que la de la ciencia pura, ya que ambas mantienen la “tesis del mundo” y por tanto la diferencia entre el mundo real y la representación del mundo. Pues mientras la ciencia estudia el mundo en sí en su contexto causal, la psicología pura estudia la representación del mundo en su contexto intencional, por ello es todavía una ciencia mundana que se mueve en la actitud natural. Por lo que para tener una idea clara de lo que significa el descubrimiento fenomenológico de la epojé no podemos quedarnos en esta actitud, sino que en tanto filósofos fenomenológicos debemos dar el paso a la epojé y reducción trascendental que nos presente al mundo como “fenómeno del mundo”.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 250, § 69.

1.3.- La noción de epojé y la crítica de la razón

Hemos visto que desde la actitud natural no podemos fundar una ciencia absoluta y mucho menos emprender una descripción de los procesos constituyentes de sentido y validez. Hemos visto también cómo es que la psicología pura se mueve en el ámbito de esta actitud natural y pese a la epojé que realiza para conseguir luego la reducción a lo puramente psíquico, ésta no es suficiente pues todavía se encuentra presa de creencia básica en la actitud natural, ésta creencia es lo que también Husserl llama la tesis de la actitud natural, a saber, el mundo existe. Incluso puedo dudar de las cosas en el mundo mas no del mundo existente. El mundo circundante natural es captado en actitud natural, como una realidad existente, pero esta tesis no es un acto original fruto de un juicio sobre existencia del mundo, sino que persiste como trasfondo de la conciencia natural vigilante en el acto particular. No es sino después y sobre su base que se puede emitir un juicio explícito (predicativo) de existencia. Así, la tesis de la actitud natural (la presencia del mundo) se transforma en tema y tanto la experiencia ante-predicativa natural como a la predicativa podemos alterarla.

Husserl propone una alteración radical de esta actitud natural y que ella es posible por principio, precisamente mediante la supresión de todo lo que nos impide ver las cosas mismas, ya que la actitud natural por su carácter objetivante nos lo impide, es a este momento supretorio al que Husserl llama epojé.

El termino proviene del griego *epojeo* que significa “tener sobre”, y en voz media “tenerse” o “contenerse”, entonces, retenerse, abstenerse, ir adelante; una palabra que se puede usar como que contiene y retiene. Para Husserl en concreto epojé es “echarse para atrás” para mirar¹²¹, es la actitud crítica abstencionista para poder mirar libremente. Practicar epojé, es entonces, abstenerse o prescindir. Es por este prescindir que lleva consigo la epojé que Husserl creyó conveniente usar una entrada cartesiana para poder explicarla, por este motivo equipara su alteración de la tesis de la actitud natural con la duda cartesiana aunque aclarando que esta última sólo la toma como procedimiento subsidiario. Ambas la epojé y la duda caen bajo entera libertad. Todo puede caer bajo la duda, todo ser explicitado o no puede caer bajo la duda -no importa qué especie- en cuyo caso no puedo afirmar la certeza del ser de su existencia al mismo tiempo¹²². Husserl pretende extraer entonces de la duda el

¹²¹ Cfr., San Martín, Javier, op. cit. p. 28

¹²² Cfr., *Ideas I*, §103

componente de la epojé, es decir, su carácter de suspensión, no de negación, suposición, conjetura o duda. Estas últimas destruyen la creencia cierta –siendo a su vez una modalidad de la creencia-, no suspendiéndola, como la epojé. Por eso, la epojé es más propiamente un acto libre (no se compromete ni con una ni con otra tesis). De ahí que use la figura del “entre paréntesis” y la desconexión; es decir, no se excluye una parte del mundo, como en la duda, sino la posición en la creencia de su existencia. La epojé como abstención aparenta sólo el carácter privativo, cuando en realidad, después, deberá aparecer como dando paso al descubrimiento del poder constitutivo de la experiencia trascendental (reducción), en una palabra, por medio de la epojé se “retiene” lo que se excluye.

Con la epojé se pone entre paréntesis entonces la tesis general de la actitud natural y todo lo que incluye de modo óntico, por ende, todo el mundo natural que está allí constantemente para nosotros como “realidad”. Al proceder así, por este acto de libertad, no niego el mundo como sofista, no pongo su existencia en duda –como el escéptico-, sino que opero como fenomenólogo. Es la epojé, la que me prohíbe pronunciarme judicativamente sobre la existencia espacio-temporal del mundo, pues quiera o no la vida natural es el fundamento de mi vida práctica y teórica, que continúa su marcha a pesar de la epojé, en la que sólo se suspende todo juicio sobre ella

“justo este valer de antemano “del” mundo, valer que me sostiene de continuo, actual y habitualmente, en la vida natural, que es el fundamento de mi vida práctica y teórica entera, este de antemano ser-par-mí “del” mundo, lo inhibo ahora, quitándole la fuerza que hasta ahora me daba el terreno del mundo de la experiencia, y sin embargo, sigue marchando como hasta aquí la vieja marcha de la experiencia, sólo que esta experiencia modificada en la nueva actitud ya no me suministra justo el “terreno” en el que pisaba hasta aquí (...) así es como practico la epojé fenomenológica, que *eo ipso* me encierra, pues, en adelante también el llevar a cabo todo juicio, todo tomar posición predicativamente respecto al ser y a la esencia y a todas las modalidades del ser de la existencia espacio-temporal de lo real”¹²³.

Este texto que el mismo Husserl coloca como reemplazo en el §32 de sus *Ideas I*, sobre la epojé fenomenológica, es de vital importancia y meridiana claridad para entender a qué nos estamos refiriendo con dicho término. En primer lugar esta epojé es diferente de la psicológica porque es una desconexión de la tesis básica de la actitud natural que ésta no llega a hacer; en segundo lugar no significa –como muchas

¹²³ *Ideas I*, p. 451. I. Ej. III.

veces se ha mal interpretado- una destrucción del mundo, al modo cartesiano de la duda, sino como dice la mismo Husserl, significa tan solo una suspensión de juicio que se refiera a la actitud objetivante en que se encuentra el mundo en su cotidianidad, nuestras práctica, por otro lado, continúan siendo las mismas; en tercer lugar, es distinta de la duda porque ésta supone en sí misma una tesis o toma de posición respecto a lo existente, mientras que la epojé es una puesta entre paréntesis de cualquier postura tética con respecto a la existencia del mundo.

Hay pues una gran diferencia de sentido entre la duda cartesiana y la epojé husserliana; pues la duda empieza considerando al mundo en el modo del “como si” de su no-existencia, para luego demostrar su existencia en virtud de su deducción a partir del ego. En la epojé fenomenológica, en cambio, no está de antemano la cuestión de si el mundo es, sino de cómo es para la conciencia, por lo tanto no se buscan pruebas de su existencia sino caminos para aclarar todas las afirmaciones y menciones de su existencia, lo que no se da por medio de deducciones sino de descripciones de la constitución de esos sentidos que mentamos. Es falsa pues la lectura que le atribuye a Husserl una profundización de la duda cartesiana, ya que pasa por alto el hecho de que Descartes con su duda sólo realiza una modalización de la originaria doxa, es decir, de la creencia en el ser del mundo propia de la actitud natural por lo que su método no resulta suficiente para poner fuera de juego esa creencia que es lo que desea realizar la fenomenología.

Por ende, se ponen entre paréntesis a las ciencias y sus valideces, tanto a las fácticas como a las eidéticas -pues ninguna da fundamentos -todas esas proposiciones se aceptan sólo entre paréntesis. En la práctica de la epojé no se trata de un cuestionamiento escéptico común contra teorías positivas. Lo que debe interesarle al fenomenólogo es tomar el mundo más allá de toda teoría tal como se da en la experiencia y en el encadenamiento de experiencias en la actitud natural (objetivante) más allá de prejuicios naturalistas. Este método de acceso al campo de esta ciencia nueva (la fenomenología) requiere de una pluralidad de pasos: la primera epojé toca todas las ciencias objetivas, no es, por tanto, una simple abstracción de ellas (dejarlas de lado) sino que consiste en no participar en la efectuación de los conocimientos de las ciencias objetivas, en suspender toda posición crítica que toma parte en su verdad o falsedad, o de su carácter de objetivo, por ella, como ya se vio no desaparecen las ciencias ni los científicos

Husserl compara esta epojé con la epojé *sui generis* que realizamos respecto a nuestros distintos intereses vitales cuando ejercemos nuestra actividad profesional¹²⁴ (siguen siendo nuestros intereses pero no hacemos uso de ellos). Cada interés tiene su tiempo, etc. Así, la ciencia, el arte, el servicio militar, etc., son nuestros oficios pero, en cada uno de ellos seguimos siendo seres humanos, padres de familia, ciudadanos etc. Lo que introduce esta epojé es un nuevo interés profesional, este nuevo interés no está en el mismo nivel que el de las ciencias objetivas, hay una inmensa diferencia de valor entre ellos. Pero no se trata de introducir un nuevo interés al lado de los otros (una nueva "teoría", ciencia o técnica profesional) esas, dice Husserl, son interpretaciones de aquellos que sólo entienden lo que quieren entender. La actitud del fenomenólogo es totalmente distinta de cualquier actitud profesional la puesta entre paréntesis no cambia en nada el interés anterior tal como es y vale en la subjetividad personal. Esta puesta entre paréntesis puede ser actualizada en cualquier otro momento en sentido idéntico. Así, el cambio de actitud, no es simplemente un cambio de un interés por otro (la del zapatero por la del fenomenólogo), se trata de una conversión personal completa, a comparar con una conversión religiosa –la metamorfosis de la existencia más grande que sea confiada a la humanidad como humanidad. Si bien Husserl refiere varias veces que al momento de realizar la epojé y la respectiva reducción fenomenológica, el fenomenólogo se torna en un espectador "desinteresado", debemos tener cuidado con esto, pues a lo que se refiere es que su interés ya no está en el mundo de la actitud natural, sino que éste ha cambiado, no en el sentido de tener algún interés o posición tética con respecto a algo, sino a que su ocupación es ahora distinta, aunque por supuesto sin perder nada del mundo como tal.

Esta abstención (reducción) no implica que el mundo desaparezca, el mundo y mi experiencia sobre él continúan, siguen siendo para mí, el yo que reflexiona filosóficamente hace sólo una abstracción de las vivencias concretas para describirlas de modo puro, pero éstas no desaparecen, el encierro del fenomenólogo en su yo no significa que el mundo deje de ser para él, ni tampoco que deje de tener experiencias

"(...) el dejar en suspenso las tomas de posición por parte del yo que reflexiona filosóficamente, no significa que las mismas desaparezcan de su campo de experiencia. Pues las respectivas vivencias concretas, repitámoslo, son aquello a que está dirigida la mirada de la atención; sólo que el yo de esa atención, en cuanto yo que filosofa, practica la abstención respecto de lo intuitivo."¹²⁵

¹²⁴ *Cfr.*, *Crisis*, § 35.

¹²⁵ *MC.*, p. 58, § 8.

Esta epojé fenomenológica que practico yo, en tanto yo reflexionante no me enfrenta a una nada, sino al contrario, de lo que me apropio yo el que medita radicalmente, es de mi propia vida pura con todas sus vivencias puras, “La epokhé es, así también puede decirse, el método radical y universal por medio del cual yo me capto puramente como yo, y con mi propia vida pura de conciencia en la cual y por la cual es para mí el entero mundo objetivo y tal como él es para mí.”¹²⁶ La única forma de ganarme a mí mismo como ego puro junto a la corriente pura de mis cogitaciones, es cuando dirijo exclusivamente mi mirada a esta vida misma, en cuanto conciencia (constituyente) del mundo, es decir, el mundo es para mí, yo pienso, experimento, valoro y obro dentro de este mundo, al que yo le doy sentido y validez.

Esta actitud del fenomenólogo es la que se reserva para el paso a la epojé trascendental y por ende a la actitud trascendental. Conforme a esta actitud el mundo es relativo a nosotros y nosotros lo somos al mundo, la exterioridad del mundo se hace presente en la interioridad de mi representación, es en esta actitud que se puede despejar la “enigmática” relación entre la interioridad de la vida subjetiva y la exterioridad o trascendencia del mundo, donde es la trascendencia lo que aparece como lo propiamente enigmático, por lo que antes de cualquier decisión sobre ella, se debe practicar una epojé absoluta y radical de toda trascendencia, así podríamos decir con San Martín que “la epojé es, ante todo, una abstención de juzgar sobre el mundo real en sí, dada la cuestionabilidad o enigmaticidad que éste ha demostrado en la reflexión (...) epojé es abstención o inhibición de cualquier toma de postura judicativa respecto a la realidad objetiva”¹²⁷. Pero hemos dicho que epojé es también desconexión y puesta entre paréntesis, el primer término alude al aspecto subjetivo, a la nóesis, cuya fuerza dóxica es desconectada, el segundo, alude al lado objetivo, es decir, a los caracteres de ser correspondientes a la nóesis, en una palabra al nóema.

Pero, según Javier San Martín, la epojé presenta serias dificultades porque a su entender no sale de la actitud natural a pesar que la diferencia de la epojé psicológica, esto dice porque Husserl la presenta como previa a la reducción y no en simultáneo, creemos sin embargo que se deben distinguir claramente ambos momentos, y que la epojé si bien es cierto también puede realizarla la psicología y no salir por tanto de la actitud natural, la epojé fenomenológica exige de entrada la suspensión de la actitud natural y no sólo de lo objetivo como en el caso de la psicología, sino que si bien va a

¹²⁶ MC., p. 69, § 12.

¹²⁷ San Martín, Javier, *op. cit.*, p. 148.

una con la reducción, debe ser previa a ésta pues sin suspensión no puede haber reflexión trascendental. La epojé tiene una misión muy distinta a la reducción, se trata simplemente de suspender la actitud natural, que es una actitud objetivante *per se*. No se trata de suspender la dirección de la mirada al mundo para dirigirla a la psique, como en la epojé psicológica. Se trata de suspender la tesis general de la actitud natural, que es más profunda que la tesis, que no es tesis en tanto tal porque se halla por debajo de toda toma de posición concreta, teórica o práctica: la tesis de que el mundo que está allí existe, es, del modo como creemos que existe y es. Al suspender esa tesis, se afecta profundamente toda la actitud natural. En una palabra la epojé es la *conditio sine qua non* de la reducción trascendental, que tiene otra labor, la reflexión trascendental sin la cual no hay descripción eidética de la vida intencional de la conciencia.

1.4.- La reducción como reflexión trascendental

Este es sin lugar a dudas el punto más importante y dificultoso de este trabajo, pues representa una de las nociones más difíciles de abordar en el pensamiento filosófico de Husserl, tanto por las múltiples interpretaciones al respecto como por lo esquivo que es en el interior mismo del *corpus* husserliano. Sin embargo, es una noción de vital importancia para nuestro trabajo, pues en ella se decide la suerte misma de la fenomenología como ciencia estricta y universal, pues es la que le da a la fenomenología su objeto mismo de trabajo en plena universalidad, es la que la hace diferente de una simple psicología eidética, es, en una palabra, la que le abre paso al acceso universal de las “cosas mismas”, “la teoría de la reducción –ha dicho Eugen Fink- interpreta de una manera decididamente original la temática universal de la vida humana”¹²⁸; ella pues es la condición de posibilidad de la fenomenología trascendental y por tanto la que nos permitirá vislumbrar los procesos constitutivos de la conciencia trascendental en tanto constituyente de los sentidos y valideces, entre ellos el más alto de todos, la filosofía como ciencia estricta.

Lo primero que debemos hacer es no confundir reducción con epojé, no sólo porque son intrínsecamente diferentes sino porque su función también es distinta. La

¹²⁸ Fink, Eugen, “Los conceptos operatorios en la fenomenología de Husserl”, en: *Husserl: Tercer coloquio filosófico de Roycaumont, op. cit.*, p. 198.

epojé es un modelo metodológico –como hemos visto ya, reinterpretado por Husserl- para quebrantar la actitud natural en su totalidad, es en su sentido fenomenológico y trascendental la neutralización crítica de la creencia en el mundo, es –como dice San Martín- “un instrumento operativo para volver la mirada a la vida subjetiva”¹²⁹. El tema central de esta diferenciación es que en la actitud fundamental de la epojé es imposible eliminar la tensión entre el mundo fenomenológico y el mundo real, es decir, entre el mundo y la representación del mundo, entre la vida del yo natural y las cosas con las que se enfrenta. La reducción trascendental, en cambio, en tanto es una reflexión trascendental acerca de los procesos mismos de la subjetividad a la que está abocada, nos descubre a una subjetividad trascendental constituyente de sentido y validez, ella es por tanto, la superación de esta diferencia pues nos permite llegar a las cosas mismas como fenómeno, y en tanto hace eso nos posibilita la constitución de la fenomenología como ciencia universal. Sin embargo, volvemos a insistir, en que ambas, epojé y reducción son solidarias, la epojé es la que permite el descubrimiento de la correlación universal entre el mundo y la conciencia del mundo, en ella el mundo como tal no desaparece sino que se torna correlato de una subjetividad operante,

“pero el mundo, –dice Husserl refiriéndose a la epojé como posibilitada de la reducción- exactamente así como antes era para mí y todavía es en el mundo en tanto mío, nuestro, de la humanidad, el mundo que está en vigor en las inmemoriales formas subjetivas, este mundo, no ha desaparecido, sólo que durante la epojé consecuentemente llevada a cabo queda la vida puramente como correlato de la subjetividad que le otorga sentido de ser de cuyo valer este mundo “es” (...) estoy por encima del mundo, el cual se ha convertido para mí, en un sentido sumamente particular, en fenómeno”¹³⁰.

Así pues gracias a la epojé podemos realizar nuestra tarea de filósofos auténticos, de pensadores no comprometidos con las tesis objetivistas de la actitud natural, sino como responsables de aclarar de una manera fundamental los procesos constituyentes de sentido y validez, es decir, la relación correlativa entre la subjetividad trascendental y el mundo reducido a su forma de fenómeno¹³¹.

¹²⁹ San Martín, Javier, *op. cit.*, p. 187.

¹³⁰ *Crisis*, p. 160, § 41.

¹³¹ Cabe destacar –como hace E. Fink, *op. cit.*, p. 202- que hay al menos cinco sentidos diferentes de fenómeno: 1) la cosa en su aparición general; 2) la cosa en el dominio de la representación; 3) la cosa interpretada como correlato de una representación subjetiva; 4) el fenómeno como sentido intencional del objeto; 5) el fenómeno como sentido del objeto en la neutralización de los caracteres téticos. En el caso de la reducción trascendental Husserl siempre se referirá a esta última forma de entender el fenómeno.

Pero debemos distinguir también aquí entre el fenómeno de la psicología y el fenómeno trascendental al que Husserl se está refiriendo. El fenómeno de la fenomenología supera la diferencia que incluye el fenómeno de la psicología, entre el fenómeno y la realidad, siendo en la actitud fenomenológica la propia realidad fenómeno, “el fenómeno trascendental –nos dice San Martín- no es la forma en que una realidad independiente aparece, sino esa misma realidad”¹³², es decir, todo fenómeno es fenómeno para una subjetividad, en este sentido todo ente y toda realidad, todo objeto real o posible, sólo me es dado y accesible en y por la conciencia. Estableciéndose de este modo la tan importante correlación intencional, entre el objeto que aparece a una conciencia y la conciencia que dirige intencionalmente a un objeto¹³³. Correlación que sólo puede ser entendida como un a priori trascendental y por lo tanto desde una reflexión trascendental también, a la que llamamos reducción, de hecho “la realización de la reorientación total debe consistir en el hecho en que transforma la infinitud de la experiencia real y posible del mundo en la infinitud de la “experiencia trascendental” real y posible en la que, en primer término, se experimenta al mundo y a su experiencia natural como fenómeno”¹³⁴. Así, lo que obtenemos por medio de la reducción es una ciencia del universal *cómo* de la dación previa del mundo, en la que podemos adueñarnos de algo nunca antes vislumbrado siquiera por cualquier meditación en la actitud natural, a saber, “la vida realizadora universal en la que se verifica el mundo en tanto que siendo para nosotros constantemente en su correspondiente presencia fluyente, el mundo que constantemente nos está dado con anterioridad”¹³⁵, es decir, con la reducción el yo trascendental es descubierto en la vida anónima de mi subjetividad mundana, él opera anónimamente en cada acto que realizo en la vida natural.

La reducción trascendental capta entonces la trascendentalidad de la vida psíquica, no inventándola sino, por el contrario, descubriendo dicha trascendentalidad, el yo trascendental no es jamás un dato consciente que estuviera fuera del yo o que pudiera existir separadamente de él, sino que el yo trascendental constituye el fenómeno trascendental, y ésta es una actividad previa a su descubrimiento por medio de la reducción, es decir, el yo trascendental constantemente está constituyendo todo

¹³² San Martín, Javier, *op. cit.*, p. 198.

¹³³ Tema que ha sido de capital importancia para Husserl, quien al final de su vida dice sobre esto: “la primera irrupción de este a priori universal de correlación entre objeto de experiencia y formas de dación (durante la elaboración de mis *Logischen Untersuchungen* aproximadamente en el año 1898) me sacudió tan profundamente que, desde entonces, toda mi vida de trabajo estuvo determinada por la tarea de una elaboración sistemática de este a priori de correlación”. *Crisis*, p. 175, §48.

¹³⁴ *Ibid.*, p. 161, § 42.

¹³⁵ *Ibid.*, p. 153, §38.

sentido y validez del mundo, ésta es una actividad que realiza constantemente tanto de modo activo como pasivo, lo que pone a la luz la reducción es pues dicha actividad constituyente que hasta ese momento estaba anónima. Por eso, volvemos a discrepar con San Martín cuando dice –citando a Eley- que la “reducción es reconstrucción”¹³⁶, ella creemos nosotros “descubre” las actividades constitutivas mismas, no las “reconstruye”, pues no sólo está el hecho de que como dice el padre Van Breda “el ego trascendental, en su forma auténtica, sólo se nos libra por la reducción; pero de ningún modo es producido por ella y mucho menos creado por ella. Simplemente el ego trascendental es *mostrado* en y por ella”¹³⁷, sino que también una vez operada la reducción, el fenomenólogo describe los procesos constituyentes, no los construye o reconstruye al modo kantiano.

Así pues, ante la pregunta por el ser del mundo el yo trascendental queda, en tanto vivencia, inafecto gracias a la epojé, pero ese yo y sus vivencias que me quedan en virtud de la epojé no son parte integrante del mundo, ni siquiera en el sentido de la vida psíquica de la que habla la psicología;

“para mí, yo que medita, el cual al estar y permanecer en la epokhé se pone así mismo exclusivamente como fundamento de validez de todas las vigencias y fundamentos objetivos, no hay, por tanto, yo psicológico, ni fenómenos psíquicos en el sentido de la psicología, esto es, como partes integrantes de los hombres psicofísicos.”¹³⁸

Así el mundo objetivo –el de la actitud natural- extrae su sentido del yo trascendental; este concepto de trascendental está referido a lo que queda como fundamento apodíctico luego de la reducción fenomenológica y tiene su correlato en lo trascendente, por eso “hay que advertir, a este respecto, que, así como el yo reducido no es ningún trozo del mundo, a la inversa, tampoco el mundo ni ningún objeto del mundo son trozos de mi yo; no se los puede encontrar realmente (*reell*) en mi vida de conciencia como una parte real (*reell*) de la misma.”¹³⁹ Esta trascendencia pertenece a lo mundano lo que aparece a mi conciencia son unidades de sentido, es decir, irrealidades, que yo constituyo y las tengo por ciertas cuando las corroboro al través de intuiciones plenificadoras, que permanecen iguales en el tiempo y a las que

¹³⁶ San Martín, Javier, *op. cit.*, p. 206.

¹³⁷ Van Breda, R.P.H.L., “La reducción Fenomenológica”, en: *Husserl: Tercer coloquio filosófico de Roycaumont, op. cit.*, p.p. 283-284. Cursiva nuestra.

¹³⁸ *MC.*, p. 66, § 11.

¹³⁹ *Loc. Cit.*

siempre puedo volver junto a otros por medio de síntesis cognitivas y que estos otros también pueden validar por medio de síntesis de concordancias.

“Si esta trascendencia de inclusión irreal (*irreellen Beschlosseneins*) pertenece al sentido propio del mundo, entonces, el yo mismo, que porta en sí el mundo como sentido válido y que a su vez es presupuesto siempre necesariamente por éste, se llama trascendental en sentido fenomenológico, y los problemas filosóficos que surgen de dicha correlación, de acuerdo con ello, se llaman problemas filosófico-trascendentales.”¹⁴⁰

Así pues, toda fundamentación trascendental supone distinguir: 1) el nivel empírico en el que en un principio aparece el propio sujeto de conocimiento; 2) el nivel trascendental en el que se origina dicho conocimiento y; 3) la actitud reflexiva del fenomenólogo que descubre esa doble función, la de ser sujeto y objeto a la vez. Pero esto por supuesto no supone –como falsamente se ha dicho– que hayan tres yos, sino que hay tres actitudes de mi único yo, “yo soy un yo único” que se desdobra constantemente para poder realizar las descripciones correspondientes, en esencialidad universal.

Nos queda como residuo de la desconexión el yo puro que no es una vivencia, ni es tampoco “ingrediente de la conciencia” (como una sensación o una aprehensión intencional), y ni siquiera es un “correlato intencional” (unidad “constituida”), sino que es el último polo subjetivo, así:

“el yo parece estar ahí constantemente, incluso necesariamente, y esta constancia no es patentemente la de una vivencia estúpidamente obstinada, la de una “idea fija”. Por el contrario, es algo que pertenece a toda vivencia que llega y transcurre; su “mirada” se dirige “a través” de cada *cogito* actual a lo objetivo. Este rayo de mirada cambia con cada *cogito*, brotando de nuevo con el nuevo y desapareciendo con él. Pero el yo es algo idéntico. (...) parece ser el yo puro algo necesario por principio, y en cuanto es algo absolutamente idéntico en medio de todo cambio real y posible de las vivencias, no puede pasar *en ningún sentido por un factor o ingrediente* de las vivencias mismas”¹⁴¹;

es decir, en tanto se ve a él mismo como un yo acompañante (en el sentido kantiano de no ser una representación sino de acompañar a cualquier representación), estas vivencias se convierten en *cogitaciones*, pues el yo puro atraviesa toda *cogitatio*

¹⁴⁰ *Ibid.*, pp. 67-68, § 11.

¹⁴¹ *Ideas I.*, p. 132, § 57. *Cursivas de Husserl.*

haciéndola "mi *cogito*" (un acto de pensamiento mío), lo que se traduce en la fórmula reductiva *ego-cogito-cogitatum*, pues estamos hablando de un yo centralizante al que se le presenta como tal una trascendencia *sui generis* una trascendencia en la inmanencia, pues no se relaciona ni con meras cosas ni con meras representaciones, sino con fenómenos. Esto sólo puede entenderse en el espíritu mismo de la reducción como crítica a la representación, pues ésta descubre un doble sentido de inmanencia y trascendencia propio de las operaciones constitutivas que sirven a Husserl para poder explicar el complejo tema de la descripción de las estructuras esenciales de la conciencia de un modo apriorístico, en tanto reducidas a fenómenos puros.

1.5.- El nuevo sentido de inmanencia y trascendencia como crítica de la representación

Aunque aparentemente este apartado parezca artificial y sin conexión con lo anteriormente expuesto, no es así, pues recuérdese que nos encontramos ya en un terreno trascendental y por tanto es necesario aclarar en qué sentido es que la reducción encuentra una doble función del yo, es decir, es necesario aclarar cómo ahora en esta nueva actitud nos vamos a relacionar con los fenómenos puros, que se presentan como trascendentes a la conciencia. En una palabra hay que partir del reconocimiento de la enigmaticidad de lo trascendente, pues hasta ahora la reducción ha ganado a una subjetividad pura, a un yo puro, pero ese yo tiene como correlato un mundo también puro y por tanto una nueva forma de trascendencia.

Esta aclaración fundamental de la enigmaticidad de lo trascendente fue de gran importancia para Husserl desde muy temprano, a ella le dedica la lección tercera de su *Idea de la fenomenología* de 1907 y continúa trabajando el tema en sus Ideas de 1913 y a lo largo de toda su vida. Según esto la reducción significa entonces reducirse a la descripción de la *cogitatio* y del *cogitatum* en cuanto pertenece a la *cogitatio* como su objeto intencional. Teniendo que distinguir entre los actos que se cumplen en aprehensiones directas (tales como el percibir, recordar, valorar, proponerse fines, etc) y las reflexiones por medio de las cuales se nos revelan aquellos actos de un modo directo; por ejemplo: al percibir directamente aprehendemos la casa y no el percibir mismo, a este percibir nos dirigimos por medio de la reflexión. Ahora cabe distinguir

también entre la reflexión natural, la de la vida cotidiana y también psicológica, donde me encuentro con el mundo ya dado; y la reflexión fenomenológico-trascendental donde por medio de la epojé no tenemos por supuesto al mundo. Así:

“la experiencia trascendental consiste entonces, podemos decir, en el hecho de contemplar el *cogito* ya reducido trascendentalmente y en describirlo, pero sin que nosotros, en cuanto sujetos que reflexionan, co-ejecutamos la posición natural del ser que esta contenida en la percepción originariamente llevada a cabo de modo directo (o en cualquier otro *cogito*), posición que el yo había llevado a cabo efectivamente al vivir de modo directo inmerso en el mundo.”¹⁴²

La reflexión altera la vivencia directa –esto lo hace cualquier reflexión, incluso la natural- ya que la reflexión convierte en objeto lo que antes era simplemente vivencia, es decir, pierde su carácter de originalidad directa, pero debido a la propiedad intencional de ser referencia a la vivencia anterior hace consciente de modo evidente esa evidencia y no otra.

Esa escisión del yo en un yo natural ingenuamente interesado, frente al yo fenomenológico como un espectador desinteresado es solamente un cambio de actitud que permite al fenomenólogo observar y describir la vivencias de la conciencia que de modo natural no podría hacerlo; frente a estos dos está además el yo trascendental (fuente última de todo sentido de validez) que de forma desinteresada tiene sólo un interés: el de ver y describir adecuadamente; son estos obviamente niveles o grados superiores de la conciencia y no varios yoes esquizofrénicos, no hay como ya se dijo tal cosa, el yo es uno solo.

Así al poner fuera de juego la trascendencia objetiva de por ejemplo, una percepción, pues no puedo derivar el conocimiento de ninguna existencia anterior, es que me quedo sólo con mi percepción en cuanto mía, siendo ésta un dato absoluto y por tanto un punto de partida absoluto, que para ser dado como real no necesita de la existencia del mundo; así a todo fenómeno psíquico corresponde por medio de la reducción fenomenológica un fenómeno puro que es un dato absoluto. Pero tampoco nos podemos quedar sólo con el fenómeno como *cogitatio*, por lo que se hace necesario ampliar el sentido de trascendente y su correlativo inmanente.

¹⁴² MC., p. 78, § 15.

Así Husserl distingue dos sentidos de trascendente y dos de inmanente. En el primer sentido inmanencia está referida a la naturaleza psíquica, es decir, a la conciencia y sus vivencias, a los ingredientes de vivencias intencionales: a las aprehensiones (*morphe* intencional) y datos de sensación (*hyle* sensible), por ejemplo una percepción incluye como ingrediente suyo la sensación sinestésica del palpar, bien, esa sensación es un ingrediente del acto mismo del percibir, es por tanto inmanente a la percepción. Trascendente será por tanto lo tocado en la percepción, la superficie áspera o lisa que tengo delante de mí, es decir, es la naturaleza física, los individuos y las *eide* (los tipos o estructuras esenciales de individuos –materiales y formales) que son correlatos (objetos) intencionales de la conciencia y sus vivencias, así pues “la *cogitatio* posee partes ingredientes, partes que la constituyen como ingredientes; en cambio, la cosa que ella mienta y que supuestamente percibe, que recuerda, etc., no se halla, en la *cogitatio* misma como vivencia, al modo de un fragmento ingrediente, como algo que efectivamente existe en ella.”¹⁴³ Pero a este par de inmanente-trascendente que es el propio de la actitud natural y de toda la filosofía moderna cuyo esquema podría ser¹⁴⁴:

INMANENCIA	TRASCENDENCIA
<ul style="list-style-type: none"> • Vivencias • Nóesis • Ingredientes 	<ul style="list-style-type: none"> • Correlatos • Todo lo objetivo

Husserl contrapone otro par, donde lo inmanente es “el darse de modo absoluto y claro, el darse así mismo en el sentido absoluto”¹⁴⁵, donde todo conocimiento no absolutamente evidente sería trascendente “en él vamos más allá de lo dado en cada caso en el verdadero sentido; más allá de lo que verdaderamente se puede ver y captar.”¹⁴⁶ En este sentido pues inmanente no sólo es lo que incluye la percepción como ingrediente –como en el primer sentido- sino también lo realmente dado, que se me da además por escorzos viendo sólo una parte de la cosa pero teniendo conciencia de su unidad, esto es, la percepción como acto y lo percibido como acto; por su parte la trascendencia sería el objeto en cuanto tal, el mismo que no puedo ver,

¹⁴³ *Idea de la fenomenología*, pp. 45-46.

¹⁴⁴ Debemos la elaboración de estos esquemas a la Dra. Rosemary Rizo-Patrón, quien los presento en su interesante seminario sobre Ideas I el primer semestre del 2002.

¹⁴⁵ *Idea de la fenomenología*, pp. 45-46.

¹⁴⁶ *Loc. Cit.*

pues sólo veo de él una parte, un escorzo, la parte que se me aparece en cuanto fenómeno. Aquí ya nos encontramos en la actitud propiamente fenomenológica, es decir, en los modos de aprehensión, en el modo de cómo aprehendemos el mundo para desde ahí decir cómo es, el esquema de esta actitud podría ser:

INMANENCIA		TRASCENDENCIA
<ul style="list-style-type: none"> • Vivencias • Nóesis (contenido real) 	<ul style="list-style-type: none"> • Unidades de sentido (Nóemas) / contenido intencional (irreal) / Trascendencia en la inmanencia 	<ul style="list-style-type: none"> • Factum del mundo que está ahí (X) • Objeto en tanto dado y correlato intencional

Sin embargo, como refiere San Martín¹⁴⁷, alrededor de 1910 Husserl se percató de que estaba trabajando con dos objetivos diferentes, por un lado la epojé y la reducción le servían para acceder a un campo nuevo, para describirlo sin interpretarlo con prejuicios de la actitud objetivante; y por otro, que con las mismas quería llegar a una crítica de la razón, por lo que trató de adecuar la epojé y la reducción a la fenomenología descriptiva, para lo que tuvo que volver nuevamente a las nociones de trascendente e inmanente, donde el tercer concepto de inmanente abarca no sólo a los ingredientes de la nóesis y a lo realmente dado, sino también a lo dable que está implicado en lo dado, es decir, el pasado y el futuro, las experiencias que tengo y tuve y puedo tener de un objeto; donde la trascendencia es todo lo que no es dado ni dable, es decir, “la Naturaleza, pues Naturaleza es justamente un título que abarca la totalidad de las objetividades que se exponen a través de fenómenos.”¹⁴⁸ Así pues la epojé es la puesta entre paréntesis de esta naturaleza, de ese trascendente y la consiguiente reducción es reducción al mundo fenoménico a lo inmanente.

¹⁴⁷ Cfr., San Martín, Javier, *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón*, Barcelona: Anthropos, 1987, p. 61.

¹⁴⁸ Husserl, Edmund, *Problemas fundamentales de la fenomenología*, Madrid: Alianza editorial, p. 106, § 30. Edición y traducción de César Moreno y Javier San Martín. Para mayor información acerca de estos tres sentidos de inmanencia y trascendencia, puede revisarse este mismo párrafo. En adelante: Problemas fundamentales

Sólo en la actitud fenomenológica pueden ser descritos todos los acontecimientos del vivir vueltos hacia el mundo sólo en esa pureza pueden llegar a ser temas de una crítica universal de la conciencia, sólo mediante la reducción fenomenológica podemos llegar a establecer el acceso a la vida trascendental del sujeto que nos permita una ciencia radicalmente fundada en la esfera egológica del ser que es absoluta y permanece intacta en cuanto esfera de las menciones reducidas, es decir, nos libramos del prejuicio universal de admitir como dado cualquier existente (la creencia en el mundo). Esto supone la sujeción a los datos puros de la reflexión trascendental, los cuales han sido tomados de modo puramente intuitivo en la simple evidencia.

Por el uso metodológico de la epojé no hemos perdido el mundo –antes bien, descubrimos el doble tópico *cogito-cogitatum*- sino que lo conservamos *qua cogitatum*; ya que ahora tenemos las dos descripciones correlativas noético-noemática; el mundo se nos aparece entonces como una unidad, la epojé la cual no produce la pérdida del mundo, al contrario, lo conserva como vivencia, y vivencia de un mundo en toda su infinitud espacio-temporal;

“el universo es siempre co-conciente en la unidad de la conciencia que puede llegar a ser perceptiva y que, en efecto, a menudo llega a serlo. La totalidad del mundo deviene aquí consciente en la forma de la infinitud espacio-temporal que le es propia. A través de todos los cambios de la conciencia, el universo –cambiable en sus individualidades experimentadas y destacadas de algún modo en las menciones, pero a pesar de ello uno y único- permanece como trasfondo del ser de la entera vida natural.”¹⁴⁹

Tenemos entonces que la reducción conserva por su lado noético, la vida pura de la conciencia (sus modos) abierta y sin fin; y por su lado noemático, el mundo mentado puramente en cuanto mentado. En la investigación fenomenológica tomar al mundo *qua cogitaum* no es oponerlo al mundo real, sino descubrir que todo el sentido del mundo real radica en ser mundo de la subjetividad por ello se puede decir que “todo lo que quiera saber o decir del mundo será resultado de mis experiencias o de mis operaciones; todo sentido del mundo surge en las operaciones de la subjetividad. Hablar de un mundo distinto del que yo puedo tener por mi experiencia es totalmente

¹⁴⁹ MC, p. 81, § 15.

imposible.”¹⁵⁰ Por eso soy yo en última instancia quien constituye el sentido y la validez del mundo que aparece a mi experiencia, de ahí la inseparabilidad también de los conceptos de reducción y constitución, vía la intencionalidad e intersubjetividad de la conciencia como partes fundamentales de este proceso de constitución que es necesario aclarar como vía de entrada al mundo de vida de donde surge toda toma de posición, fondo desde donde la subjetividad constituye sus productos más elevados, tales como la filosofía.

II.- La Estructura Universal de la Conciencia

2.1.- La Intencionalidad

Aplicada la reducción el fenomenólogo descubre la estructura universalmente eidética de la conciencia, es decir, se le presenta una conciencia operando intencional, intersubjetiva y temporalmente. Esta es la manera en que se presenta la conciencia en su posibilidad esencial, y son estas tres actividades en conjunto las que constituyen el sentido y la validez del mundo reducido ahora como fenómeno.

En el caso específico de la intencionalidad lo que se descubre por medio de la reducción es que ésta opera anónimamente en la constitución del mundo, lo que hace precisamente la reducción es poner y describir tal actividad constituyente. Sí la intencionalidad aparece como un a priori de la conciencia, pues la conciencia sólo se da o autopercibe como intencional, ya que toda conciencia es conciencia-de, idea que toma Husserl de su maestro Brentano, pues para Husserl “la intencionalidad es lo que caracteriza a la conciencia en su pleno sentido y lo que autoriza para designar a la vez la corriente entera de las vivencias como corriente de conciencia y como unidad de una conciencia”¹⁵¹.

Pero si podemos decir que tal concepto de intencionalidad fue tomado por Husserl de Brentano es porque éste ya lo había desarrollado sin la necesidad de la reducción y mucho menos de estar en la actitud trascendental. Esto se debe a que si

¹⁵⁰ San Martín, Javier, *La estructura del método fenomenológico*, p. 217.

¹⁵¹ *Ideas I*, p. 198, § 84.

bien Husserl toma la palabra intencionalidad de su maestro, él está entendiendo algo completamente distinto. Para empezar Brentano no habla jamás de la intencionalidad de la conciencia, sino sólo de la “relación intencional”, es decir, de la diferencia entre el acto de representar y el contenido representado, o mejor dicho, la relación que tienen los actos particulares con algo, con su objeto intencional que es por supuesto “mental”. Donde lo que se representa es un contenido incorporado con el carácter de un objeto inmanente pero de modo pasivo, lo que quiere decir que dicho contenido tiene una existencia en la mente y que el acto está dirigido hacia él, es decir, se restringe a una pura descripción dentro de la experiencia interna, en otras palabras, Brentano aborda la psique como existente en el mundo y a los objetos como siendo parte integrante de ella lo que querría decir que la “relación intencional” se da de una forma puramente inmanente sin “salir” de la conciencia preservándose de esta manera una realidad que nos aparece como desconocida.

Husserl, en cambio, desde aproximadamente 1894, deja de caracterizar los contenidos de la conciencia como pasivos, poniendo de relieve que se puede recibir de distintas maneras un mismo contenido en la conciencia, como sucede por ejemplo con los arabescos que pueden ser captados de modo estético o como símbolos que expresan un pensamiento. Así, los datos sensibles se convierten en el fundamento de la aprehensión de un objeto que no es lo mismo que estos contenidos sino que es el correlato de ese acto que los ha interpretado, en palabras de Husserl:

“Uno y el mismo “objeto puro y simple” corre como mentado a lo largo de esas multiplicidades. En las síntesis es consciente como el mismo que es y puede ser consciente en modos de aparecer, modos de darse, modos de temporación, modos de tomar posición del yo, etc., descriptivamente muy diversos y por tanto en vivencias descriptivamente siempre diversas; pero todo esto dentro de una tipología descriptiva que le es inherente esencialmente a priori.”¹⁵²

Es decir, un mismo objeto puro y simple puede ser descrito en diversas vivencias, no basta pues con decir –piensa Husserl– que la conciencia es “conciencia de” sino que hay que distinguir los modos de conciencia típicamente diversos.

Esta referencia a la intervención activa de la conciencia –como señala Roberto Walton¹⁵³– se extiende a la descripción de todos los demás actos de la vida de la

¹⁵² *Ideas I Epílogo*, p. 391, §6.

¹⁵³ Walton, Roberto, *Mundo, conciencia y temporalidad*, Buenos Aires: Editorial Almagesto, p. 11.

conciencia, dando lugar al descubrimiento de la correlación intencional conforme a la cual toda variación en el modo de darse de un objeto responde a una manera diferente en que el sujeto está orientado hacia él. Lo que quiere decir que si toda conciencia es “conciencia de” un objeto, todo objeto que se da a una conciencia es “objeto de” una “conciencia de”, lo que terminaría de caracterizar a la conciencia como permanentemente abierta al mundo y que se tiene como una referencia a sí misma, por lo que tampoco podemos hablar de objetos fijos al margen de la subjetividad intencional, ya que todo objeto es correlativamente un “objeto intencional”. Pero el problema que aquí surge es que este descubrimiento del a priori de la correlación se puede dar sin la necesidad de la reducción –de hecho Husserl manifiesta haberlo descubierto alrededor de 1898, mientras que la reducción la descubre alrededor de 1905- y lo que nos interesa aquí es poder lograr una descripción de la intencionalidad de la conciencia desde la actitud trascendental por ser el nivel propiamente constitutivo.

Para poder hablar de la correlación intencional desde la filosofía trascendental es necesario darle el carácter de un sistema universal absolutamente autosuficiente; esto lo quiere realizar Husserl con la introducción de la subjetividad en la problemática de la correlación, lo que significaría que la propia subjetividad en tanto objeto en el mundo pertenezca al “objeto de experiencia” y que por tanto debe tener ella misma sus modos particulares de dación, es decir, la subjetividad misma entendida como objeto en el mundo (tal y como la entiende la psicología) es objeto de una conciencia que ya no puede ser mundana. De este modo, como dice San Martín, “la aplicación del a priori de correlación a la subjetividad significa distinguir en ella la subjetividad como objeto en el mundo y la subjetividad de ese objeto en el mundo, la subjetividad trascendental.”¹⁵⁴ Esto quiere decir que al igual que todo objeto en el mundo, el yo mundano es también constituido por el yo trascendental, el cual es el polo subjetivo del mundo; revelándose así como el sujeto de todos los objetos, es decir, de todas las operaciones dadoras de sentido. Así:

“en todo *cogito* actual, una “mirada” que irradia del yo puro se dirige al “objeto” que es el respectivo correlato de la conciencia, a la cosa, la relación objetiva, etc., y lleva acabo la muy diversa conciencia de él (...) es decir, mientras que ahora estamos vueltos en el modo “*cogito*” al objeto puro, “aparecen” variados objetos, que son intuitivamente “conscientes” y se fusionan en la unidad intuitiva de un campo consciente de objetos”¹⁵⁵,

¹⁵⁴ San Martín, Javier, *op. cit.*, pp. 224-225.

¹⁵⁵ *Ideas I*, p. 199, § 84.

o como aclara mejor Roberto Walton: “La correlación entre el sujeto y el objeto se convierte en el paralelismo entre el horizonte de capacidades potenciales adquiridas por el primero y el conglomerado de tipos empíricos que organizan los horizontes interno y externo del segundo.”¹⁵⁶ Esto quiere decir que lo dado en la relación intencional es el mundo –y no una mera representación del mundo como quiere la psicología, al asumir la independencia del mundo frente a la conciencia- y en tanto es dado pertenece él mismo, a la relación intencional.

Desde esta actitud trascendental podemos entonces explicar el carácter constitutivo de la conciencia intencional en su permanente relación con el mundo. Así, el carácter bilateral de la investigación de la conciencia está referido a una inseparable correlación de tal modo, que el enlace que unifica conciencia con conciencia es la síntesis; expliquémonos: si describo la percepción de un cubo, lo que veo en la reflexión es que éste cubo es dado de manera continua como unidad objetiva, en la multiplicidad de modos de aparición “estos modos de aparición, en su transcurrir, no son una mera sucesión inconexa de vivencias, transcurren, por el contrario, en la unidad de una síntesis, gracias a la cual llega a ser consciente siempre una y la misma cosa como lo que aparece en ellos.”¹⁵⁷ El cubo se muestra pues como una unidad sintética de múltiples modos de aparecer, como una unidad de multiplicidades fluyentes “Así, pues, el *cogito* de cada caso tiene conciencia de su *cogitatum*, mas no en un vacío sin distinciones, sino en una estructura descriptiva de multiplicidades pertenecientes a una composición noético-noemática totalmente determinada, que corresponde justamente de modo esencial a ese *cogitatum* idéntico.”¹⁵⁸ El objeto en tanto objeto intencional de la conciencia se mantiene como unidad idéntica a pesar de los modos cambiantes de conciencia, aunque siempre en perspectiva, es decir, mostrando el escorzo que la conciencia le pide. Es pues la estructura sintética de la conciencia la que le confiere unidad noética-noemática a las cogitaciones singulares, sólo al través de ella se puede mostrar el *cogito* de la vivencia intencional en tanto conciencia-de. Es pues una propiedad esencial de la conciencia en cuanto conciencia de algo no sólo poder pasar a modos de conciencia siempre nuevos aun refiriéndose al mismo objeto –el cual, por la unidad de la síntesis tiene un sentido objetivo idéntico- sino de poderlo sólo en el modo de aquella intencionalidad de horizonte, ya que el objeto es un polo de identidad, con un sentido pre-mentado y que ha de ser realizado,

¹⁵⁶ Walton, Roberto, *op. cit.*, p. 15.

¹⁵⁷ *MC*, p. 85, § 17.

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 86, § 17.

es en todo momento de la conciencia el índice de una intencionalidad noética que le pertenece, y es esa intencionalidad la que puede ser indagada y explicitada, es el correlato intencional el tema de indagación.

El análisis intencional de la conciencia del que habla Husserl es algo totalmente distinto del análisis en el sentido corriente, el resolutivo-compositivo o analítico-sintético, pues la vida de la conciencia, “no es una mera totalidad de datos de conciencia y, de acuerdo con ello, simplemente analizable –divisible, en un sentido muy amplio- en sus elementos independientes, contándose entonces las formas de unidad (las cualidades de estructura) entre estos últimos”¹⁵⁹; al contrario, el análisis intencional consiste en el descubrimiento de las potencialidades implícitas en las actividades de la conciencia, mediante el cual se descubre lo noemático de lo mentado por la conciencia, es decir, el sentido objetivo. Este análisis intencional está guiado por el conocimiento fundamental de que todo *cogito*, en cuanto conciencia, es mención de lo mentado en él, pero que esto mentado es en todo momento más de lo que se halla como mentado explícitamente. Este mentar de la conciencia más allá de sí misma es un momento esencial de ella; pero este plus de mención de la conciencia del que ha hablado sólo es posible mostrarlo con evidencia gracias a un descubrimiento intuitivo que opera el fenomenólogo cuando realiza estos análisis intencionales de la conciencia pues éste no lleva a cabo una mera contemplación directa del objeto intencional como tal, pues en ese caso la intencionalidad misma que pretende describir se le haría anónima ya que no sería dada a él de manera intuitiva, sino que

“el fenomenólogo, al investigar todo lo objetivo y lo que allí se encuentra exclusivamente como correlato de la conciencia no lo observa y describe sólo directamente, ni tampoco en general simplemente cuanto referido al simple yo, al ego cogito cuyo *cogitatum* es; más bien penetra con la mirada reflexiva en la vida cogitativa anónima, descubriéndola; él descubre los determinados procesos sintéticos de los múltiples modos de la conciencia y los modos aún más distantes del comportamiento del yo que hacen comprensible el ser-simplemente.-mentado-para-el-yo de lo objetivo, tanto intuitivo como no intuitivo; o hacen comprensible cómo la conciencia en sí misma, en virtud de su correspondiente estructura intencional hace necesario que llegue a ser consciente en ella semejante objeto que es y que es de tal manera, y que el mismo pueda presentarse como sentido”¹⁶⁰

¹⁵⁹ *MC*, p. 93, § 20.

¹⁶⁰ *Ibid.*, pp. 94-95, § 20.

de ahí que en todo análisis intencional que realiza el fenomenólogo lo percibido como tal no este ligado a la explicación perceptiva de ello en sus partes separadas, las que se llevan a cabo cuando prosigue la percepción, sino que lo que aclara dicho análisis es lo que está incluido en el sentido del *cogitatum* y meramente co-mentado de modo intuitivo por medio de la presentificación de las percepciones potenciales que harían visible lo que todavía no lo es, es de este modo cómo este análisis intencional sobrepasa las vivencias aisladas que se trata de analizar, pues no las ve como momentos separados el uno después del otro, sino más bien como una duración perceptiva que puede ser actual pero que comporta en sí misma la potencialidad, que puede darse en el modo de la intuición efectiva pero que también en el modo de la presentificación, por medio, por ejemplo, del recuerdo.

De este modo cuando se explicitan sus horizontes correlativos se sitúan a estas múltiples vivencias anónimas como teniendo una función constitutiva del sentido objetivo del *cogitatum* correspondiente, así pues no sólo las vivencias actuales intervienen en la constitución de sentido sino también lo hacen las que están implícitas en la intencionalidad efectuante de estas mismas vivencias y que siendo analizadas del modo indicado pueden ser sacadas a la luz, así pues,

“sólo de este modo puede el fenomenólogo comprender cómo en la inmanencia de la vida de la conciencia y en qué modos de la conciencia, pertenecientes al fluir ininterrumpido de la conciencia, puede llegar a ser consciente de algo así como unidades objetivas estables y permanentes, y, en particular, cómo tiene lugar esa maravillosa efectuación de la constitución de objetos idénticos para cada categoría de objetos, esto es, qué aspecto tiene y ha de tener necesariamente la vida constituyente de la conciencia para cada una de estas categorías, de acuerdo con las correlativas transformaciones noéticas y noemáticas del mismo objeto”¹⁶¹.

Así pues, sólo la estructura de horizonte de toda intencionalidad prescribe al análisis y descripción fenomenológica un método totalmente nuevo, que apunte a un análisis de la subjetividad operante, es decir, a su intencionalidad, tarea que también quiso llevar a cabo la psicología de Brentano pero que desgraciadamente siguió presa de un naturalismo injustificable, por eso dice Husserl que:

“lo esencialmente nuevo de la fenomenología de dirección trascendental irrumpe también para la psicología descriptiva, alterando por completo la faz entera de esta psicología, su

¹⁶¹ MC, p. 96, § 20.

método entero, sus objetivos concretos, es la evidencia de que una descripción concreta de la esfera de la conciencia como esfera cerrada de la intencionalidad (sólo así se da concretamente) tiene un sentido totalmente distinto de las descripciones naturales, es decir, de las propias de las esencias naturales descriptivas que sirven expresamente de modelos¹⁶²;

pues no se puede tratar a lo subjetivo como un objeto más del mundo, ese es precisamente el cuestionamiento que la fenomenología hace a la psicología empírica, el no haber atendido al elemento trascendental propio de la subjetividad, de ahí que una auténtica psicología sólo sea posible si tiene por base fundamental a la fenomenología trascendental.

Pues para la fenomenología trascendental el mundo es un nóema trascendental de la subjetividad intencional y no un mero ser intencional al cual se opondría el ser real, con el a priori de la correlación intencional –digámoslo nuevamente. Se descubre la relatividad de todo ser a la conciencia que donde adquiere su sentido de ser, de esta manera mundo y conciencia se pertenecen, sujeto y objeto están unidos de manera originaria, pues sólo a partir de dicha relación indisoluble se puede hablar propiamente de objeto y sujeto. Pero la intencionalidad así entendida no puede limitarse a ser entonces la correlación de un sujeto con su objeto sino también la de un sujeto con otros sujetos a los que también se encuentra unido por una relación originaria sin la cual tampoco se puede entender la constitución.

2.2.- La Intersubjetividad

La reducción nos conduce a la subjetividad del yo que reflexiona y a su contenido intencional, por lo tanto al yo que se encuentra fenomenalmente referido al mundo, al mundo que es mundo únicamente para mí, donde las experiencias de mi respectivo mundo circundante son sólo mías. Pero las propiedades constitutivas de las cosas remiten no sólo a la experiencia sobre ellas, sino también a los otros que han tenido sus propias experiencias sobre esos objetos. Yo encuentro al mundo ya con sus cosas, por ejemplo las cosas del uso, ya están allí antes que yo empiece a integrar el mundo y continuarán allí luego que yo me vaya del mundo, del mismo modo me encuentro con normas, valoraciones, etc., que me son transmitidas por otros y conforme a las cuales actúo. Esto quiere decir que los otros co-pertenecen al mundo al

¹⁶² *Ideas I* Epílogo, p. 390, § 6.

que yo también pertenezco, es decir, son parte de mi mundo circundante así como yo soy parte del suyo, por eso dice Landgrebe, “el otro, sin embargo, está co-presente, co-mentado, intencionalmente implicado en el modo en que me son dadas las cosas, las cuales remiten en sus rasgos a los otros.”¹⁶³ Esto se encuentra corroborado por el hecho de que tal como hemos visto en la intencionalidad, la conciencia se encuentra abierta al mundo, es “conciencia de” en relación a un “objeto de”, pero lo que asegura la objetividad del mundo es precisamente la intersubjetividad, podemos decir del mundo que es objetivo, es decir, que no es un producto únicamente de mi conciencia, porque es intersubjetivo, es decir, un mundo compartido por otros que corroboran mi experiencia de él, pues su modo de darse corresponde no sólo a mí sino también a los otros que confirman o no mi experiencia.

Pero hasta aquí continuamos en un ámbito inmanente, es decir, en el ámbito de lo “mentado en cuanto tal”, aunque es cierto también que entre nuestras vivencias encontramos algunas que están intencionalmente referidas a los otros hombres que comparten nuestro mundo circundante, por lo que podríamos decir que encontramos a los otros entre nuestros objetos intencionales, de esta manera hablar de la objetividad del mundo supone hablar de un mundo que no es sólo para mí sino también para los otros. Pero la manera en que es dada una cosa es diferente al modo en que es dado otro, un sujeto que también tiene una conciencia y por tanto es más que un sistema de polos intencionales, sino que él mismo es mentado y vivenciado como un centro de efectuaciones intencionales que es en sí y para sí. Incluso los objetos mismos no son nunca —como vimos cuando tratamos la intencionalidad— unidades fijas, o mejor dicho, no son lo último en el sentido de ser experiencia originaria, al contrario las unidades fijas y objetivas son productos de estructuración en la conciencia, donde lo que domina es la unidad no estructurada de la impresión total que no se limita a un mosaico de datos sensibles. De esta manera se explica que la captación del mundo como un conjunto de cosas inanimadas es un producto posterior de un proceso abstractivo que tiene como origen una impresión general mediante efectuaciones intencionales. La manera de darse del otro, en cambio, es mucho más originaria que la manera de darse de la cosa, pues ella no sólo aparece como lo extraño ante mí sino que yo mismo aparezco también como lo extraño frente a ella, y al reconocer nuestra común conciencia intencional nos damos cuenta que ambos somos sujetos en un mismo mundo plagado de cosas, a las que nosotros mismos en una mancomuización les otorgamos sentido y validez de ser. Así sucede por ejemplo con las normas, las

¹⁶³ Landgrebe, Ludwing, *El camino de la fenomenología. El problema de una experiencia originaria*, Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1963. Traducción Mario A. Presas, p. 139.

leyes, etc., que son exclusivos productos nuestros, pero también con las teorías científicas que son aceptadas o rechazadas por una “comunidad científica” que reconoce el esfuerzo de un hombre que se relaciona en su trabajo con otros hombres.

Así pues no podemos tener a los otros como un objeto al lado de otros objetos en el mundo, sino que los vemos y los reconocemos como otros precisamente porque sus notas sensibles, es decir, su propia corporalidad, nos informan acerca de una interioridad que les es propia. El otro a diferencia de los objetos exteriores se me da de una forma inmediata y de una sola vez, su cuerpo me es dado como algo animado desde dentro, cuyo movimiento puedo atribuírselo a él mismo y constatar que no es movido por nadie desde fuera, y que me interpela, pues lo reconozco como otro que no soy yo pero con las mismas características que yo. De ahí que por el carácter intencional de mi propia conciencia me percate que no permanezco en una inmanencia cerrada en sí, sino que la evidencia de mi propio ego sólo es posible en la base de la evidencia que tengo del *alter* y viceversa, ambos nos necesitamos y nos constituimos mutuamente, por ejemplo yo veo su rostro –que él no puede verse- y él ve el mío –que yo no puedo vérmelo- constituyendo entre ambos nuestra propia figura recíproca; encontrándonos el uno-con -otro, o el uno-junto-al-otro constituyendo como evidencia al yo. De este modo la estructura a priori de la objetividad se funda en la precedente apertura del horizonte del uno-con-otro, pues la evidencia del yo está referida al horizonte de mundo que es mundo compartido.

Es por esta razón que el tema de la intersubjetividad como factor o componente esencial de la conciencia resulta de tanta importancia, no es el caso detenernos aquí en su detalle pormenorizado en la obra de Husserl (que la trabaja desde 1905) sino sacar de ella lo que nos sirva para nuestro propósito de describir las estructuras intuitivas y constitutivas de las idealidades desde una razón que trabaja en estrecha relación con la doxa de donde proviene. En este sentido lo que nos deja la reducción no es sólo el mundo como correlato de mi propia conciencia, como sólo para mí, sino que ese mundo que es para mí posee estructuras de sentido que no pueden comprenderse en exclusiva referencia a mí, pues tal como lo dice el mismo Husserl en el § 47 de la Crisis el a priori de la experiencia está conformado por los fenómenos subjetivos de la sinestesia, por la relatividad de las valideces, por la conciencia horízontica y por la mancomunización de la experiencia. Precisamente respecto a esta última dice que:

“la cosa misma es en verdad aquello que nadie ha visto en tanto que real, puesto que, más bien, está constantemente en movimiento y es constantemente –para cualquiera- la unidad concienal de la abierta e infinita multiplicidad de las cambiantes experiencias y cosa de experiencia propias y ajenas. En este contexto, los co-sujetos de esta experiencia son, ellos mismos, para mí, y cada uno de ellos es un horizonte abierto e infinito de hombres que posiblemente se encuentran y que, entonces, entran en una conexión actual conmigo y entre sí.”¹⁶⁴

Lo que se muestra es entonces la precedencia del mundo como horizonte que se transforma constantemente por mis propias experiencias y también la de los otros. Yo mismo soy también producto de una autoaprehensión que no procede exclusivamente de mí, sino que soy en buena cuenta también lo que manifiesto en mi relación con otros y lo que los otros creen de mí. En Husserl está presente la idea desarrollada luego por Taylor de los horizontes de significado y el papel fundamental del “otro significativo” en la constitución de mi propio ego, pues yo me veo a mí mismo en el papel que me han asignado los otros, como el de ser hijo de alguien por ejemplo, o por el hecho mismo de no haber podido elegir nuestro propio nombre que es el modo en que los otros nos llamarán, del mismo modo que la educación que seguí y que es transmitida también por otros. Pero ese mundo de experiencia comunitaria se encuentra también en continua transformación, pues puedo eventualmente tomar distancia, por ejemplo de las ideas que son válidas en mi época y crear otras, es decir, contribuyo al carácter cambiante de mi mundo elaborando en mí las experiencias de los otros.

Pero, ¿Cómo se produce esta experiencia o esta constitución del otro?, ¿Cómo es posible deducir la intersubjetividad del mundo desde mi propia conciencia? Pues bien la estrategia husserliana para responder a estas preguntas centrales, es el recurso a la doble epojé. Como ya vimos, ésta puede darse en dos sentidos: cuando quiero quedarme solamente con el aspecto psíquico y la propiamente fenomenológica en la que sólo quedan el campo temático de mis intencionalidades actuales y posibles en relación con el fenómeno mundo. Pues bien, dentro de lo que me es propio lo que puedo identificar es un mundo como inmanencia trascendente conforme ya vimos al tratar los diferentes sentidos de trascendencia e inmanencia, este mundo es al que Husserl llama mi esfera primordial o trascendencia de primer orden¹⁶⁵ y ante esa

¹⁶⁴ *Crisis.*, p. 173, § 47.

¹⁶⁵ *Cfr.*, Schütz, Alfred, “El problema de la intersubjetividad trascendental en Husserl”, en: *Husserl: Tercer coloquio filosófico de Rayaumont*, *op. cit.*, p. 295.

trascendencia tengo la del mundo objetivo que es de grado superior pues presupone a los otros que también constituyen dicha objetividad; así pues,

“en la actitud trascendental y, al mismo tiempo (...) mi ego —el ego del que medita— en su propiedad trascendental, no es empero el habitual “yo, este hombre”, reducido a un mero fenómeno correlativo dentro del fenómeno total del mundo. Se trata más bien de una estructura esencial de la constitución universal, en la cual transcurre la vida del ego trascendental en cuanto constituyente de un mundo objetivo.”¹⁶⁶

Es decir, mi ego comprende toda intencionalidad y también la que está dirigida al extraño y es en esta intencionalidad que se constituye el nuevo sentido de ser que va más allá de mi ego, constituyéndose otro ego como un *alter ego* que en tanto constituido por mí me remite en última instancia a mí mismo. Pero cabe aclarar que este alter ego no es un reflejo mío sino que es un *analogon* de mí mismo, es decir, lo esencialmente propio del otro no me puede ser accesible de modo directo pues si lo fuera sería una momento de mi propia esencia; así lo único que puede darse es “una transferencia aperceptiva a partir de mi propio cuerpo orgánico¹⁶⁷”, pues él también es un cuerpo orgánico con su propia esfera primordial, por tanto ni él ni yo mismo podemos constituirnos como cuerpos materiales de manera directa, sino que “está claro, de antemano, el hecho de que sólo una similitud que, dentro de mi esfera primordial, enlace aquel cuerpo físico con mi cuerpo físico puede ofrecer el fundamento de motivación para la aprehensión analogizante del primero como otro cuerpo orgánico.”¹⁶⁸ Aprehensión que de ningún modo debemos confundir con una inferencia por analogía, pues “la apercepción —dice enfáticamente Husserl— no es una inferencia, no es un acto del pensamiento”¹⁶⁹ sino que toda aprehensión en que comprendemos sin más un sentido junto a sus horizontes remite a una instauración originaria, es decir, a una intuición primordial donde el pensamiento y lo judicativo — a diferencia del kantismo y la filosofía analítica hija de éste— no son lo primero en el orden de la constitución.

De este modo queda claro que el yo siempre único constituye una primera esfera de objetos, la “esfera primordial” y a partir de allí lleva acabo una realización constitutiva desde su primordialidad del otro del sujeto extraño, es decir, lleva acabo la percepción del otro, pues,

¹⁶⁶ *MC.*, p. 156, § 44.

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 176, §50.

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 177, §50.

¹⁶⁹ *Loc. Cit.*

“el Yo actual, el Yo duradero de la esfera primordial duradera, constituye en sí otro. La autotemporalización, por así decirlo, por medio de la des-presentificación (por medio de la rememoración) encuentra su analogía en el hecho de tomar distancia frente a mí mismo (empatía en tanto que una des-presentización de más alto nivel: la de mi proto-presencia en proto-presencia meramente presentizada). De este modo llega a mí la vigencia de ser “otro”. Yo, como co-presente, y llega con sus formas de comprobación evidentes, obviamente muy diferentes de las propias de una percepción sensible.”¹⁷⁰

Así pues desde un punto de vista metodológico la intersubjetividad trascendental sólo puede mostrarse a partir del ego y de sus funciones trascendentales.

En la relación trascendental que los seres humanos mantienen entre sí, el sujeto se encuentra en el mundo circundante no sólo con cosas, sino también con otros sujetos a los que no se puede “meter” el espíritu al cuerpo pues de hacerlo el hombre mismo estaría puesto como una cosa,

“tratar como meras cosas a los hombres y animales -dice Husserl- tiene ciertamente un sentido diferente: un sentido jurídico y moral, y por otro lado un sentido científico. Pero ambos tienen algo en común. Moral-prácticamente trato a un hombre como mera cosa cuando no lo tomo como persona moral, como miembro en el conglomerado moral de personas en el que se constituyen un mundo moral. Igualmente, no trato a un hombre como sujeto de derecho cuando no lo tomo como miembro de la comunidad de derecho a la que pertenecemos ambos, sino como mera cosa. De modo enteramente análogo, trato a un hombre TEÓRICAMENTE como cosa cuando no lo incluyo en el conglomerado de personas con referencia al cual somos nosotros SUJETOS DE UN MUNDO CIRCUNDANTE COMÚN, sino que lo trato como mero anexo de los objetos de la naturaleza en cuanto puras cosas y, por tanto, como algo cósico él mismo.”¹⁷¹

Incluso podría decirse que la mismísima actitud naturalista es parte también de la cultura, aunque su ver el mundo como meras cosas, la hace diferente de una actitud personalista que necesita de los otros, pues somos todos en tanto conglomerado los que hacemos la cultura, en tanto comprendamos al otro como sujeto personal referido a objetividades a las que nosotros también estamos referidos, “cada yo puede, para sí y para otro, volverse persona en el sentido normal, persona en el conglomerado

¹⁷⁰ *Crisis*, p. 196, §54.

¹⁷¹ *Ideas II*, p. 236, § 51.

personal, sólo cuando la comprensión produce la referencia a un mundo circundante común.¹⁷² Así como las meras cosas físicas motivan estímulos sobre los sujetos de la experiencia y los disponen a un comportamiento, del mismo modo, ejercen los hombres unos sobre los otros efectos personales inmediatos, efectos intuitivos en el modo antes explicado. Pero esta motivación no se da como una cosa física sino que también se da en el campo espiritual, cuando hablamos por ejemplo, esperamos una respuesta. El mundo circundante es pues un mundo comunicativo

“las personas que pertenecen al conglomerado social están dadas unas a otras como “compañeros”, no como OBJETOS, SINO COMO ANTESUJETOS que viven y tratan unos “con” otros, que están referidos unos a otros, actual o potencialmente, en actos de amor y amor condigno, de odio y odio condigno, de confianza y confianza condigna, etcétera.”¹⁷³

La socialidad se constituye entonces en la relación comunicativa de unos sujetos con otros, en actos que realizan intencionalmente y con los que coinciden o discrepan, de tal modo que para cada individuo personal se constituye un mundo circundante con horizonte abierto, donde las experiencias actualmente ejecutadas y los objetos circunmundanos (cosas, objetos de valor, etc.) motivan posibilidades para nuestras experiencias, así “se constituye en el conglomerado intersubjetivo un mundo único, en el cual hay niveles: los sujetos en comunicación unos con otros constituyen unidades personales de nivel superior, cuya suma total, hasta donde se extienden los lazos personales reales y posibles, compone el mundo de las subjetividades sociales.”¹⁷⁴ Es decir, tanto el mundo circundante o mundo externo del espíritu común, que es el mundo de las objetividades intersubjetivamente constituidas en las que el sujeto desde su punto de vista y a su manera, puede reconocer mediante mutuo entendimiento, que el mundo dado a él y a sus compañeros es uno y el mismo; como la esfera meramente subjetiva del sujeto singular en el que su entorno no puede estar originariamente dado a ningún otro, pues en la comunidad comunicativa cada uno ve, oye, etc., lo que yo veo, lo que yo toco, etc., y sin embargo tiene cada uno sus vivencias exclusivamente propias, tal como la de la temporalidad que es otra de las estructuras esenciales de la conciencia.

¹⁷² *Ibid.*, p. 237, § 51.

¹⁷³ *Ibid.*, p. 240, § 51.

¹⁷⁴ *Ibid.*, p. 241, § 51.

3.3.- La Temporalidad

La experiencia trascendental nos muestra que si la subjetividad que se encuentra abierta a la trascendencia en tanto le da sentido y validez, es apodíctica podrá ella servir de fundamento para los juicios apodícticos. Pero adecuación y apodicticidad no tienen necesariamente que correr juntas pues tenemos el hecho del flujo temporal de la conciencia que no deja que el yo sea captado al modo de la eternidad, sino sólo en el modo auténtico del presente, aunque en un horizonte indeterminado de pasado y futuro, podemos saber del pasado al través del recuerdo trayéndolo al presente por medio de la retención, y del futuro al través de la expectativa o la anticipación por medio de la protención. Por eso, aunque la posibilidad de una pura fenomenología de la conciencia parezca muy cuestionable en “cuanto se considera que el reino de los fenómenos de la conciencia es con todo derecho el reino del fluir heracliteano”¹⁷⁵, sería vano y hasta absurdo -dice Husserl- querer proceder con un método de la formación de conceptos como el de las ciencias objetivas “sería una locura -dice- pretender determinar una vivencia de conciencia como objeto idéntico en base a la experiencia, tal como si se tratase de un objeto natural”¹⁷⁶. Esto, además, no sería posible porque las vivencias de conciencia no tienen a priori elementos ni relaciones últimas que puedan subsumirse bajo la idea de objetos que se puedan determinar en conceptos fijos, por eso la fenomenología se presenta a sí misma como una ciencia morfológica, es decir, con conceptos también móviles, con descripciones aproximativas tal y como lo son las vivencias que quiere describir y que se encuentran bajo la égida del flujo heracliteano.

Esto es precisamente lo que se muestra mediante el análisis intencional que lleva a cabo la fenomenología que a pesar de todo el cambio, a pesar del flujo heracliteano mismo, se conserva cierta tipología esencial de la conciencia que sí es posible mostrar en conceptos rigurosos. Una tipología sería por ejemplo, precisamente el que toda vivencia de conciencia sea temporal, así lo expresa Husserl: “en el flujo de la síntesis intencional que crea unidad en toda conciencia y constituye noética y noemáticamente la unidad del sentido objetivo, prevalece una esencial tipología, aprensible en conceptos puros”¹⁷⁷, y es justamente esto lo que hace posible a la fenomenología como ciencia estricta.

¹⁷⁵ MC, p. 97, § 20.

¹⁷⁶ Loc. Cit,

¹⁷⁷ Loc. Cit.

Como dijimos antes, estas consideraciones husserlianas acerca de los análisis intencionales de la constitución interna del tiempo nos llevarán a la consideración del presente como el tiempo primordial, “presente viviente” que es sucesión pero sucesión en la duración. Pues es una exigencia a priori que el que todo tiempo efectivo sea parte del tiempo uno y único, es decir del ahora, ya que dos datos originarios de la conciencia que aparecen de una misma manera efectiva aunque se diferencien por su materia son simultáneos. Es decir, se dan en un ahora, teniendo la misma forma de individuación, pues el ahora actual es el presente y constituye un lugar de tiempo, por muchas que sean las objetividades que en él se constituyan particularmente, todas tienen el mismo presente de tiempo y conservan su simultaneidad al fluir, así,

“a la esencia a priori del tiempo pertenece el ser una continuidad de lugares de tiempo como objetividades ora idénticas, ora cambiantes, que la llenan, y también pertenece a ella el que la homogeneidad del tiempo absoluto se constituya indefectiblemente en el flujo de las modificaciones de pasado y en el incesante manar de un ahora, del punto de tiempo creador, del punto-fuente de los lugares de tiempo en general”¹⁷⁸.

Es pues en la explicitación de la constitución de la simultaneidad que vemos con mayor fuerza el papel fundamental del ahora en la constitución del tiempo, pues las distintas sensaciones se dan en un mismo curso temporal, por lo que es necesario además que el tiempo absoluto objetivado sea idénticamente el mismo que el tiempo de la sensación y la aprehensión. Así por ejemplo el tiempo de la percepción y el tiempo de lo percibido son idénticamente el mismo, pues a la base de ambos se encuentra la simultaneidad del presente, del ahora.

Pero sin embargo, las fases, por ejemplo, de la percepción, experimentan continuamente una modificación, fluyen, es decir, se “hunden en el tiempo” como cuando suena el sonido ahora y al mismo tiempo el mismísimo sonido se hunde en el pasado, pero a su vez tiene una localización fija en el tiempo, pues se deja identificar en actos repetidos. Es decir, puedo volver a escuchar una y otra vez la misma nota o melodía aunque la que escuché hace un momento no sea la misma que escucho ahora. Sin embargo, comprendo que se trata de la misma composición melódica,

¹⁷⁸ Husserl, Edmund, *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, Madrid: Trotta, 2002. Traducción Agustín Serrano de Haro, p. 92.

tengo conciencia de su duración, y esto porque el sonido así como cualquier otra vivencia tiene un lugar absolutamente fijo tanto en el tiempo “objetivo” como en el inmanente. Con lo que tendríamos que el tiempo es rígido, pero fluye, y esto crea el problema de que “en el flujo del tiempo, en la continua inmersión en el pasado, se constituye un tiempo que no fluye, absolutamente fijo, idéntico, objetivo”¹⁷⁹; que es lo que muchas veces nos lleva a pensar en un origen, en una predelineación del sentido de lo temporal y principalmente de lo temporal histórico, pensamos siempre –como hemos visto líneas arriba- en un tiempo fijo y olvidamos el carácter de flujo que es esencial a lo temporal.

Este “tiempo absoluto” no es otro que el ahora de la impresión originaria. Pues, volviendo al ejemplo husserliano del sonido, éste se construye en el flujo de tiempo a través de sus fases, pero donde cada fase es un ahora actual que se modifica por ello mismo a cada momento, por lo que la percepción tiene que aparecer como siendo objetivamente el mismo ahora, puesto que hay una aprehensión de identidad del sentido que hace que el sonido perdure invariado al extremo que no notamos en él ningún cambio conforme lo vamos escuchando. Esto a pesar que fenomenológicamente sabemos que sólo el punto de ahora está caracterizado como ahora actual y como uno nuevo, y que el punto de ahora anterior y el anterior y el anterior han sido modificados, quedando cada vez más alejados en el pasado, siendo esta modificación continua de contenidos de aprehensión lo que constituye la conciencia de extensión del sonido, pues, “a la esencia del río modificante pertenece el que este lugar de tiempo se ofrezca idéntico y como necesariamente idéntico. El ahora en cuanto ahora actual es la donación en presente del lugar de tiempo”¹⁸⁰. Es decir, que en el recuerdo el ahora coge el carácter de ahora pasado, pero permanece siendo el mismo ahora, pues es éste el que debe definirse por la sensación originaria individual ya que cada ahora es contenido de una nueva impresión originaria, pues el momento del lugar originario de tiempo no es nada sin el momento individualizador de la impresión originaria que es el punto de ahora íntegro, la entera impresión original, pero que se encuentra sometida a la modificación del pasado, ya que, “todo tiempo percibido es percibido como pasado que termina en el presente. Y el presente es un punto límite”¹⁸¹, esta es la legalidad que vincula a toda aprehensión y a todo tiempo, legalidad en cuanto formalmente podemos describirla pues si bien, el tiempo es

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 85.

¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 86.

¹⁸¹ *Ibid.*, p. 89.

perpetuo flujo conserva esta legalidad esencial que permanece siendo siempre la misma.

Es pues en la conciencia del tiempo que se lleva a cabo toda objetivación, y cómo no, la constitución de nuestro propio sentido del tiempo, de nuestro tiempo histórico, y también de nuestro tiempo objetivo. Así, Husserl nos ha enseñado que el tiempo primordial es el del ahora, el del presente que se desvanece pero se mantiene, pues nosotros obtenemos el conocimiento del flujo constituyente precisamente de los contenidos inmanentes cuya constitución es la obra del flujo absoluto de la conciencia. Estos contenidos inmanentes son las vivencias en el sentido habitual, y estos "contenidos inmanentes son lo que son, sólo en la medida en que a lo largo de su duración "actual" despuntan hacia un futuro y apuntan hacia atrás a un pasado"¹⁸², teniendo como punto de encuentro al presente, al ahora que es tiempo primordial desde donde empezamos a constituir nuestro propio sentido de temporalidad, el ahora es el puente primigenio entre el pasado que ya no es y el futuro que todavía no es, por eso para Husserl, el presente es duración.

Pero el presente así como el tiempo en general son inasibles, aunque lo podamos describir en su pureza fenomenológica en la forma de la duración, pues incluso esto señala Husserl, es todavía cambiante ya que las retenciones y protenciones "determinadas" tienen un horizonte oscuro. Es decir, al ir fluyendo se van tornando indeterminadas y es precisamente al través de esta indeterminación que se integra el contenido inmanente actual de la unidad de la corriente de vivencias, por eso "de las retenciones y protenciones tenemos entonces que distinguir las rememoraciones y expectativas, que no se dirigen a fases constituyentes del contenido inmanente, sino que evocan contenidos pasados o futuros"¹⁸³. En otras palabras, apuntan a lo constituido como lo es por ejemplo, nuestro sentido mismo de tiempo histórico. No atendemos al hecho innegable de su súbita indeterminabilidad, de la oscuridad horizónica a la que se refiere Husserl. No hay pues tres tiempos separados uno del otro en forma sucesiva al estilo del uno después del otro, sino que tenemos el ahora que es una confluencia del tiempo; él mismo es flujo constante, pero flujo que lleva en sí la retención y la protención¹⁸⁴, como dijimos antes es sucesión en

¹⁸² *Ibid.*, p. 104.

¹⁸³ *Ibid.*, p. 104.

¹⁸⁴ Es cierto que Husserl desde 1917-1918 y especialmente a partir de 1928, en sus continuas reflexiones acerca del problema del tiempo diera mayor importancia a la protención debido a la tendencia teleológica

la duración. Es un presente siempre viviente, pues constituye y es constituido por nuestra propia subjetividad en correlación con el mundo, nos informa de nuestra finitud, y nuestra permanente vocación de cambio.

Pero la síntesis que realiza la conciencia no reside únicamente en todas las vivencias particulares de la conciencia, sino que la vida entera de la conciencia está unificada sintéticamente, y esta vida es un *cogito* universal que abraza en sí de manera sintética toda vivencia particular, y éste *cogito* universal es la vida misma universal en su unidad y totalidad abierta e infinita,

“la forma fundamental de esa síntesis universal que posibilita todas las demás síntesis de la conciencia es la conciencia del tiempo inmanente que todo lo abarca. Su correlato es la temporalidad inmanente misma, en conformidad con la cual el ego, que en cada caso puedan encontrarse por medio de la reflexión, tienen que presentarse como ordenadas temporalmente, como comenzando y terminando temporalmente, como simultáneas o sucesivas, dentro del constante horizonte infinito del tiempo inmanente.”¹⁸⁵

Pero aquí se presenta una paradójica propiedad fundamental de la vida de la conciencia, de que si estos modos de aparición de la conciencia del tiempo inmanente son a su vez vivencias intencionales, entonces tienen que ser dados a la reflexión, nuevamente, como temporalidades, con lo cual la vida de la conciencia parece estar sujeta a una regresión al infinito. Pero lo que queda claro es la calidad de apodicticidad que tiene el tiempo inmanente respecto a las vivencias intencionales. Pero, ahora, bien, la multiplicidad propia de la intencionalidad que pertenece a todo *cogito* referido al mundo y a sí mismo, en la conciencia del tiempo inmanente, es una multiplicidad que no se agota de ninguna manera sólo como vivencias actuales, sino por el contrario –y con esto Husserl pretende dar solución a la paradoja antes enunciada – “toda actualidad implica sus potencialidades, las cuales no son posibilidades vacías, sino más bien posibilidades intencionalmente predelineadas respecto de su contenido en la misma vivencia actual correspondiente, y además provistas del carácter de posibilidades que han de ser realizadas por el yo”¹⁸⁶, es decir, a toda actualidad corresponde un fondo de potencialidad sobre el cual se erige, este es un rasgo

implícita en nuestra propia intencionalidad que busca siempre su plenificación en la expectativa, es decir, en el horizonte futuro. Pero creemos que esto no invalida, sino al contrario ayuda a comprender mejor, que el ahora sirve de tiempo originariamente inmanente, es desde él que se levanta la teleología misma, es él el paso necesario hacia el futuro, es en él que se genera la expectativa misma que busca su plena realización.

¹⁸⁵ *MC*, p. 89, § 18.

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 90, § 19.

fundamental de la intencionalidad, el hecho de que toda vivencia tenga un horizonte que es también fluir y por eso mismo potencialidad ya que cambia de acuerdo con la modificación de la conciencia y con las fases de su propio fluir tornándose de “un horizonte intencional de referencia a las potencialidades de la conciencia que le pertenecen a ese proceso mismo.”¹⁸⁷ Así por ejemplo, a toda percepción exterior pertenecen lados efectivamente percibidos y lados todavía no percibidos, sino solamente anticipados en el modo de la expectativa y por tanto en un vacío no intuible, es decir, se trataría de una constante protención que cobra un nuevo sentido en cada fase de la percepción; pero además de esto, a la percepción también corresponden horizontes de otras posibilidades perceptivas, como cuando nosotros activamente dirigimos de otra manera el curso de la percepción. También está el hecho de que a toda percepción pertenece el horizonte de pasado como la potencialidad de evocar recuerdos perceptivos, pues a todo recuerdo, en cuanto horizonte, le pertenece una continua intencionalidad mediata de posibles recuerdos hasta llegar al ahora de la actual percepción, como cuando recuerdo el recuerdo de una antigua percepción, pero con esto mi intención esta dirigida al recuerdo de esa percepción teniendo a la percepción en tanto recuerdo actualizada, es decir, presentificada. Pero todo esto descansa en un “yo puedo” y “yo hago”, que también es un “yo puedo hacer otra cosa que lo que hago”. Los horizontes, por otro lado, son potencialidades predelineadas, en los que se puede indagar en vistas a lo que hay de implícito en ellos; es decir, se puede explicitar y descubrir las potencialidades de la vida de la conciencia, con lo que descubriríamos el sentido objetivo implícitamente mentado en el *cogito* actual, es decir, lo que se encuentra detrás precisamente como horizonte del acto perceptivo mismo, aunque solo con cierto grado de indicación. Sin embargo, dado que Husserl ha relacionado el tema del horizonte con el tiempo, pues éste es eminentemente potencialidad se apura en decir que:

“este sentido, el *cogitatum qua cogitatum*, no es representable jamás como algo dado de un modo acabado; tan solo se aclara mediante esa explicitación del horizonte y de los horizontes constantemente evocados de nuevo. La predelineación misma es, por cierto, en todo momento incompleta, pero aún en su indeterminación posee, sin embargo, una estructura de determinación”¹⁸⁸,

esto se encuentra referido al hecho de que no podemos tener en la forma de la percepción —que es la más original de nuestras vivencias— al objeto percibido —ya sea

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 91, § 19.

¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 92, § 19.

también en el modo del recuerdo- de un modo total y definitivo sino que siempre se encuentra inscrito en un horizonte, siempre se nos da de algún lado, como con el cubo que deja abiertas muchas determinaciones de los lados que no son percibidos actualmente, como su color, su aspereza, etc., pero sin embargo, es aprehendido como cubo y esto gracias a la mencionada estructura de determinación; aunque precisamente este “dejar-abiertas” es un momento incluido en la conciencia misma y es precisamente lo que constituye el horizonte. Y será el progreso efectivo de la percepción lo que dará por resultado una determinación plenificante más precisa, e incluso distinta, pero siempre con nuevos horizontes de apertura.

Es pues una propiedad esencial de la conciencia en cuanto conciencia de algo no sólo poder pasar a modos de conciencia siempre nuevos aun refiriéndose al mismo objeto –el cual, por la unidad de la síntesis tiene un sentido objetivo idéntico- sino de poderlo sólo en el modo de aquella intencionalidad de horizonte, ya que el objeto es un polo de identidad, con un sentido pre-mentado y que ha de ser realizado, es en todo momento de la conciencia el índice de un intencionalidad noética que le pertenece, y es esa intencionalidad la que puede ser indagada y explicitada, es el correlato intencional el tema de indagación. Y para esto la comprensión de la temporalidad es fundamentalmente importante.

III.- La Vida Trascendental de la Conciencia

3.1.- La Noción de Constitución

El espectro que nos ha abierto la reducción es muy amplio, en él podemos claramente vislumbrar la estructura esencial de la conciencia y su correlato el mundo, es por eso que hemos dicho que esta conciencia que es “conciencia de”, intersubjetiva y temporal constituye el sentido y la validez, pero tenemos, por eso mismo, que decir ahora algo en torno a la constitución. Pero hemos dicho también que es que constituimos es el sentido y la validez, esto esta referido a que la reducción nos muestra que todo ser es ser consciente y de que en ese sentido todo ser depende de la subjetividad ya que la percepción de un objeto sólo existe como captación de un sentido que se va verificando en la experiencia. Pues bien, para Husserl, depender de la subjetividad significa ser constituido por ella, de hecho la reducción es el descubrimiento del mundo como constituido por la subjetividad trascendental, así

cuando hablamos de dependencia hablamos también de constitución, pues ser correlato de la experiencia significa ser constituido en la experiencia.

Pero como puede ya verse este es uno de los conceptos más difíciles de abordar en la obra husserliana por su ambigüedad y por los múltiples sentidos en que es usada, de hecho Husserl mismo nunca dice qué sea la constitución sino que se limita a usar el concepto en situaciones diversas, esto ha llevado por ejemplo a que Roman Ingarden distinga hasta cuatro sentidos de este concepto: 1) el sentido tradicional según el cual la constitución de una realidad objetiva significa la construcción estructural de una realidad objetiva en su orden propio, sentido del que propiamente Husserl no habla, pero que usa por ejemplo para explicar la construcción de una apariencia perceptiva a partir de datos sensoriales; 2) el segundo sentido es el de la constitución de un objeto como la determinación intencional del sentido de un objeto por una diversidad de apariencias y de menciones intencionales de acto, sentido que sí es usado por Husserl aunque no claramente distinguible por él mismo; 3) en el tercer sentido la constitución de una realidad objetiva consiste en un proceso por el cual un sentido de objeto se forma y se transforma en el curso de una experiencia, hasta que alcanza una estructura determinada que se considera como provisionalmente definitiva; 4) el cuarto sentido de constitución es el que concierne a los datos últimos y a las unidades últimas de experiencia vivida, que se constituyen en la conciencia originaria del tiempo, en este sentido constitución es, devenir originario de una experiencia vivida¹⁸⁹.

El término constitución – tal como anota Fink- significa:

“literalmente, “poner junto” puede evidentemente entenderse de diversas maneras; puede significar poner en orden varias cosas; también, producir y acabar cosas, pero, igualmente, poner en orden nuestras representaciones de las cosas; y aun producir el sentido de objeto de las cosas que nos son dadas en el modo de representaciones”¹⁹⁰

Como puede apreciarse éste es un concepto con múltiples acepciones y que tiene además el inconveniente de no haber sido definido por el mismo Husserl, pero de lo que sí podemos estar seguros es que constituir no significa “crear” la realidad en el sentido de un idealismo ingenuo, tampoco puede significar que los objetos estén

¹⁸⁹ Cfr., Ingarden, Roman, “El problema de la constitución y el sentido de la reflexión constitutiva en Husserl”, en: *Husserl: Tercer coloquio filosófico de Royaumont; op. cit.*, pp. 229-231.

¹⁹⁰ Fink, Eugen, *op. cit.* p. 203.

dentro de nuestra conciencia, pues como hemos visto la reducción nos ayuda precisamente a descubrir al fenómeno noemático como ni intra ni extra mente, es por eso que Husserl desde muy temprano nos dice en sus lecciones de 1907:

“el constituirse significa que los datos inmanentes no están simplemente en la conciencia como en una caja –tal como al principio parece–, sino que se exponen cada vez en algo así como “fenómenos”; en fenómenos que no son ellos mismos los objetos ni contienen como ingredientes los objetos; fenómenos que en su notable y notabilísima estructura en cierto modo crean los objetos para el yo, en la medida en que precisamente se requieren fenómenos de tal índole y tal formación determinadas para que haya lo se llama un dato.”¹⁹¹

De aquí podríamos decir que constituirse es crear un objeto a partir de diversos fenómenos que se dan en la actualidad de la conciencia, pero sin embargo, Husserl mismo equipara en otras oportunidades constitución con el anunciarse o el presentarse, como la producción de una idea¹⁹², etc. Lo cierto como ya dijimos es que la reducción nos enseña que la subjetividad es constitutiva de toda realidad pero no de la realidad material efectiva sino de todo concepto de realidad, es decir, a la creación o formación de sentido.

Tenemos entonces que una cosa es la vivencia de la percepción, por ejemplo, y otra el objeto percibido, pudiendo incluso el contenido de la percepción ser diverso sin que por ello cambie el objeto, debido a la actividad sintética que hace que las diversas fases perceptivas tengan que sintetizarse para que sus diversos contenidos tengan una unidad y sean manifestaciones de un objeto único, constituyéndose así la unidad de una objetividad intencional como siendo la misma en medio de una multiplicidad de modos de aparición. En este sentido pues el objeto es inmanente a la conciencia pero no como componente real, no como un estar dentro de ella, sino como componente intencional, es decir, como un sentido objetivo, así pues “el objeto de la conciencia en su identidad consigo mismo -dice Husserl-, durante el vivenciar fluyente, no viene a la conciencia desde afuera, sino que yace implicado en ella como sentido, esto es, como efectuación (*Leistung*) intencional de la síntesis de la conciencia.”¹⁹³ Este estar implicado en la conciencia como objeto intencional quiere decir que frente a la diversidad temporal o experiencial de las vivencias la conciencia sintetiza y realiza,

¹⁹¹ *Idea de la fenomenología*, p. 84, lección 5.

¹⁹² *Cfr.*, San Martín, Javier, *op. cit.*, p. 246.

¹⁹³ *MC.*, p. 88, §18.

efectúa (*Leistung*) una objetividad intencional, es decir, da lugar a una formación de sentido.

Pero todo sentido tiene una génesis,

“la formación del sentido -dice Ingarden- de objeto es así concebida como algo que ocurre en la capa noemática, pero cuya esencia no está aclarada. En todo caso se trata de algo que ocurre, y que en su ser y en su esencia depende del curso de la experiencia, es decir, de las diversidades de las apariencias y de menciones intencionales de acto conexas. Esta dependencia es la obra propia de la intencionalidad de los actos o de las apariencias en cuestión.”¹⁹⁴

Según Husserl pues esta génesis puede ser activa o pasiva;

“en la génesis activa el yo funciona como constituyente, como productivo por medio de actos específicos del yo. Aquí pertenecen todas las efectuaciones de la razón práctica en el sentido más amplio del término. En este sentido la razón lógica también es práctica. Lo característico es que actos del yo ligados a la comunicación en la socialidad (...) ligándose en múltiples síntesis de actividad específica, constituyen originariamente nuevos objetos ya dados. Estos se presentan luego a la conciencia como productos (...) en todo caso, sin embargo, toda construcción por la actividad necesariamente pre-supone como grado inferior una pasividad pre-donante; siguiendo aquella actividad, pues, encontramos la constitución por la génesis pasiva. Lo que en la vida se nos presenta como ya concluido, por así decirlo, como mera cosa existente (...) es dado con la originariedad del ello mismo en la síntesis de la experiencia pasiva.”¹⁹⁵

Así la formación de sentido descansa en última instancia en una serie de síntesis pasivas que luego son recogidas por el yo, pero que son la base de todas nuestras efectuaciones, es decir, es en un nivel intuitivo que se empieza a constituir el sentido e incluso la validez, pues las creaciones espirituales mismas, tales como las matemáticas, las normas morales, las diferentes teorías, etc., pueden remitirnos a esta pasividad que sigue su marcha sintética proveyendo de material para la actividad yoica de efectuación, es gracias a esta síntesis pasiva que el yo tiene siempre un contorno de objetos pues es a ella a la que se puede remitir todo cuanto me afecta en tanto ego desarrollado, pues “ella misma reenvía una instauración originaria de esa forma. Todo lo conocido remite a un originario llegar a conocer; lo que llamamos

¹⁹⁴ Ingarden, Roman, *op. cit.* p. 230.

¹⁹⁵ *MC.*, pp. 133-134, § 38.

desconocido tiene, sin embargo, una forma estructural de lo conocido; tiene la forma objeto y más precisamente la forma cosa espacial, objeto cultural, utensilio, etc.”¹⁹⁶ Y este aprender a conocer significa la constitución de un sentido de ser, es a esta constitución de sentido que Husserl llama creación o fundación original que constituye una forma original de familiaridad que se mantendrá en la habitualidad del yo.¹⁹⁷

Podríamos decir entonces que constituir un sentido es aprehensión, es decir aprender a conocer, que no es otra cosa que aprender la relación que guardan las cosas entre sí, tanto con mi propio cuerpo como de mi cuerpo con ellas y con los demás, esto es unir en una serie de sentido una multiplicidad de manifestaciones tomando conciencia de que una manifestación incluye muchas otras, de ahí que “el problema de la constitución no quiere decir, claramente, sino que las series de apareceres reguladas y necesariamente inherentes a la unidad de algo que aparece pueden abarcarse intuitivamente y aprenderse teóricamente”¹⁹⁸ lo que conectaría a la constitución pasiva del sentido con la praxis del comportamiento experiencial. Constituir entonces, es constituir un sentido de ser, un estilo de ser cosa sin la distinción entre una realidad independiente a mí o en sí, pues incluso esa idea es también constituida por una subjetividad trascendental.

3.2.- La Subjetividad Trascendental como constituyente

La vida de la subjetividad trascendental ha sido caracterizada por medio de la reducción como vida productora de sentido y validez. Esto quiere decir que lo que normalmente llamamos el ente es el resultado de producciones subjetivas, y las cosas en el mundo sirven de índices a las producciones intencionales. Nada existe de manera independiente en sí mismo, sino que todas las cosas están en una relación necesaria con la subjetividad, ellas son polo de unidad, en los que se unen de manera sintética, actos y habitualidades del sujeto. Pero esta subjetividad trascendental no se encuentra, por hecho mismo de estar en continua relación intencional con las cosas, aislada ni en “ningún lugar” fuera del mundo, antes bien, es una subjetividad encarnada con una corporalidad desde la cual empieza a constituir el sentido del mundo, pues ésta es el punto-cero de cualquier relación con el mundo, la actividad trascendental de la subjetividad se encuentra siempre trabajando de manera anónima

¹⁹⁶ *Ibid.*, p. 136, § 38.

¹⁹⁷ *Cfr.*, San Martín, Javier, *op. cit.* p. 256.

¹⁹⁸ *Ideas I*, p. 362, § 150.

en cada efectuación que realiza el yo-hombre de la actitud natural, lo único que hace la reducción es descubrirla, sacarla a luz y exponerla, no crea ni deduce nada.

Pero es necesario que la fenomenología trascendental sea capaz de fundamentar por qué esta subjetividad es el campo de una experiencia absoluta. Esta exigencia parte del hecho de que la experiencia entendida en el sentido corriente comprende la experiencia como experiencia de los entes en el mundo y del mundo mismo como una totalidad de lo experimentable, esta es la experiencia propia de la actitud natural que no es una experiencia apodíctica sino siempre presuntiva, desenmascarando como experiencia lo experimentado y negándolo. Para acceder a la absolutez de la experiencia es necesario aplicar la reducción como autoexperiencia reflexiva del “yo soy” que es “el verdadero principio de todos los principios”¹⁹⁹ y por tanto llevar a cabo una crítica de la experiencia mundana. Tan sólo si la experiencia trascendental de sí mismo es apodíctica podrá ella –y la reducción- de servir de fundamento para los juicios apodícticos; y esto a su modo, ya lo vio el mismo Descartes quien encuentra en el *ego sum* o incluso en el *sum cogitans* al ser primero y apodíctico, que debe suponer incluso el acto mismo de la duda, y ser por tanto indubitable; es en este sentido entonces que el *ego* se nos muestra en la reducción como apodíctico. No se trata sin embargo, de un yo general sino de la esfera de la experiencia de mi “yo soy”, es por eso que la fenomenología trascendental es en su inicio una egología, hasta que se descubre a los otros y al mundo como correlato.

La crítica reflexiva de la experiencia tiene pues la función de hacer intuible la subjetividad trascendental que opera anónimamente y que es por tanto el sujeto de una experiencia absoluta. Pero recordemos que se trata de una experiencia reflexiva y no de una experiencia interior en el sentido tradicional. Para Husserl la reflexión es el intento de establecer el sentido mismo (el concepto) de nuestra representación intencional o bien convertir el sentido intencional o meramente vago en un sentido verificado, cumplido, claro, esto es, evidente (sentido auténtico o intuitivamente clarificado), o también, la exposición original del sentido entendida radicalmente, primero de un sentido oscuramente mentado, y luego claramente planteado o con evidencia. La guía de la reflexión radical es la experiencia empática o intersubjetiva de las ciencias como formaciones resultantes de actividades u operaciones de la conciencia, o de la lógica tradicional como subyaciendo a las ciencias experimentales. La reflexión radical tiene el sentido de crítica, pero no en sentido habitual consistente

¹⁹⁹ Husserl, Edmund, *Filosofía primera T. II*, p. 42. Citado por Landgrebe, Ludwing, *op. cit.*, p. 272.

en intentar restituir la evidencia de un juicio que ha caído en el vacío y que se repite de modo vacío. Reflexión radical u original significa que lo que en un inicio aparece vagamente determinado se determine por el contrario de modo más preciso, rechazando las meras asociaciones, prejuicios, etc. Crítica en el sentido de reflexión radical significa llevar el sentido inauténtico (simbólico, vacío) a la autenticidad (a la evidencia intuitiva, plena). La reflexión radical busca una explicación intencional, por ello es autoexperiencia reflexiva del yo trascendental, ella es importante –como dice Landgrebe- “porque señala el hecho de que la subjetividad trascendental, entendida como lugar de una última fundamentación, no se agota en la “actuosidad” (*Aktuosität*) de la conciencia, y que el “sentido” y la “significación” de todo género no se reduce a una mera constitución.”²⁰⁰ Así la conciencia trascendental no es sólo una conciencia de la real sino también de objetos y relaciones ideales de la ciencia, el arte, etc., cuyas configuraciones co-pertenece a nuestro mundo, por ello, la subjetividad trascendental tiene la plena libertad para realizar operaciones responsables y hacerse cargo de ellas responsablemente.

Y esta experiencia y por tanto este hacerse cargo de nuestras efectuaciones no consiste sólo en el nivel discursivo como creía Kant, sino que el experimentar antes de toda discursividad se mantiene siempre y de modo constante en la totalidad como el horizonte de mundo que dirige nuestra conciencia de actos. Así el horizonte es un horizonte de experiencia absoluta que sirve de fondo a todo experimentar y a toda efectuación, pues el ego trascendental es un ego histórico que recoge las efectuaciones de los otros y las transmite, y al retransmitirlas las recrea, no es un ego que está solo en el mundo sino en constante relación con los otros, este es el sentir del mismo Husserl, al querer en su última obra fundamentar la necesidad de una revisión teleológica de la historia de la humanidad europea. En este sentido el ego trascendental como fundamento último de la filosofía trascendental no puede ser un ego estático idéntico a sí mismo como el cartesiano, sino que es además de encarnado en un cuerpo y por ese solo hecho ya finito, también un ego históricamente configurado, por eso estamos en perfecto acuerdo con Landgrebe cuando dice que:

“la “experiencia absoluta” en que se funda toda justificación y responsabilidad de la vida, resulta ser una experiencia histórica. Su carácter absoluto y perentorio no se basa en el conocimiento ni en la captación de una verdad en sí; ni tampoco en el ser-dominado por una “verdad eterna”. La fundamentación es absoluta en el sentido de un enfrentamiento ante una

²⁰⁰ Landgrebe, Ludwing, *op. cit.*, p. 281.

insuperable facticidad que sólo puede aceptarse; es perentoria, en cuanto la resolución a aceptar su “así debe ser” involucra la terminación de las ponderaciones y es por ello definitiva.”²⁰¹

La experiencia de la que habla la fenomenología se dirige entonces al experimentar fluyente, ella no es una mera experiencia del mundo, sino una experiencia reflexiva del experimentar del mundo, de la constitución del mundo mentado en mis efectuaciones, pues en una caracterización del yo trascendental podríamos decir con Roberto Walton que: “En suma: el yo trascendental husserliano a la vez dispone de un cuerpo, tiene un estrato intersubjetivo y no escapa a una historia comparada.”²⁰²

²⁰¹ *Ibid.*, p. 292.

²⁰² Walton, Roberto, *op. cit.*, .p 16.

CAPÍTULO III

LA CRISIS DE LAS CIENCIAS COMO CRISIS DE LA RAZÓN Y EL NUEVO SENTIDO DE CIENCIA

I.- Las bases intuitivas de la constitución

1.1.- La corporalidad como centro de la yoidad

Llegados a este punto nos interesa en toda esta sección mostrar la importancia que tiene lo corporal que en última instancia nos remite a lo intuitivo en su aspecto tanto sensible como intelectual en la conformación de la subjetividad trascendental, es decir, a la nueva noción de ciencia que Husserl propone le interesa mostrar cómo todas las cualidades subjetivo-relativas, relegadas por la modernidad con el nombre de “cualidades secundarias”, son de vital importancia y en última instancia son las que dan origen a toda constitución de sentido y validez, como la ciencia misma. Esto resulta de vital importancia para nuestro trabajo pues se pretende mostrar apoyados básicamente en *Ideas II*, como la corporalidad y por tanto la *episteme* completamente anclada en la *doxa* interesan a Husserl desde muy temprano, pues se da cuenta que no es necesario substruir la realidad o hipostaciarla como hacen las ciencias y la filosofía moderna, sino que es necesario con todo el despliegue del aparato teórico puesto en marcha por la fenomenología (la epojé, la reducción, los nuevos sentidos de inmanencia y trascendencia, la subjetividad trascendental, la constitución, etc.) mostrar precisamente que toda *episteme* tiene su punto de arranque en la experiencia subjetiva que a su vez tiene como punto-cero al cuerpo. A mostrar esto estará dedicada toda esta sección.

La naturaleza en general se divide, para Husserl, en material y animal; donde la nota distintiva de la primera es la materialidad, y de la segunda es lo animado, lo viviente en el sentido genuino de “animal”. Respecto de la extensión corpórea se distingue la cosidad material y la cosidad en el sentido de la naturaleza animal, lo que

las distingue es que la naturaleza animal no posee una extensión, que es atributo exclusivo de la cosa material. Debe entenderse entonces a la extensión como la nota diferenciante entre lo material y lo anímico espiritual. La extensión corpórea es la forma esencial de todas las propiedades reales, aunque es el cuerpo la determinación real para todas las otras determinaciones. Esto quiere decir que la cosa está constituida tanto por las determinaciones extensivas (“cualidades primarias”) cuanto las cualificantes (“cualidades secundarias”) y esto nos aclara mejor cómo es que el cuerpo es una determinación real en cuanto es fundamento esencial de todas las otras determinaciones, por ejemplo, de las determinaciones psíquicas que alcanzan mediante la fundación de lo anímico en lo material la determinación espacial. La extensión es entonces una característica esencial de la materialidad pero sólo como mera cosa física, pero no para una cosa plena general, la cual también comprende también la temporalidad, así por ejemplo, no podemos decir que sólo los cuerpos de los hombres (cosas físicas) se mueven, mas no los hombres. Es claro que si siento y sé que tengo un peso, un tamaño, sostengo porque tengo un cuerpo, es decir, la corporalidad está a la base de toda constitución de la cosa material. Las realidades animales son caracterizadas, en cambio, como cuerpos animados, es decir, son realidades fundadas que presuponen como estrato inferior a las realidades materiales, es decir, a los cuerpos materiales.

Pero para la dación plena de una cosa material tenemos que reconocer que la aprehensión tiene que contener desde un principio componentes que remitan al sujeto en cuanto sujeto humano en un sentido fijo, así “se pone de manifiesto que la contextura de las cosas materiales como *aistheta*, tal como se encuentran ante mí intuitivamente, son dependientes de mi contextura, la del sujeto experimentante, referida a mi cuerpo y mi sensibilidad normal.”²⁰³ Al decir que toda percepción presupone la sensación lo que trata de explicar Husserl es que el cuerpo también concurre como órgano sensorial, por lo que “todo lo real-cósico del mundo circundante del yo tiene su referencia al cuerpo.”²⁰⁴ Es entonces desde el cuerpo que el yo puro intuye el espacio, o mejor dicho de entrada es ya un cuerpo espacial, pero también desde el cuerpo intuye el mundo de los sentidos. El cuerpo es el portador del punto de orientación cero al cual toda cosa que aparece y que pueda aparecer tiene que hacer referencia. Nuestro cuerpo es pues un referente necesario e ineludible para la constitución de las cosas, es a partir de él que empezamos a tener una experiencia del mundo. De esta manera los cursos de percepción gracias a los que aparecen ante mí

²⁰³ *Ideas II*, p. 88, § 18.

²⁰⁴ *Loc. Cit.*

uno y el mismo mundo externo, es decir, los mismos objetos inalterados, se ven también según las circunstancias cambiantes “la misma figura inalterada –dice Husserl a este respecto- tiene un aspecto cambiante según la posición respecto de mi cuerpo; aparece en aspectos cambiantes, los cuales la exhiben a “ella misma” más o menos “favorablemente.””²⁰⁵ Esto se refiere a la alterabilidad que eventualmente puede sufrir la cosa cuando tengo una cambiante percepción de ella , pero la cosa no depende tampoco exclusivamente de las alteraciones con las que la podamos ver, con lentes de sol por ejemplo, sino que ella sigue siendo la misma, lo que se altera son los “modos de aparición” de la cosa.

Así el estrato inferior de la constitución del mundo real es la multiplicidad de las cosas de los sentidos en la unidad espacial, y este tipo primigenio de constitución se da en la forma subjetiva de la orientación, y es el cuerpo precisamente el centro de la orientación. Por ello, la realización se da cuando la forma de las cosas de los sentidos se vuelven estados de las cosas reales en el que se constituye el sistema de las contexturas reales, siendo este estrato inferior el que le confiere la condicionalidad psicofísica más primigenia,

“este sistema entero de la condicionalidad, que enlaza reguladamente cosas de los sentidos y sucesos subjetivos, es el soporte del estrato superior de la apercepción y se convierte luego en la condicionalidad psicofísica entre mi cuerpo y sus entrelazamientos causales en la naturaleza exterior al cuerpo, por un lado, y los transcurros subjetivos de sensaciones, los transcurros de aspectos, etc., por el otro.”²⁰⁶

Así tenemos que los aspectos de las cosas de los sentidos son motivantes en cuanto son unidades en medio de multiplicidades perceptivas, pues cada sistema sensitivo parcial es ya él mismo un sistema perceptivo, en el que la percepción de un sentido puede ser rectificadora o complementada por los otros ya que todos los sentidos intervienen constitutivamente en lo dado como cosa, y correlativamente esta cosa que aparece remite a todos ellos dejando en las apariciones sensoriales mucho de abierto, como apariciones sensoriales, con locuaz siempre se puede recurrir a una esfera sensorial que no ha intervenido, pero a la cual hemos sido indeterminadamente remitidos. Pero es también cierto que las cosas se estructuran a partir de ellas mismas en una unidad con respecto a la cual siempre nos encontramos en perspectiva, la cosa es constituida por nuestra conciencia pero no existe exclusivamente gracias a ésta.

²⁰⁵ *Ibid.*, p. 91, § 18.

²⁰⁶ *Ibid.*, p. 98, § 18.

Sino que las propiedades de la cosa que se dan originariamente, se manifiestan también como una unidad, que es parte de las cosas, es decir, pertenece a la cosa misma, por ejemplo,

“el color es visto y sólo visto, y, sin embargo, le conviene a la cosa: tendría por ende que ser pensable que todo sentido que hiciera aparecer la cosa originariamente, lo hiciera para toda propiedad de esta cosa. El color es color de la figura espacial, así como la lisura es lisura de la figura espacial; el color está precisamente ahí donde está la lisura. Podría por ende pronunciarse como una exigencia ideal para todo sentido: en tanto que pretenda dar la cosa en el original, tiene que existir una posibilidad ideal para series de apariciones de ese sentido, en las cuales toda propiedad constitutiva de la cosa viniera a darse originalmente.”²⁰⁷

Es ante el sujeto psicofísico en su totalidad ante el cual el mundo externo aparente se muestra relativo, no ya solamente a su corporalidad sino también a su estado anímico,

“depende del cuerpo y de lo propio de la psique, qué tiene frente a sí el sujeto como mundo (...) un estado anímico como la hilaridad, la melancolía y semejantes, ejercen influencia sobre los procesos corporales. Y gracias a estos nexos, el mundo externo aparente se muestra como relativo no meramente al cuerpo, sino al sujeto psicofísico en su totalidad.”²⁰⁸

Se debe distinguir entonces entre la cosa misma idéntica y sus maneras de aparecer subjetivamente condicionadas, esto no quiere decir de ninguna manera que exista algo así como un cosa en sí que nos resulta por principio incognoscible, hemos visto ya como Husserl está profundamente en contra de esta idea, y como también desarrolla el método fenomenológico de la *epojé* y la reducción para mostrar lo absurdo de esta idea. Lo que descubrimos finalmente por la *epojé* y la reducción es la correlación del sujeto con el mundo, pero esto no quiere decir tampoco que el sujeto “cree” las cosas a la manera de un idealismo ingenuo, sino que se relaciona constitutivamente con ellas, es decir, asignándoles sentido y validez. Así pues podríamos decir, que la relación con el mundo no es puramente empírica no tampoco puramente ideal, en el fondo este no es el problema para Husserl, lo es más bien atender a la relación “entre” el sujeto y su mundo, es decir, a la correlación.

²⁰⁷ *Ibid.*, p. 103, § 18.

²⁰⁸ *Ibid.*, p. 107, § 18.

Pero en la experiencia de un mundo solipsista en que me encuentro solo yo sin otros que me acompañen, falta el mundo animado como parte de mi experiencia. En un mundo constituido solipsistamente puede ser que de pronto me encuentre en presencia de otros hombres como yo, que hayan acreditado y constituido sus experiencias de las cosas, intersubjetivamente; si mis experiencias y concordancias no se asemejan a las de ellos, entonces soy yo quien aparece como un objeto patológico (pensemos en un daltónico por ejemplo) que puede tener la constitución de una experiencia idealmente posible que incluso conserve su situación a priori, pero en completo desacuerdo con la comunidad intersubjetiva de validación. Incluso el sujeto solipsista en completo aislamiento (lo cual sólo es ideal y metodológicamente posible) sería todavía sujeto-hombre, con lo cual sería todavía un objeto intersubjetivamente constituido. El entendimiento intersubjetivo sobre el mismo mundo es lo que brinda la acreditación, la validación de una "realidad objetiva" en la que cada uno de los sujetos se entienden, todo esto gracias al descubrimiento de la corporalidad que nos hace salir del encierro para abrirnos a la experiencia intersubjetiva. En este sentido lo se llama "cosa verdadera" es el objeto en cuya validez una multitud de sujetos concuerdan viéndolo como algo idéntico, pudiendo por ejemplo, darse paso a una determinación lógico-matemática, como la de identidad y permanencia, es decir, poder mantener la misma actitud objetivante pero dentro de las reglas establecidas por la comunidad, pues todo lo que experimentamos en la cosa, incluso la figura, hace referencia al sujeto experimentante.

Para Husserl en un análisis fenomenológico sobre la experiencia subjetiva pide que, fijándonos en sus variaciones, distingamos entre: las modificaciones del objeto mismo, y la modificación de los modos aparición de las cosas objetivas (por ejemplo, según lo cercano o lejano). Al respecto, caben dos actitudes: 1) La orientada directamente al objeto que atraviesa los modos de aparición en su variación para enfocar la unidad detrás de ellos, esta es aquella del objeto presente y; 2) La orientada reflexivamente a la multiplicidad de apariciones en su flujo²⁰⁹. De esta manera la percepción aparece como una experiencia que es el modo primitivo de la intuición, mientras que otros modos de experiencia intuitiva son las presentificaciones (modificaciones temporales de la presencia misma, como habiendo sido, como que será, como que "recapitulan" o repiten presencias anteriores), etc. Éste es el mundo de la intuición sensible o de los sentidos (o el mundo sensible fenomenal) aquí todo aparece en su corporeidad (incluso animales y objetos de cultura), todo se ofrece inexorablemente

²⁰⁹ Cfr., *Cirisis*, p. 109, § 28.

a nuestra percepción —a través de nuestro soma (cuerpo viviente, cuerpo orgánico) siempre presente con sus órganos de percepción que juegan siempre un papel unitario con la movilidad egológica llamada también cinestesis, es decir, yo me muevo, yo hago; aunque

“evidentemente, las presentaciones-aspecto del cuerpo que en cada caso aparecen en la percepción y en las cinestesis no son dos procesos uno al lado del otro, sino que, más bien, ambos discurren tan conjuntamente que los aspectos sólo tienen sentido de ser, sólo tienen validez en tanto que sentidos del cuerpo, en virtud del hecho de que son exigidos continuamente por las cinestesis, por la situación global cinestésico-sensorial, y en cada una de las modificaciones activas de la cinestesis global son exigidos por el poner-en-juego de ésta o aquella cinestesis particular; y en virtud del hecho de que, correspondientemente, satisfacen la exigencia.”²¹⁰

Así pues, los modos de aparición de cuerpos (de un lado) y las cinestesis actúan en correlación, esto hace que el funcionamiento egológico activo del cuerpo orgánico (soma) y sus órganos sean parte de toda experiencia de cuerpos, pues las apariciones de los cuerpos sólo se dan a la conciencia de modo íntimamente unido al funcionamiento cinestésico del cuerpo viviente. El cuerpo viviente (soma) está siempre presente en el campo de sus percepciones de modo inmediato a través de sus órganos; el yo vive a través de sus órganos como ego de afecciones y de acciones de manera única e inmediata, este yo impera sobre sus cinestesis que funcionan en toda percepción de cuerpos, y donde el sistema global de la cinestesis (que es una habitualidad) es actualizado en cada situación cinestésica (en cada situación perceptiva).

El único cuerpo viviente verdadero es pues nuestro cuerpo viviente, pero, ¿Cómo es que mi cuerpo orgánico adquiere el sentido de ser un cuerpo entre otros?, ¿Cómo es que otros cuerpos en el campo de mi percepción valen también como otros cuerpos orgánicos? Sólo percibo como ser-viviente mi cuerpo viviente; el otro cuerpo viviente es sólo percibido (*sensu stricto*) como cuerpo. Todos los objetos captados en el mundo-de-la-vida se captan necesariamente como corporeidades (aunque no siempre como somas), por ello siempre son captados de modo orgánico viviente (aunque no sólo de ese modo, es decir, no sólo de modo intuitivo) sino que también por medio del horizonte en tanto campo de percepción intuitivo rodeado de no-intuitivos que tiene poder de hacerse sensibles. El cuerpo viviente tiene pues una función cinestésica-egológica (no solamente viendo, oyendo, sino empujando, cargando, etc.), nosotros somos sujetos

²¹⁰ *Ibid.*, p. 111, § 28.

egológicos el ego hombre orgánico-viviente pero no sólo orgánico-viviente, siempre estamos allí no importa el modo en el que aparece el mundo a la conciencia como horizonte universal unitario de entes. Nuestra presencia activa, en vigilia, al mundo se da sobre un fundamento de posesión pasiva del mismo, esta posesión pasiva está previamente allí en el campo de la conciencia y precede incluso a nuestra afección por parte de los objetos y precede a nuestra atención activa de ellos temáticamente, teóricamente, etc. En tanto sujetos egológicos estamos pues orientados de diverso modo a los objetos (primariamente, secundariamente, etc.). En dichos momentos los actos (las vivencias mismas en las que somos conscientes de los objetos) no son temáticos, es por reflexión que los convertimos en temáticos. Y toda actividad –incluso la actividad de la reflexión por medio de la cual se vuelve temática esa vida del sujeto – se sedimenta y se vuelve un hábito, una “adquisición” (como nuestras acciones, conocimientos, valoraciones, etc). Todo se vuelve una “propiedad” nuestra, una habitualidad sobre la cual incluso podemos otra vez reflexionar.

1.2.- “El ser como conciencia y el ser como realidad”: La conexión entre la cosa que es el cuerpo y las vivencias.

El tema será ahora mostrar que en Husserl -como ya hemos dicho varias veces- no existe una especie de subjetividad como substancia, completamente diferente del cuerpo entendido también como substancia, sino que ante todo la subjetividad trascendental es una subjetividad encarnada en un cuerpo. Pues la corporalidad es constituyente ante todo por que es un sistema de capacidades de movimiento con el que se coordinan los campos de los sentidos que a su vez contienen las formas básicas del mundo, lo que vendría a ser algo así como la condición de posibilidad de uno mismo y de los otros yoes. Pues es en la activación de estas funciones del movimiento que la subjetividad se encuentra posibilitada de captarse a sí misma al través de las disposiciones que actualiza, incluso Husserl llega a preguntarse “¿Cómo se podría pensar la realidad espiritual, el sujeto yo sin cuerpo?”²¹¹, para mostrar lo absurdo que resulta pensar en un yo desencarnado.

A toda experiencia de objetos cósmico-espaciales el cuerpo “concorre” como órgano perceptivo del sujeto experimentante, lo que tenemos que examinar entonces

²¹¹ *Problemas Fundamentales*, p. 197, anexo XXIX de 1912 al § 39.

es la constitución de esa corporalidad. El cuerpo mismo puede percibirse así como una cosa, es decir, también el mismo cuerpo se experimenta externamente pero dentro de ciertos límites, pues hay, por ejemplo, partes que puede palpar pero no ver;

“el cuerpo, por ende, se constituye primigeniamente de manera doble: por un lado es cosa física, materia, tiene su extensión, a la cual ingresan sus propiedades reales, la coloración, la lisura, dureza, calor, y cuantas otras propiedades materiales similares haya; por otro lado, encuentro en él, y siento “en” él y “dentro” de él: calor en el dorso de la mano, el frío en los pies, las sensaciones de toque en las puntas de los dedos.”²¹²

Es decir, tiene una constitución externa como cosa material al lado de otras cosas, y otra interna, como órgano perceptivo que tiene sensaciones localizadas (ubiestesias), sucesos estos que faltan en las meras cosas materiales,

“las sensaciones localizadas no son propiedades del cuerpo como cosa física, pero, por otro lado, son propiedades de la cosa cuerpo, y justo propiedades de acción. Se presentan si el cuerpo es tocado, presionado, pinchado, etc., y se presentan ahí donde lo es y cuando lo es; solamente en ciertas circunstancias perduran más que el toque.”²¹³

Las ubiestesias son pues estas localizaciones sensoriales que no son un estado de cosas, es decir, no son un órgano más, sino el órgano mismo; de ahí que dentro de las distintas regiones corporales la táctil sea la más importante, porque ésta produce una doble sensación tanto externa como interna.

Por otro lado, el cuerpo es el órgano de la voluntad de un “yo puedo” que realiza movimientos libres y espontáneos,

“el distintivo del cuerpo (...) es [ser] órgano de la voluntad, el único objeto que para la voluntad de mi yo puro es movable de manera inmediatamente espontánea y medio para producir un movimiento espontáneo mediado de otras cosas, las que, por ejemplo, mi mano movida de modo inmediatamente espontáneo empuja, agarra, levanta y similares (...) estos actos libres son aquellos gracias a los cuales –como antes vimos– puede constituirse para este yo en múltiples series de percepciones un

²¹² *Ideas II.*, p. 185, § 36.

²¹³ *Ibid.*, p. 186, § 36.

mundo de objetos, un mundo de cosas corpóreas-espaciales (entre ellas también la cosa cuerpo). El sujeto que se constituye como contramiembro de la naturaleza material es un yo al cual le es inherente un cuerpo como campo de localización de sus sensaciones; tiene la "capacidad" ("yo puedo") para mover libremente este cuerpo o los órganos en que articula, y para percibir mediante ellos un mundo externo."²¹⁴

Así se muestra cómo es que la corporalidad, para Husserl, está inseparablemente unida a la constitución de la realidad anímica. El cuerpo se encuentra pues a la base de todas las "funciones de conciencia" dándoles sentido no sólo en la constitución de las cosas de los sentidos, sino que también en lo concerniente a los actos de valoración; en este sentido, podríamos decir que el cuerpo interviene constitutivamente en el triple sentido en que Husserl entiende la razón, pero no solamente ella, sino también de la conciencia en general, y aunque ésta sea una descripción estática, podemos ya advertir que las bases intuitivas que co-constituyen con la conciencia y la razón se encuentran en el cuerpo, aunque hay que advertir que "la conciencia total de un hombre está enlazada en cierta manera con su cuerpo mediante un soporte hylético; pero está claro que las vivencias intencionales mismas ya no están directa y propiamente localizadas, ni forman ya un estrato en el cuerpo."²¹⁵ El cuerpo hace uno entonces con el yo, aunque no tengan propiamente las actividades subjetivas tales como la intencionalidad, la temporalidad, la intersubjetividad, localizaciones corporales establecidas, ni dependan tampoco de modo causal de la somaticidad del cuerpo, ambos se encuentran siendo uno, es un sujeto encarnado con funciones complementarias, de ahí que:

"el alma y el yo anímico "tienen" un cuerpo; existe una cosa material de cierta naturaleza, que no es meramente cosa material, sino cuerpo, o sea: una cosa material que como campo de localización de sensaciones y de mociones afectivas, como complejo de órganos sensoriales, como miembro y contramiembro fenomenal de todas las percepciones cósicas compone un terreno fundamental en la dación del alma y del yo."²¹⁶

Queda así establecida la mutua dependencia que hay entre cuerpo y yo, lo que hace también posible en última instancia la posibilidad de una síntesis pasiva a nivel sensorial y su correspondiente puesta en actividad por parte del yo, esto es muy importante, porque de esta manera el yo consciente se hace cargo absolutamente de

²¹⁴ *Ibid.*, pp. 191-192, § 38.

²¹⁵ *Ibid.*, p. 193, § 39.

²¹⁶ *Ibid.*, p. 197, § 40.

todas sus efectuaciones, de toda la constitución de sentido que sea capaz de elaborar y que tiene como punto de partida precisamente la actividad sintética pre-yoica de la que también se debe hacer cargo responsablemente.

1.3.- El emerger del yo puro como sujeto de las capacidades

El yo puro o yo trascendental del que nos habla Husserl es nuestro propio yo. Pero no entendido de una manera cósmica, es decir, a diferencia de la psicología es un yo que no podemos objetivar, sino que es yo que acompaña todas nuestras vivencias permaneciendo como único e idéntico,

“yo me tomo como el yo puro en tanto que me tomo puramente como el que en el percibir está dirigido a lo percibido, en el conocer a lo conocido, en el fantasear a lo fantaseado, en el pensar lógico a lo pensado, en el valorar a lo valorado, en el querer a lo querido; en toda ejecución de un acto yace un rayo del estar-dirigido que no puedo describir de otra manera más que diciendo que tiene su punto de partida en el “yo”, el cual evidentemente permanece ahí indiviso y numéricamente idéntico, mientras que vive en estos múltiples actos, actúa en ellos espontáneamente y en rayos siempre nuevos va a través de ellos a lo objetivo de su sentido.”²¹⁷

Siguiendo con lo anterior, el yo es en todo tiempo libre, él actúa sobre el objeto pero el objeto también actúa sobre él (atrayendo o repeliendo). El yo no puede ser pensado separadamente de las vivencias, él las acompaña a todas haciéndose cargo de ellas; el yo va siempre unido a las vivencias sean éstas actuales o inactuales, es decir, aún en un estado de inconsciencia o latencia, el yo está también presente en la forma de la inactualidad pero listo para activar o actualizar nuevamente dicha vivencia, transformándola,

“el yo no puede desaparecer jamás -dice Husserl-, siempre está en sus actos; pero ahora depende: si éstos son o se vuelven actos actuales, entonces el yo, por decirlo así, se presenta en ellos, sale a la luz, ejerce una función actual viva, se dirige en un rayo actual a lo objetivo; o si es por así decirlo un yo latente, entonces no lanza una mirada actual a algo: experimenta, obra, padece, no actualmente.”²¹⁸

²¹⁷ *Ibid.*, pp. 133-134, § 22.

²¹⁸ *Ibid.*, p. 136, § 22.

Pero se mantiene allí recogiendo las experiencias, es decir, es el núcleo que centraliza todas nuestra experiencias, activas o pasivas, y las transforma en nuestra propia e intransferible "historia personal".

En todo *cogitatum* encontramos entonces una polaridad: de un lado, el polo-yo, por el otro, el objeto como contra polo; cada uno en su identidad, pero de especie y origen diferentes, pues aquí estamos hablando del yo idéntico que no lo podemos confundir con el yo personal de cada hombre, sino que nos estamos refiriendo al yo trascendental que anima toda actividad de nuestro propio yo psicológico, no como una "entidad" separada sino en tanto es una actividad diferente, fundante pero diferente. Es así que la esencia de la conciencia está de tal manera en la unidad del flujo que el yo puro no la puede iluminar por todas partes, sino solamente en actos singulares, es decir, se presenta y luego se ausenta, pues pertenece a la esencia de la conciencia que todo acto tenga su horizonte oscuro cuando el yo de un giro sobre nuevas líneas de *cogitationes*, es en este sentido que:

"el yo puro tiene que poder acompañar todas nuestras representaciones. Esta proposición kantiana –continúa Husserl– tiene un buen sentido, si aquí entendemos por representaciones toda conciencia oscura. Por principio, el yo puro puede ponerse a vivir en todas las vivencias intencionales inexecutadas (en un sentido determinado inconscientes, no en vigilia); puede llevar la luz de la conciencia en vigilia a las vivencias que vuelven a hundirse en el fondo, a las ya no ejecutadas; el yo impera solamente en la ejecución, en las cogitationes propiamente dichas. Pero puede enviarle su mirada a todo lo que pueda precisamente recibir el rayo de la función-del-yo. Puede mirar hacia todo lo constituido intencionalmente en el flujo de la conciencia, captarlo, tomar posición respecto de él, etcétera."²¹⁹

El yo puro se encuentra presente pues en todo el flujo de nuestra vivencia actualizando y dejando caer lo que en ese momento no es parte de nuestra atención, pero conservándolo en el modo de la habitualidad.

El yo psicológico u objetivo es en realidad una unidad intencional constituida por el yo puro o trascendental, que a su vez no se presenta a una constitución mediante "multiplicidades" sino que puede recogerse originariamente y en su mismidad absoluta, en cambio, el yo real junto a todas las realidades

²¹⁹ *Ibid.*, p. 145, § 26.

“son unidades constituidas no solamente con referencia a un yo puro y una corriente de conciencia con sus multiplicidades de apariciones, sino con referencia a una conciencia intersubjetiva, es decir, a una multiplicidad abierta de yo puros —o de sus corrientes de conciencia— separados monádicamente unos de otros, que están unificados por empatía mutua en un nexo constituyente de objetividades intersubjetivas.”²²⁰

Es decir, el yo real se constituye como un objeto trascendente frente a la pura inmanencia del yo puro que lo constituye y lo acompaña en cada acto aperceptivo. En el interior de una corriente de vivencias monádica absoluta se presentan ciertas conformaciones de unidad que son diferentes a las unidades intencionales del yo real; estas unidades si bien son constituidas no se constituyen como objetos trascendentes sino como vivencias inmanentes, esto es, en forma de “menciones” que son “habituales” y de las que el yo puro o trascendental tiene que hacerse cargo. Este es el tema central en la filosofía de Husserl: el yo, el sujeto racional que se hace cargo responsablemente de toda su toma de posición y efectuaciones. Es por esta razón que venimos mostrando aquí el esfuerzo incesante de Husserl por hacer notar la continuidad de la vida de la conciencia desde las actividades sintéticas pasivas hasta la activas y propiamente racionales, en hacer notar que el mundo no lo encontramos ya listo como una cosa en sí incognoscible o descifrable por medio de algún aparato conceptual privilegiado, sino que somos nosotros los que desde nuestra finitud le asignamos un sentido y validez, en mostrar esto, radica el esfuerzo central de Husserl por fundar una ciencia absolutamente nueva y totalmente fundamentada, que encuentre sus raíces precisamente en esta subjetividad viviente que también se haga cargo de ella, por eso dice Husserl al hablar del yo puro:

“la identidad del yo puro no solamente radica en que yo (de nuevo el yo puro) puedo captarme, con respecto a todo *cogito*, como el yo idéntico del *cogito*; más bien: también soy, y a priori, el mismo yo, en tanto que en mis tomas de posición soy necesariamente consecuente en un sentido determinado; toda toma de posición “nueva” instituye una “mención” o un tema permanente, de modo que de ahora en adelante yo, siempre que me capte como el mismo que era antes, o como el mismo que ahora es y antes era, habré de mantener también sujetos mis temas, habré de asumirlos como temas actuales, tal como antes los he puesto.”²²¹

Es decir, el yo puro tiene como sedimentos a estas menciones que lo constituyen, pero una vez que éste toma posición siguiendo una motivación, entonces se hace cargo

²²⁰ *Ibid.*, p. 148, § 28.

²²¹ *Ibid.*, pp. 148-149, § 29.

responsablemente de ella, esto quiere decir, que el yo puro al acompañar a cada una de nuestras vivencias como un yo idéntico, se hace cargo de ellas, es decir, de sus tomas de posición, en esto constituye su legalidad esencial y el motivo ético fundamental por el cual Husserl introduce la figura de un yo puro o trascendental, un yo acompañante que vaya acumulando nuestra historia personal. Trascendental, porque el yo puro no es una unidad más de la vivencia en el flujo infinito del tiempo inmanente, sino que siendo numéricamente uno e idéntico acompaña a estas unidades en su curso vivencial. Esto quiere decir que el yo puede mirar reflexivamente hacia el pasado y ser consciente de sí mismo como sujeto de esas cogitaciones recordadas, este es un yo "estable y permanente" porque es también constituido por una corriente de vivencias estable y permanente.

Así pues, en la actitud trascendental me tomo a mí mismo como yo, como un "yo pienso" cualquiera (yo estoy convencido, yo dudo, yo creo posible, yo amo, etc.), aquí no encuentro a mi *cogito* como algo en mi cuerpo, al contrario, el cuerpo es mi cuerpo, y es mío ante todo como mi enfrente, mi objeto,

"toda objetividad cósmica de mi experiencia es de esta manera inherente-al-yo: tiene un carácter de subjetividad en la medida en que es experimentada por el yo y por tanto existente para él, en la medida en que es blanco de su atención, sustrato de sus actos teóricos, afectivos y prácticos, etcétera."²²²

Pero el yo también puede reflexionar sobre sus experiencias, sobre sus actos valorativos, etc., y entonces éstos, también son objetivos frente a él, pero la diferencia es que éstos no son ajenos al yo sino que son yoicos ellos mismos, son efectuaciones, estados del yo mismo. Lo primigenio y específicamente subjetivo al yo en sentido propio, es tanto el yo activo, el que toma posición (compara, juzga, valora, desea, se aficiona, se fastidia, etc.), como el yo pasivo (en sentido tanto afectivo como receptivo) y en un segundo sentido como el de las tendencias donde experimenta estímulos de las cosas y es atraído por ellas. Subjetivos son también los estados del yo (tristeza, alborozos, etc.), y el ser afectado como lo que proviene de una noticia reaccionando ante ello.

El cuerpo es pues mi haber, está frente a mí como lo pre-dado, ajeno al yo. Pero, sin embargo, tiene allí una subjetividad particular, es órgano de percepción, y yo mismo soy el sujeto del "yo vivo" actual, yo padezco y hago, soy de esta manera

²²² *Ibid.*, pp. 259-260, § 54.

afectado por lo enfrentante. Es decir, la percepción de sí mismo es una reflexión y presupone una conciencia irrefleja, es decir,

"yo percibo que he percibido esto o aquello y aún lo percibido continuamente; que esto o aquello que antes me afectaba sin ser percibido, ha atraído mi atención sobre sí; que aún permanezco fijo en ello; que una alegría me movió y aún me mueve; que formulé una decisión y aún la mantengo, etc. Mediante tales reflexiones sé de mi vida de yo irreflejada; ellas me traen estructuras de tal vida al foco visual del advertir."²²³

Es esta vida irrefleja la que se me noticia mediante la reflexión, ésta es continua y pasa de un *cogito* a otro proseguida de una unidad de reflexiones donde cada *cogito* es un objeto captado, donde el sujeto de cada *cogito* es el yo puro que se encuentra presente a lo largo de todo el flujo. Así al reflexionar encuentro siempre al yo personal, pero éste se constituye primigeniamente en la génesis que impera en el flujo de vivencias de ahí que se pregunte si el yo personal se constituye sobre la base de reflexiones del yo, la cuestión es saber si por medio de la asociación pueden desarrollarse apercepciones del yo personal. Si bien lo que tenemos primigeniamente es lo impulsivo, el yo, personal se constituye en la génesis primigenia no sólo como personalidad determinada impulsivamente por instintos primigenios, sino también como yo superior, autónomo, libremente actuante y guiado por motivos racionales en un proceso teleológico que apunta a traer a claridad lo que antes estuvo oscuro. Instinto y razón están entonces a la base del yo personal, tanto los instintos como la razón están referidos a circunstancias, es decir, determinados por la costumbre, pero no la sola costumbre, sino también la motivación.

²²³ *Ibid.*, p. 295, § 57.

II.- El Mundo Intuitivo de la Vida

2.1.- Crisis de las ciencias modernas y su alejamiento del mundo de la vida

Para hacer un recuento del abandono del impulso original que han movido a las ciencias desde su fundación en Grecia, cual es la búsqueda perpetua de la verdad, nos serviremos básicamente del famoso § 9 de la *Crisis*, pues allí con suma maestría Husserl sintetiza el problema central que atraviesa a las ciencias como es el olvido del mundo de la vida como trasfondo desde el cual ellas surgen, y el gran peligro del cansancio que las puede llevar a tornarse en meras técnicas formales.

Para Husserl en la antigüedad lo real tenía una participación (*metexis*) en la idea, lo que abría a la geometría posibilidades de una aplicación a la realidad. En la modernidad en cambio es la naturaleza misma la que es idealizada bajo la dirección de la nueva matemática convirtiéndose ella misma en una multiplicidad matemática. Planteándose aquí la pregunta central que interesa a la fenomenología: "¿Cuál es el sentido de esta matematización de la naturaleza?", es decir, va a tratar de indagar por el sentido originario de ésta, y principalmente de la geometría.

Así también, en el texto *El origen de la geometría* nos refiere que lo medular de su indagación será la pregunta por el sentido originario de ésta, partiendo de nuestra situación actual:

"resulta más provechoso indagar retrospectivamente por el sentido originario de la geometría tradicional, que continuaba vigente con ese mismo sentido-que continuaba vigente al mismo tiempo que perfeccionándose en todas sus nuevas configuraciones como "la" geometría. Necesariamente, nuestras consideraciones conducirán a los problemas más profundos del sentido; en general, a problemas de la ciencia, en fin, de una historia universal en general, de modo que nuestros problemas e

interpretaciones respecto de la geometría galileana ostentan un significado ejemplar”²²⁴.

Aquí se plantea pues el programa general que seguirá la indagación fenomenológica en vistas a “apropiarnos” del sentido, método y principio de la geometría, y con ella de la matematización de la naturaleza.

El mundo pues nos es dado precientíficamente en la experiencia sensible cotidiana donde cada cual tiene sus propias apariencias y sus propios fenómenos, que valen como lo que verdaderamente es. Tenemos pues la creencia que en el mundo están contenidas las mismas cosas aunque a nosotros nos parezcan de modo diferente. Y a este contenido corresponde todo lo que en la evidencia de la absoluta validez enseña la geometría pura y fue ésta obvia evidencia la que motivó el pensamiento de Galileo; aunque no debemos olvidar que éste no era un físico en el sentido actual del término, es decir, que su pensamiento no se movía en un simbolismo alejado de la intuición, por lo que no debemos atribuirle nuestras propias evidencias. Sin embargo:

“Sólo la disposición consciente de tareas en torno al origen histórico de la geometría (dentro del problema total del a priori de la historicidad en general) puede dar el método a una geometría auténticamente originaria que a la vez se comprenda históricamente. Lo mismo vale para toda la ciencia y para la filosofía”²²⁵.

Es decir una auténtica historia no puede ser una historia de hechos sino de las formaciones históricas de sentido, dadas en el presente.

La geometría pura en tanto matemática pura de las formas espacio temporales en general llega a Galileo como una vieja tradición; es decir, la geometría es también una transmisión histórica, un conocimiento heredado. Entendemos pues nuestra geometría a partir de su modo de ser persistente –así también la entendió Galileo-, a partir de la tradición como una síntesis continua en la que todas las adquisiciones mantienen su vigencia construyendo todas juntas una totalidad.

Para esclarecer pues la formación del pensamiento de Galileo no podemos limitarnos a reconstruir lo que lo motivó conscientemente, sino que según Husserl,

²²⁴ Husserl, Edmund,. “El origen de la geometría”. En: Estudios de filosofía. N° 4. Año 2000. PUCP-IRA p.33. Jorge Arce y Rosemary Rizo-Patrón traductores. En adelante OG.

²²⁵ *Ibid.*, p.49

tenemos que iluminar lo que venía implícitamente incluido en la imagen de la matemática que le guiaba. Y esta imagen tiene que ver pues con la geometría entendida como fundamento de sentido de la física exacta.

En el mundo de la intuición no experimentamos de entrada cuerpos geométricos ideales sino que experimentamos a los cuerpos con el contenido de la experiencia y es cuando recurrimos a la fantasía para repensar y modular esos cuerpos, que esas posibilidades libres en un cierto sentido son ideales, y que no son otra cosa que las posibilidades geométrico ideales. De esta manera, el espacio geométrico no significa tampoco un espacio fantaseado, es decir espacio de un mundo imaginable, ya que la imaginación sólo puede transformar las formas sensibles en otras formas sensibles y estas formas sólo resultan pensables en una gradualidad de lo más o menos recto de lo más o menos plano de lo más o menos circular. Es decir, no tienen la exactitud matemática.

Así las cosas del mundo circundante intuitivo están inmersas en las fluctuaciones de lo meramente típico es decir en su ser-iguales-a-sí-mismas, en lo meramente aproximado lo que afecta a todas las transformaciones e igualdades posibles “esto vale correspondientemente también, por tanto, para las formas abstractamente captadas, de los cuerpos empíricos, intuitivos y de su relaciones”²²⁶. Esto tiene que ver pues con el tema de la intuición de las esencias que no es adecuación, ni tampoco puramente transparente sino que como Husserl afirma en *Ideas I*:

“una intuición empírica o individual puede convertirse en intuición esencial (ideación) –posibilidad que por su parte no debe considerarse como empírica sino como esencial. Lo intuido en este caso es la correspondiente esencia pura o *eidos*, sea la suma categoría, sea una división de la misma, hasta descender a la plena concreción”²²⁷.

Esto es que si la base empírica falla, la esencia también se verá afectada.

El ideal de perfección de la ciencia yace en el infinito y esto nos abre al horizonte imaginativo. Así nos resulta posible comprender el avance hacia estos horizontes de perfeccionamiento imaginable de las formas-límite, y en tanto estemos ocupados en determinarlas y construir nuevas formas es que podemos ser llamados

²²⁶ *Crisis*, p. 24, § 9.

²²⁷ *Ideas I*, p.20, § 3.

“geómetras”. Resulta entonces que en lugar de la praxis real tenemos ahora una praxis ideal, en tanto anhelo de perfección que se encuentra con formas límite puras de pleno derecho, en virtud de un método de idealización cuyo uso implica una comunidad intersubjetiva que hacen que dichas formas límite lleguen a ser adquisiciones habituales. Así pues al igual que cualquier legado cultural, la cognoscibilidad de estos objetos puros son adquiribles por medio de una disposición aperceptiva, de este modo pues la geometría

“no solo es un progreso que se mueve de adquisición en adquisición sino una síntesis continua en la que todas las adquisiciones mantienen su vigencia, construyen todas una totalidad de tal modo que en cada presente la adquisición total es, por decirlo así, la premisa total para las adquisiciones del nuevo nivel (...) cada una está relacionada con una cadena abierta de generaciones de investigadores, conocidos o desconocidos, trabajando unos con otros y unos para otros, son como la subjetividad operante de toda ciencia viva”²²⁸.

Pero lo que nos da esta praxis matemática es la exactitud cosa que no alcanzamos con la praxis empírica, ya que el descubrimiento de la geometría estribó en presentarnos la posibilidad de generar constructiva y unívocamente mediante un método apriorístico absolutamente todas las formas ideales concebibles a partir de formas básicas asumidas como medios elementales de determinación mensurable, pero que remitiéndonos siempre al mundo circundante pre-científico e intuitivo. La mensuración (medición) se presenta entonces como la precursora de la geometría debido a que el puro hecho no puede ser intersubjetivamente determinable sino que tenemos que apelar a cierto tipo de objetividad (idealización).

“(…) Sólo en la medida en que el contenido de la esfera de configuraciones espacio temporales, universalmente apodícticas e invariables, sea considerado en la idealización a través de toda variación imaginable, puede emerger una figura ideal que puede ser comprendida por todo tiempo futuro y por toda generación venidera de seres humanos y, en consecuencia, ser transmisible y reproducible en un sentido intersubjetivo idéntico”²²⁹

Así la mensuración descubre prácticamente la posibilidad de elegir como medidas ciertas formas empíricas fundamentales pero que a su vez van a operar en la transformación del interés práctico connatural a ella en un interés puramente teórico,

²²⁸ *OG*, p 35.

²²⁹ *Ibid.*, p53

de tal modo que el arte de la medida empírica fuera idealizada y se convirtiera en el modo puramente geométrico de pensar.

Galileo se encontró con una geometría relativamente desarrollada y con un amplio campo de acción, lo incitó y guió su pensamiento para referir lo empírico a las ideas límites matemáticas. Y aquí podemos observar un curioso fenómeno y es que si bien la praxis técnica había motivado originariamente las de la geometría pura fue enseguida que la geometría en cuanto aplicada, se convirtió en un medio para la técnica, para dirigirla en la concepción y ejecución de su tarea que sería en adelante la elaboración sistemática de un método de medición en constante aproximación a los ideales geométricos. Y fue con esto con lo que se encontró Galileo.

Pero sin embargo, Galileo no sintió nunca la necesidad de investigar la manera como ésta operación idealizante fue tomando cuerpo desde sus orígenes en el trasfondo de un mundo sensible pre-geométrico; y esto porque “en la actitud del geómetra tal necesidad resulta superflua: se ha estudiado geometría, se “comprenden” los conceptos y las proposiciones de la geometría, se esta familiarizado con los métodos operativos en cuanto modos de proceder con estructuras bien definidas(...)”²³⁰ y por tanto ya no es necesario preguntarse por el cómo del origen de su ciencia , pues la encuentra ya dada y sólo se dedica ingenuamente a desarrollarla.

Así, partiendo de la concepción geométrica que hereda, Galileo ve posible y pertinente que el mundo pueda ser entendido con este método, pues sus figuras pueden tener una aproximación a la forma geométrica ideal, llegando a conocer algo que es en sí mismo verdadero aunque en la forma de la aproximación como ideal rector, una aproximación que partiendo de lo empíricamente dado no deja de acrecentarse.

Sin embargo toda esta matemática pura no tiene que vérselas con el mundo corporal sino que es una mera abstracción que se ocupa de formas abstractas, de formas límites puramente ideales. Aunque las formas concretas nos sean dadas en la intuición empírica sensible, las cualidades sensibles como el color, sabor, etc., es decir

²³⁰ *Crisis*, p.28, § 9.

se empieza a presentar la dualidad entre cualidades primarias y cualidades secundarias.²³¹

Así, pasa Husserl a hacer una descripción del modo cómo la intuición – sustento originario de toda idealización– empieza a ser relegada a una cuestión subjetivo-relativa frente a una objetividad de tipo universal y necesaria. Así tenemos que las interrelaciones de los acontecimientos corporales son momentos de la experiencia intuitiva cotidiana, es decir, se experimentan como lo que da conexión a los cuerpos que están simultánea o sucesivamente juntos ya que las cosas del mundo circundante de la intuición se comportan de modo análogo bajo circunstancias análogas teniendo nuestro mundo circundante empíricamente intuitivo un estilo global empírico es decir que lo diverso sensible no es tan diverso que no podamos intuirlo, sino que existe una totalidad unitaria en el mundo ,un todo infinito.

De ahí que el conocer del mundo de manera seria y científica sólo haya podido tener sentido y ser posible con un método que construya el mundo y la infinitud de sus causalidades sistemática y anticipatoriamente. Para lo que la matemática se nos ofrece como una maestra ya que ésta es capaz de postular un mundo objetivo propio y objetivamente determinable *ex datis*, mediante un método apodícticamente generador. También las matemáticas pueden obtener del mundo intuitivamente universal un conocimiento objetivo real, es decir un conocimiento referido aproximativamente a sus propias idealidades y es así como la geometría, ajena al mundo, se transforma en geometría aplicada pasando a ser un medio universal del conocimiento de realidades, con lo que queda inscrita la matemática en el mundo. Con esto Galileo tiene ya la segura convicción de la posibilidad de una *episteme* capaz de guiar una ciencia objetiva del mundo, ciencia que no sería otra que la matemática pura; mediante el método de la medición a todas las propiedades reales y a todos los nexos causales del mundo intuitivo. Pero la dificultad reside en que las plétoras materiales no pueden ser tratadas directamente como las formas mismas, por lo tanto lo que hace el matemático puro es desplegar una abstracción que nos coloque en la inquebrantable certeza de una realidad en sí, es decir, objetiva, para lo cual las cualidades sensibles quedarían fuera de la matemática pura de la forma espacio temporal y de sus figuras especiales.

La cuestión ahora es el de la matematización indirecta. Las cualidades sensibles no pueden medirse con exactitud, entonces cabe preguntarse ¿qué es lo

²³¹ Cfr., *Ideas I*, p 90, § 40.

que produce la exactitud?, y nos damos con que lo que la produce es precisamente la medición empírica pero bajo un mundo de idealidades ya objetivado previamente mediante idealización y construcción, por eso “tenemos sólo una, y no una doble, forma universal del mundo; sólo una geometría y no una segunda geometría también de las plétoras”²³². Por lo que el mundo tiene una forma que abarca todas las formas y ésta es idealizable. Por ello, en una concepción tal, calza perfecta la matemática.

Hasta aquí, Husserl ha rastreado cómo va surgiendo, cómo se va configurando, la idea de la matematización de la naturaleza, incluso de las cualidades sensibles remitidas a idealidades. Pero también repara, en que, incluso para Galileo, todo esto no era obvio, sino que fue expresión de su forma peculiar de ver el mundo. Más bien, lo único obvio con lo que se encontró eran las matemáticas.

Pero entonces, ¿Cuál pudo ser la motivación de Galileo para ver el mundo de esa forma, si cuando él entra en escena el mundo le viene ya dado y matematizado a la manera antigua?, y ¿Qué lo motivó en esta peculiar idea antes expuesta y que sirve de fundamento a toda la física?

En la antigüedad hubo también la idea de relacionar lo matemático con el mundo circundante, por ejemplo los pitagóricos, pero a nadie se le hubiera ocurrido que efectivamente, la naturaleza misma tenga una estructura matemática, en el sentido de exactitud y medición. Son los modernos los que extendieron el método matemático de medida a toda la realidad, así:

“deben existir métodos de medida –pensaban- para todo cuanto corresponde a la geometría, para todo cuanto comprende la matemática de las formas en su idealidad y a prioridad. Y el entero mundo concreto debe revelarse como algo objetivo matematizable si perseguimos esas experiencias aisladas, si realmente medimos todo lo que en ellas está supuestamente subordinado a la geometría aplicada y si, en fin, elaboramos los correspondientes métodos de medición”²³³.

Así, el mundo concreto de los cuerpos pasa a estar cargado de infinitudes, no sólo en cuanto a la forma sino también en cuanto a las plétoras, siendo la hipótesis la que una inductividad general reina en el mundo intuitivo, que se anuncia en las experiencias cotidianas pero que permanece oculta. Pero ante la obviedad con la que se le

²³² *Crisis*, p. 35, § 9.

²³³ *Ibid.* p. 39, § 9.

presento su física a Galileo, ésta de ninguna manera fue una hipótesis, sino que se presentó con el significado de una confirmación de la hipótesis; así lo que le importó fue conseguir métodos capaces de ampliar su radio de aplicación, en vistas a desarrollar todos los métodos de medida que se encuentran en la idealidad de la matemática pura como posibilidades. Debemos reparar entonces, en que con esta idealización concreta del mundo venía como evidente también una causalidad universal exacta, que no resulta alcanzable por inducción, sino que precede y guía todas las inducciones de causalidades particulares, constituyéndose así, ella misma como la forma concreta e intuitiva del mundo, con lo que esta causalidad universal idealizada pasó a abarcar todas las formas fácticas y las plétoras efectivas en su infinitud idealizada, con lo que las cosas y eventos concretos, así como los modos en que las plétoras y formas fácticas vienen causalmente vinculadas, deben entrar en el método.

Todos estos descubrimientos los lleva a cabo la física matematizada, pro no por un proceso de reflexión sistemática, previa a ella, sino por una praxis de la investigación, podemos imaginarnos incluso a todos estos científicos que toman aquí el nombre paradigmático de Galileo, asombrados ante la posibilidad abierta por su propia ciencia, de poder alcanzar una objetivación matemática que pueda determinar de hecho lo concreto-real en el plexo de la causalidad universal concreta. Por eso, en cuanto descubridor Galileo fue derecho a la realización de su idea, a elaborar métodos de medida para los datos más próximos de la experiencia, y ésta mostró lo que en cada caso exigía su anticipación hipotética, encontrándose entonces conexiones causales que se podían expresar en fórmulas matemáticas.

Pero la mensuración no es una técnica asumible como un método definitivo para resultados definitivos, sino que es un método para perfeccionar cada vez más su método. Pero debido a la referencialidad el mundo a la matemática pura como su campo de aplicación, cada medida adquiere el sentido de una aproximación a un polo inalcanzable, es decir, a una idealidad determinada entre las idealidades matemáticas y a sus correspondientes formas numéricas. De este modo, la matematización indirecta del mundo se presenta como la objetivación metódica del mundo de la intuición, produciendo fórmulas numéricas que puedan producir la objetivación de casos particulares que quedarían subsumidos bajo ellas, con lo cual las fórmulas pasarían a expresar conexiones causales generales (leyes de la naturaleza). Esta sería precisamente la tarea que Galileo proponía a la humanidad científica: la

elaboración de métodos particulares y de fórmulas y teorías que acompañen a la física en su cumplimiento.

La idea galileana de la naturaleza, dice Husserl, es una hipótesis extremadamente singular, pues su confirmación consiste en un curso infinito de confirmaciones. Pero con la peculiaridad de que la confirmación en la ciencia, es una confirmación libre de error, debido a la exactitud de ésta, con lo cual se nos presenta a la ciencia como un proceso histórico infinito de aproximación, pues,

“(...) toda ciencia natural que cada vez se acerca más a sí misma, a su propio ser verdadero y “definitivo”, que procura una “representación” cada vez mejor de lo que es la “verdadera naturaleza”. Pero la verdadera naturaleza está en el infinito no precisamente como una recta pura; en cuanto “polo” infinitamente alejado es también una *infinitud de teorías* y sólo resulta pensable, en consecuencia, como confirmación referida a un *proceso histórico infinito de aproximación*”²³⁴.

Pero esto que es de sumo interés filosófico, no pertenece al grupo de problemas que se deben tratar aquí, dice Husserl, que son los de la claridad en lo que respecta a la idea y tarea de la física galileana.

Con el método científico-natural pasan a ser posibles, sin más, determinadas previsiones que van más allá de las intuiciones empíricas y del conocimiento del mundo pre-científico de la vida, es decir, es la coordinación real de las idealidades matemáticas cimentadas hipotéticamente en la generalidad indeterminada, señaladas por las cantidades de la coordinación funcional, en otras palabras, lo que método genera es una explicación de la naturaleza mediante fórmulas matemáticas, con la posibilidad de anticipación de lo que cabe esperar en el mundo práctico de la vida. La consecuencia de esto para la vida es la matematización con las fórmulas obtenidas gracias a ella. Lo cual ayudaría a explicar la tentación que pudieron haber sentido estos investigadores de aprehender el verdadero ser de la naturaleza misma en esas fórmulas y en el sentido de las fórmulas.

El sentido de la exterioridad de las fórmulas, entonces, vendría dado por la formalización y aritmetización por medio del álgebra de todas las matemáticas y en especial de la geometría, con lo que la matemática pura “ahora pasa a ser una

²³⁴ *Ibid.*, p. 43, § 9.

pensamiento a priori sobre números en general, sobre las relaciones y leyes numéricas. Libre, sistemático y completamente purificado de toda realidad intuitiva”²³⁵.

La aritmetización de la geometría traería consigo de cierta manera un vaciamiento de su sentido, pues con la geometría formalizada las idealidades dejan de ser intuiciones puras, para volverse formas numéricas, estructuras algebraicas. Y es este proceso de deducción que sigue a la evidencia lógico-formal que no tiene la capacidad de reactivar las evidencias originales encerradas en sus conceptos fundamentales, es decir, sin el qué y el cómo de sus materiales pre-científicos, la que hace de la geometría una tradición vacía de sentido, pero en cuanto fenomenólogos podemos proceder a la reactivación completa de este sentido mediante el retorno a evidencias originarias en la geometría e incluso en la lógica, y

“aquí vale con evidencia incondicionalmente universal la siguiente ley fundamental: si las premisas pueden ser reactivadas efectivamente hasta la evidencia más originaria, también pueden serlo sus consecuencias evidentes. Según eso, parece que la autenticidad originaria, a partir de las evidencias originarias, debe propagarse a través de la cadena de inferencias lógicas, por largo que sea”²³⁶.

Y es que tenemos la capacidad de reactivar la evidencia de la actividad originaria, incluso de la que quedó en la pasividad, pudiendo recorrer el sentido completo de la geometría, pues dicho sentido traspasa cada parte del edificio geométrico ya que ninguna de esas partes es independiente y por tanto ninguna inmediatamente reactivable, sino que la reactivación es la totalidad.

Fue entonces una formalización del método a través del álgebra la que produjo una lógica puramente formal, capaz de una formalización enteramente universal, situación que lleva a Leibnitz a la idea universal y cerrada en sí de un pensamiento algebraico supremo, de una *mathesis universalis*, que no es otra cosa que una lógica formal desarrollada en todas las direcciones una ciencia de las formas de sentido de cualquier cosa en general construibles en un pensar puro y en una generalidad formal vacía.

Esta máxima extensión de la matemática algebraizada deviene en una técnica simbólica de operación, en un juego propio, tal como los dados o las cartas. El

²³⁵ *Ibid.*, p. 45, § 9.

²³⁶ *OG*, p. 43.

pensamiento originario, intuitivo, que confiere auténtico sentido al proceso técnico, queda descartado de la propia teoría de la multiplicidad formal de todas las matemáticas. Por ello, la formalización debe aplicarse conscientemente para que el método no pierda su sentido y resulte eficaz el conocimiento del mundo, de ahí que, tanto los físicos matemáticos como los físicos experimentales, ambos, estén abocados al mundo de las fórmulas coordinadas con la naturaleza. La tecnificación afecta pues a todos los métodos de la ciencia natural, pues no se trata sólo de que estos se mecanicen sino que debido a esto se va perdiendo la diferencia entre *tecné* y ciencia, deteniéndose por tanto, el retorno reflexivo sobre el sentido alcanzado por el método técnico en la naturaleza.

Así, el mundo matemático de las idealidades se convirtió en el único mundo real, en nuestro mundo cotidiano. La geometría pura que hereda Galileo no era ya la geometría originaria, sino una vaciada de sentido en la intuitividad, a su manera también era una *tecné* alejada de la intuición. Por ello, la agrimensura es el fundamento de sentido de la geometría, y a la vez el fundamento de su idealización. De ahí, el que Galileo no reflexionara acerca del rendimiento originario dador de sentido de la geometría, que se asienta en una vida teórica y práctica, fue funesto, pues concibió a la geometría tal como le fue dada, es decir, como un intuir propio evidente y a *príorico* que creaba una verdad absoluta, lo cual, por supuesto, era una ilusión, ya que la geometría también tiene sus fuentes de sentido pues,

“estas ciencias no son una herencia acabada bajo la forma de proposiciones documentadas, sino bajo la forma de una formación viviente de sentido, que avanza productivamente y dispone continuamente de lo documentado como un sedimento de producciones anteriores, en la medida en que lo manipula lógicamente. Pero la manipulación lógica a partir de proposiciones con significados sedimentados sólo pueden producir otras proposiciones del mismo carácter”²³⁷.

Es decir, que se encuentran en el mundo intuitivo de donde se descubre y al cual nos debe remitir. Con Galileo pues empieza a sustituirse la naturaleza intuitiva por la naturaleza idealizada.

El mundo intuitivo de la vida es la fuente a la que también puede remitirse el sentido de las ciencias, en él, el investigador de la naturaleza debe encontrar todas

²³⁷ *Loc. cit.*

sus cuestiones prácticas y teóricas, a él pertenecen también todas las formas corporales, pues,

“este mundo efectivamente intuitivo, efectivamente experimentado y experimentable, en el que discurre prácticamente toda nuestra vida, permanece invariable tal como es, en su propia estructura esencial, en su propio estilo causal concreto, hagamos lo que hagamos, tanto si lo hacemos técnicamente como si no. Tampoco se verá, por consiguiente, alterado porque inventemos un método peculiar, un método geométrico y galileano que lleva el nombre de “física”²³⁸.

Con esto se quiere decir que las ciencias no se encuentran en un más allá, sino que tienen su referencia última, su sentido último, en la experiencia que se realiza en el mundo de la vida.

Con la ayuda de la física lo que se consigue es la predicción ampliada hasta el infinito, pero que tiene su asiento en la inducción, contraponiéndose de esta manera nuestra intuitividad “pre-visorá” en la experiencia, con la “previsión” del método idealizante de la física matemática. Es decir, nuestras inducciones son espontáneas o naturales, a diferencia a las inducciones metódicas y técnicas cuya eficacia puede acrecentarse hasta el infinito.

Con la matematización geométrica y científico-natural. Construimos un método capaz de imponerse al mundo de la vida, de imponerse a los casos particulares y de confirmarse a sí mismo, y es con estos elementos metódico-matemáticos que hacemos nuestras predicciones de eventos concretos en el mundo de la vida.

“El ropaje de ideas hace que tomemos por ser *verdadero* lo que es un *método*, un método destinado a corregir en un *progresus in infinitum* las toscas predicciones –que son originariamente las únicas posibles dentro de lo efectivamente experimentado y experimentable en el mundo de vida- mediante predicciones “científicas”. El ropaje de ideas hizo que el auténtico sentido del método, de las fórmulas, de las “teorías”, permaneciera ininteligible y no fuera nunca comprendido en la ingenua génesis del propio método”²³⁹.

²³⁸ *Crisis*, p. 52, § 9.

²³⁹ *Ibid.*, p. 53, § 9.

Pero, ¿Cómo esta ingenuidad pudo convertirse en un hecho histórico?, pues fue, por la falta de un “dar razón” de un fundamento de las implicaciones de sentido redescubiertas de los presupuestos permanentes

“faltó, por consiguiente, y sigue faltando todavía, la evidencia efectiva en la que quien rinde conocimiento no sólo puede darse razón a sí mismo de lo que hace innovadoramente y con lo que trabaja, sino también de todas las implicaciones de sentido recubiertas por la sedimentación o, lo que es igual, por la tradición; o sea, de los presupuestos permanentes de sus estructuras, ideas, proposiciones, teorías”²⁴⁰.

Es decir, apela a la auto-responsabilidad del científico, que en su verdadera vocación por la verdad debe tratar de aclararse y aclarar el sentido de la ciencia que esta llevando acabo, despejarla de falsificaciones como la que vemos se asumió ingenuamente en la modernidad.

Esta falsificación se aprecia también en el hecho de que la ciencia quiera autofundamentarse, al través de las matemáticas, a ella misma, lo cual sería un *regresus in infinitum*. Galileo, se nos presenta pues, como un descubridor y encubridor a un tiempo. Pues descubre efectivamente la idea metódica de una naturaleza matemática, descubre también frente a la causalidad universal del mundo intuitivo-sensible, la ley de la legaliformidad exacta, según la cual todo evento de la naturaleza viene sometido a leyes exactas; pero encubre el hecho de que la naturaleza matemática es considerada como el único mundo en sí y por tanto, el único pasible de conocimiento, es decir, el conocimiento de la naturaleza sólo se puede dar por fórmulas matemáticas.

Con la matematización de la naturaleza se produce una tergiversación de ésta, la que llega incluso a nuestros días. Así por ejemplo a partir de la teoría galileana de la mera subjetividad de las cualidades sensibles, Hobbes desarrolla una teoría de la subjetividad según la cual todos los fenómenos están sólo en los sujetos y están en ellos como consecuencias causales de los eventos que tienen lugar en la verdadera naturaleza: la de las propiedades matemáticas. Así las cosas, según ellos, si nuestro mundo intuitivo es meramente subjetivo, entonces todas las verdades de la vida precientífica y extra-científica, son desvalorizadas, o ni siquiera tomadas en cuenta, sólo conservan algún significado en tanto anuncian vagamente un en-sí situado más allá de este mundo. Convirtiéndose de este modo a la naturaleza en matemática y en-sí, y a

²⁴⁰ *Ibid.*, p. 54., § 9.

nosotros como seres dotados con la facultad innata de conocer con certeza el verdadero en-sí, antes incluso de toda experiencia real.

Las oscuridades a que condujeron la matematización de la naturaleza se debieron también, a la transformación de una formación de sentido originariamente viva, de la que habría surgido el método.

“De ahí precisamente que una tarea y un rendimiento teóricos como los de una ciencia de la naturaleza (y ciencia del mundo en general) que sólo puede dominar la infinitud de su temática mediante las infinitudes del método y estas infinitudes, a su vez, sólo mediante un pensamiento y un hacer técnicos, vaciados de sentido, sólo puedan tener efectiva y originariamente un sentido, y conservarlo, si el científico ha desarrollado en sí la capacidad de preguntar retrospectivamente por el sentido originario de todas sus configuraciones de sentido y de todos sus métodos: por el sentido histórico de la fundación originaria y, sobre todo, por el sentido de todas las herencias de sentido asumidas inadvertidamente, así como el de todas las posteriores en igual situación”²⁴¹.

El sentido histórico que aquí reclama Husserl, es de extrema importancia pues las intelecciones de principios son históricas, y toda ciencia lo es. Nos hallamos pues dentro del horizonte abierto de la humanidad, pero ese horizonte histórico tiene su estructura esencial que debemos indagar también de un modo metódico, ya que toda comprensión se encuentra mediada por la historicidad, pero no entendida como un mero hecho histórico sino como aquel que cuenta con una estructura interna de sentido, y es así que una auténtica historia, no sea una historia sólo de hechos, sino de las formaciones históricas de sentido dadas en el presente²⁴².

Es pues responsabilidad teórica y práctica del científico dotar y conservar el sentido del método preguntándose retrospectivamente por su fundación originaria. Pero, el problema es que no se percibe por parte del científico (genial técnico del método) la necesidad de explicar el sentido de su método pues se encuentra consagrado a su tarea realizativa para la que ese método le sirve.

Es así que producto de estas reflexiones históricas en torno a la autocomprensión filosófica del origen del espíritu moderno y de sus ciencias, es decir, se ha querido obtener claridad sobre la motivación originaria y el movimiento de ideas

²⁴¹ *Ibid.*, p. 59, § 9.

²⁴² *Cfr.*, *OG*, pp. 46-49

que llevo a la concepción de la idea moderna de naturaleza, tomando a Galileo como el paradigma de esta idea. Otro problema con el que se enfrenta Husserl en estas reflexiones que él mismo, confiesa, se encuentra bajo el hechizo de esas ideas, por lo que en un primer momento no se puede tener la menor sospecha de estas desviaciones de sentido, por lo que dice nos encontramos en una especie de círculo (tal vez el círculo hermenéutico); sin embargo,

“la comprensión de los comienzos sólo puede alcanzarse plenamente a partir de la ciencia dada en su forma actual y mediante una mirada retrospectiva sobre su desarrollo. Pero sin una comprensión de los comienzos de este desarrollo es, en cuanto desarrollo de sentido, mudo. No nos queda, pues, más que una salida: avanzar y retroceder en “zigzag”, ayudándose uno a otro cada uno de estos movimientos de interrelación. Una clarificación relativa de un lado aportará cierta luz sobre el otro, que a su vez irradiará sobre el lado opuesto”²⁴³.

Aquí lo que nos está mostrando Husserl es el modo de proceder fenomenológico, siempre avanzando por escorzos, por matices, atendiendo al sentido para lo cual obviamente tiene que proceder, aunque no lo diga explícitamente, a una serie de reducciones que le permitan tener todo este proceso como efectivamente dado en cuanto a su sentido a la conciencia que describe el proceso que sigue esta formación de sentido.

Otro punto que nos hace notar Husserl es que es una contradicción en los términos que se use en estas reflexiones un lenguaje especializado, como el que usan las ciencias, cuando lo que quiere sacar a luz es precisamente el olvido por parte de estas del mundo intuitivo y pre-científico de la vida, haciendo valer por doquier la intuición. Por último, es plenamente consciente que la comprensión de sus reflexiones se dan desde la relatividad de la situación que les corresponde y que cumplen una función metódica: y es que deben prepara ideas y métodos que poco a poco tomarán forma en nosotros como resultado de la reflexión sirviendo para nuestra liberación, ya que toda reflexión que se haga a partir de razones existenciales es naturalmente crítica.

De esta manera podríamos decir que la ciencia en el sentido husserliano no es de ninguna manera semejante a las disciplinas teóricas dirigidas ingenuamente a sus

²⁴³ *Crisis*. p. 61, §9.

objetos (en actitud objetivante), como en los antiguos anteriores a Platón: que plantean formas iniciales de la ciencia (o de la filosofía). Es cierto, sin embargo, que la ciencia nace con Platón y su fundamentación de la lógica (en nuestro lenguaje moderno; en el de Platón: dialéctica), entendida ésta como la esfera que investiga los requisitos esenciales (normas – principios puros) del saber o de la ciencia “auténticos”, es decir, que justifiquen su método y teoría (su legitimidad normativa), y que justifiquen también la validez de cada uno de sus pasos. Por esta justificación no es una actividad ingenua, sino que su evidencia lógica fundamental es la idea pura del conocimiento posible (idea pura de la ciencia) y del método del conocimiento, idea que precede y guía las formas fácticas de la ciencia y los métodos efectivamente practicados, por lo que tampoco es del *factum* para elaborar su sentido. La lógica de Platón –para continuar con el recorrido histórico- (en este sentido amplio de una teoría universal de las ciencias) nace como “reacción contra la negación universal de la ciencia por parte del escepticismo sofista.”²⁴⁴ Por ello Platón se siente obligado a justificar (legitimar) la idea (posibilidad) misma de la ciencia, de modo crítico. No podía partir para ello del *factum* de cualquier ciencia – orientándose así, por el contrario, a la idea pura de la misma. La dialéctica (lógica o teoría de la ciencia) debía más bien posibilitar a las ciencias fácticas – guiarlas en su *praxis*. Cumplir esta misión, ayudó a la constitución histórica de las ciencias estrictas –como las matemáticas exactas y las ciencias naturales rigurosas – esto es, con el transcurso del tiempo, ayudó a la constitución histórica de nuestras ciencias modernas.

La “grandiosa reorganización de las ciencias naturales en el siglo XVII aún estaba determinada por reflexiones lógicas sobre la esencia y los requisitos del conocimiento auténticos de la naturaleza, sobre sus fines y sus métodos fundamentales.”²⁴⁵ Fueron Galileo y Descartes, los que concibieron una teoría de la ciencia enteramente radical –universal- que funda la totalidad del saber. Pero en la época siguiente – (positivismo, siglo XIX) —las ciencias fácticas se independizan y especializan, desarrollan métodos sin justificación última ni propia, “sin indagar las normas esenciales puras de la ciencia en todas sus formas esenciales.”²⁴⁶ Al contrario, la lógica empezó a imitar y dejarse guiar en su ideal científico por el modelo de las ciencias naturales. Hoy –dice Husserl- es mayor la deficiencia de nuestra situación científica (tragedia de la cultura científica actual), pues hay demasiada variedad de ciencias especializadas y ya nadie puede sacarles enteramente provecho, de modo

²⁴⁴ *LFT*, p. 5.

²⁴⁵ *Ibid.*, p. 6.

²⁴⁶ *Ibid.*, p. 7.

individual, pero la tragedia mayor no es tanto por no poder abarcar todo el saber (Husserl se adelanta a la posibilidad de “unificarlas y apropiarlas colectivamente” – cosa que podría hacer teóricamente un ordenador - “una mnemotécnica insospechada y una pedagogía derivada de ésta” que permitieran “un saber enciclopédico de las aseveraciones teóricas y objetivas de las ciencias en su conjunto.”²⁴⁷) sino fundamentalmente porque carecen de una raigambre fundamental de una unidad a partir de sus raíces. Asimismo, la ciencia dejó su papel de sabiduría universal para degenerar desde la modernidad en una *techné*. En una “técnica teórica” (bajo la forma de ciencias especiales), basada en una experiencia práctica. La ciencia moderna así ha abandonado “el ideal de la ciencia auténtica” fundada por Platón y que animaba a las ciencias, también ha abandonado el radicalismo de su responsabilidad científica que implica sólo admitir saberes justificados desde principios puros y primeros (por su origen), esto es, evidentes (por no haber otros anteriores a ellos). Pero aun cuando la ciencia anterior a la modernidad era imperfecta, había en ella una exigencia guiada por el ideal práctico de la perfección, la lógica debía guiar hacia el descubrimiento de dichos principios primeros y no era una mera operación técnica (de ingenuidad extrema) sino la búsqueda de una formación radical a partir de principios. Descartes de algún modo retoma el ideal platónico de *sapientia universalis*, ciencia universal que vincula a todas las ciencias como sus ramas. Pero al independizarse éstas se orientan unilateralmente, sin comprender el sentido ontológico de su propia esfera de objetos, que solo se hace visible cuando se orientan hacia la universalidad y unidad del ser, a través de la lógica. Pero la responsabilidad también recae en la lógica misma pues ella se vuelve una ciencia especial que imita las ciencias fácticas individuales, olvidando su misión histórica de convertirse en una “teoría universal de la ciencia”, ella debía haber indagado el sentido final de los distintos estratos epistemológicos y disciplinas lógicas especiales. Lo que hay a todo nivel de la científicidad positiva es pues el culto por el hecho que ha castrado al saber de su pretensión fundacional que ir en busca de la verdad como una exigencia teórica y práctica, lo que denuncia Husserl es la situación de crisis de las ciencias europeas, que “han perdido la fe en sí mismas, en su significación absoluta.”²⁴⁸ Hoy los hombres europeos no ven –como la gente de la Ilustración sí veía (por lo menos Fichte y Hegel) – la ciencia como la “auto-objetivación” de la propia razón humana. Se ha perdido la fe de los ilustrados en la razón humana y la ciencia que ella produce como capaz de forjar una vida humana realizada y un conocimiento de sí mismo, del mundo y de Dios. El mundo actual se ha vuelto incomprensible – la ciencia ha perdido su capacidad de hacernos ver su

²⁴⁷ *Loc. Cit.*

²⁴⁸ *Ibid.*, p. 8.

“finalidad” (su sentido), antes comprendido tanto al través de la voluntad como del entendimiento, ahora, en cambio, nos encandilamos con la creación de técnicas teóricas (lógicas operatorias) que causan admiración y aplausos pero que no cuentan con una verdadera vocación por la verdad, y quedándose en el nivel de los puro hechos, olvidando así que “meras ciencias de hechos hacen meros hombres de hechos”²⁴⁹ y por tanto olvidando la posibilidad de vivir nuestra vida con radical responsabilidad, ya que –a su vez – la responsabilidad científica está atada a las demás responsabilidades de la vida humana.

2.2.- Las diferentes maneras de ser racional: El doble sentido de racional y el mundo de la vida

La fenomenología trascendental encuentra pues esta ciencia que nos permitiría una mejor comprensión de nuestra propia experiencia cognoscitiva, práctica y valorativa en el mundo de la vida, pues éste entraña una noción completamente nueva de ciencia, pero no sólo eso sino que también abarca el fenómeno entero de nuestras efectuaciones subjetivas y racionales, incorpora a lo propiamente subjetivo desde una mirada distinta de la ciencia objetivista, pues es precisamente el suelo nutricional desde donde ésta emerge, “el mundo de la vida es el mundo espacio-temporal de las cosas tal y como las experimentamos en nuestra vida pre y extra científica y tal como las sabemos como experimentables, más allá que de hecho sean experimentadas. Tenemos un horizonte mundano como horizonte de posible experiencias de cosas.”²⁵⁰ Es pues el mundo con el que nos relacionamos en nuestra primera entrada o mirada, es a partir de él que podemos empezar toda nuestra actividad teórica o práctica, y él supone también un acercamiento diferente al hasta ahora intentado por la ciencia objetivista que ha entendido a la actividad racional como *episteme*, esto es, deductiva, y a su correlativa noción de “fundamentación” en su acepción positiva –incluso analítica– de demostración. A esto es a lo que usualmente se llama lo “racional” propiamente desde Aristóteles. Husserl, en cambio, ubica todo este trabajo en su concepción general de la filosofía como el aspecto que cae bajo la teoría formal de la ciencia o la lógica formal pura. Husserl además entiende como “racional” el establecimiento de los “principios” –que para Aristóteles es trabajo del *nous*, de la intuición intelectual, y que éste coloca *fuera de lo epistémico* o racional propiamente.

²⁴⁹ *Crisis*, p. 6, § 2.

²⁵⁰ *Crisis*, pp. 145-146, § 36.

Para Husserl, en cambio, esto también es racional. Pero incluso esto podría incluirse dentro de una concepción "tradicional" -positiva- de razón. Es frente a esta manera tradicional de entender la razón y lo racional que la fenomenología deja escuchar su palabra y se coloca como primera filosofía (racional) no solamente porque es intuitiva -es ciencia que establece los primeros principios-- sino fundamentalmente porque describe las fuentes últimas desde donde emerge o se constituye todo sentido de ser y validez de ser, cual es la subjetividad trascendental en su relación intencional con el mundo de la vida que se levanta como el a priori de toda experiencia posible. Este trabajo --que también es racional-- es totalmente distinto a todo cuanto se haya dado en la tradición filosófica. Es aquí donde entra lo propio de la fenomenología: el examen de la experiencia humana, el tema de la evidencia en relación con la experiencia, etc., y finalmente la raigambre dóxica, en el mundo de la vida, de esta experiencia racional²⁵¹.

Pero antes de ingresar al análisis de esta nueva manera de hacer *episteme* propia de la fenomenología cual es el mundo de la vida, debemos detenernos en lo que para Husserl es un tema capital también el tema de la razón, en última instancia es en ésta en donde descansa el fundamento completo de toda efectuación subjetiva. La razón para Husserl no puede entenderse --a la manera kantiana- en compartimentos estancos tal como hemos visto en los modos de entender lo racional, sino como actuando en conjunto en una vida teleológica e intencional que va desde la vida instintiva pero que tiende constantemente a alcanzar una vida de plena racionalidad, es decir, absolutamente responsable. La razón para Husserl es simultáneamente teórica-práctica-valorativa, es así como la encontramos en el mundo de la vida y es así como empieza a constituir todas las valideces y sentidos de la ciencia, el arte, la religión, la cultura en general, etc.

Así, lo que podemos tener son diversas actitudes en nuestro cotidiano dirigimos al mundo, así por ejemplo, el sujeto que intuye y piensa de modo científico-natural (el científico de la naturaleza, que experimenta y objetiva, etc.) es el correlato intencional de la experiencia ejecutada en esta actitud, es decir, en una actitud temática de la experiencia, pero que cuando deja su trabajo teorizante se comporta como ciudadano, padre de familia, va al cine y comenta una película, aprecia una obra de arte, cumple con normas morales, asiste a misa, etc., es decir, está en un

²⁵¹ Estas precisiones de vital importancia para nuestro trabajo se las debemos a la Dra. Rosemary Rizo-Patrón, quien con gran generosidad y desprendimiento accedió a orientarnos en nuestro trabajo y disipar nuestras dudas vía el correo electrónico..

constante y permanente cambio de actitudes. Esto puede entenderse incluso como que la naturaleza no queda perfectamente determinada como correlato de un sujeto teórico, sino que ésta es objeto del conocimiento posible que no agota el reino total de tales objetos ya que la naturaleza no incluye valores, obras de arte, etc; pero en cuya investigación si cabe decidirse prácticamente por tal o cual solución, por tal o cual teoría, es allí donde intervienen las distintas esferas de la razón. Se habla de actitudes sólo cuando estamos dirigidos a los actos de forma eminente, ya sea teórica, práctica o valorativamente, así pues mediante esta dirección de nuestra atención actitudinal puede un acto pasar de la actividad a la pasividad y a su vez remitirnos a la espontaneidad primigenia, pero cada acto ejecutado aun cuando haya pasado a la pasividad, es decir, cuando ya no lo estemos ejecutando actualmente, pasa a conformar parte de una habitualidad nuestra, pasa a ser un trasfondo de nuestras próximas acciones que puede actualizarse según nuestro interés, de esta manera si bien

“lo actos teóricos son los actos propia o explícitamente objetivantes; para el tener-objeto propiamente dicho, para el tener-objeto, se requiere la actitud particularmente captante, ponente del sujeto teórico. De todo acto no objetivante pueden sacarse objetividades mediante un giro, mediante un cambio de actitud; en ello radica que todo acto sea, conforme a su esencia, implícitamente a la vez objetivante.”²⁵²

Esto quiere decir que la posibilidad de objetivar un acto radica principalmente en su posibilidad de hacerlo, pues lo tético propiamente dicho es prelingüístico, pues antes de pronunciarme acerca de un objeto ya sé que éste existe y que está ahí delante; en otras palabras, para esta objetivación teórica se parte de una actitud que no lo es, pero que tiene la posibilidad de serlo, tal como la emotiva, la valorativa etc. Sin embargo, la razón humana apunta a una conciencia validadota, su vocación es la verdad, y el fundamento de ésta es la “visión”, el “ver”, es decir, la intuición, en este sentido es que la razón es la portadora de la verdad. Pero las fuentes validadotas de dicha racionalidad son las intuiciones, la percepción en cuyo acto intervienen simultáneamente las diferentes esferas de nuestro ser racional, y es precisamente esta intuición tanto sensible cuanto intelectual, la que nos coloca en contacto directo con el mundo de la vida, es a partir de estas intuiciones que podemos empezar en un camino de idealización y formalización de posibilidades infinitas a construir nuestras ciencias.

²⁵² *Ideas II*, p. 45, § 7.

El mundo de la vida, sin embargo, es lo más conocido y familiar, en su tipología (lo desconocido es sólo lo incompletamente conocido en esta tipología). La vida pre-científica: se contenta de este conocimiento ocasional, de la experiencia e inducción, que basta para la *praxis* cotidiana y que sin embargo ha caído en el olvido producto del avance de las ciencias objetivas. Por eso una ciencia del mundo de la vida, es ciencia de una δόξα durante mucho tiempo despreciada, es ciencia que sin embargo reivindica ser el fundamento de la ἐπιστήμη, de ahí que requiera de un comienzo completamente nuevo²⁵³, por ello con la aplicación de la epojé fenomenológica lo que se quiere describir es esta vida circundante dóxica (subjetiva-relativa) despreciada, y todos sus modos, es decir, el mundo de la vida en el que vivimos intuitivamente, “nuestro tema exclusivo –dice Husserl– consiste en aprender precisamente este estilo, precisamente todo este “río heraclíteo” meramente subjetivo, aparentemente inaprensible.”²⁵⁴ Lo que no interesa saber en cuanto filósofos es si las cosas del mundo efectivamente *son*, si el mundo como totalidad es realmente (como legalidad estructural, apriórica). Excluimos, por eso, las constataciones y conocimientos del ser-verdadero, sus verdades predicativas –la *praxis* que hagamos de él y todas las ciencias. No interesa, por tanto, de este mundo ni su *quod* (su ser, su existencia) ni su *quid* (su esencia, su ser-así) sólo interesa *cómo* valen ese *quod* y ese *quid* desde el punto de vista de la conciencia (cómo valen para mí). Lo que conseguimos con esto es un profundo cambio de orientación, pues ahora no nos orientamos hacia las cosas, sino que nos orientamos hacia el *modo de su dación* subjetiva, el resultado es que descubrimos *correlaciones esenciales* que constituyen un a priori distinto – pero universal; captables descriptivamente, es decir, que la experiencia directa de la cosa se hace conciente como experiencia (intencional) de la cosa, sólo a través de la reflexión en la que se descubre por ejemplo, que en toda percepción (*mutatis mutandis* en toda experiencia) está co-implicado un horizonte entero de modos de aparición y de síntesis de validación no actuales, co-funcionantes.

El mundo de la vida tiene como componentes esenciales, y con él también toda experiencia a: 1) Fenómenos subjetivos de cinestesia; es decir, que la multiplicidad de ostensiones (*Darstellungen*) parciales manifiestan una sola cosa; cambio de perspectivas de proximidad y alejamiento ligado a procesos cinestésicos que tienen carácter del “yo hago”, “yo me muevo” “me quedo quieto”; “las cinestesis –dice Husserl–son diferentes de los movimientos somáticos que se representan corporalmente y, sin embargo, extrañamente, son idénticos a éstos, forman parte del propio soma en esta duplicidad

²⁵³ Cfr., *Crisis*, p. 164, § 44.

²⁵⁴ *Loc. Cit.*

(cinestesis internas – movimientos externos corporales)²⁵⁵. Esto quiere decir que las Cinestesis son distintas a los movimientos que se observan (desde fuera) en los cuerpos, pero les pertenecen (duplicidad de perspectiva: cinestesis internas / movimientos exteriores reales del cuerpo). 2) modificación o cambio de la validez; cuando el ser que aparece, cambia, es decir, si yo no me muevo, una cosa se me aparece con la simple certeza de estar allí en presencia inmediata, si me muevo (por medio de mis cinestesis) veo que le pertenece a la cosa una multiplicidad de ostensiones correlativas a la multiplicidad de fases de la conciencia en la unidad de la conciencia de un objeto, "las cinestesis actuales residen en esta medida en el sistema de la posibilidad cinestésica, respecto a la cual está en correlación el sistema de las posibilidades consecuencias consonantemente pertenecientes. Así pues, este es el trasfondo intencional de cualquier lisa y llana certeza de ser de la cosa llevada a presente."²⁵⁶ Su coherencia se halla protencionalmente pre-indicada en el transcurso de la percepción por las cinestesis actuales pero esta coherencia entre lo actual y lo futuro puede romperse, y el ser convertirse en apariencia, en algo dudoso, meramente probable. Se corrige el sentido antes atribuido a la cosa, modificándolo. 3) Conciencia de horizonte; es el cambio de orientación del interés que ofrece una variedad de cosas inesperadas que conciernen a las cosas singulares y correlativamente a los campos perceptivos en donde siempre ellas aparecen, pues las cosas adquieren sentido en la percepción gracias al horizonte abierto de percepciones posibles que les corresponde, también tienen las cosas su horizonte exterior en tanto pertenecen a un campo cósmico que reenvía finalmente a la totalidad del mundo, la cosa tiene pues el carácter de ser fragmento del mundo. Así aparece cada vez el mundo presente, se me aparece (ostenta) con un núcleo de presencia original. 4) Mancomunización de la experiencia; esto quiere decir que no estamos aislados en la esfera de nuestras propias intuiciones ni en el flujo continuo de nuestra percepción del mundo esto es, "en el cruce de comprensiones, mis experiencias y mis adquisiciones entran con las de los otros en una conexión análoga a la de las series particulares"²⁵⁷, en la experiencia tenemos conciencia con otros seres humanos donde cada cual tiene *sus* propias percepciones, presentificaciones, etc., pero en el compartir-la-vida-unos-con-otros cada uno participa de la vida de los otros. El mundo en general es para la comunidad humana, desde la mancomunización que surge a nivel simple de la percepción. En la mancomunización también se dan cambios en la validación que no es otra cosa que la corrección recíproca análogamente a cómo *cada* sujeto sintetiza las series particulares de sus experiencias se sintetizan las experiencias

²⁵⁵ *Ibid.*, pp. 169-170, § 47.

²⁵⁶ *Ibid.*, p. 170, § 47.

²⁵⁷ *Ibid.*, p. 172, § 47.

de un sujeto con las del otro, se produce una coherencia intersubjetiva de la validación y una unidad intersubjetiva en la diversidad de validaciones, y también se dan discordancias intersubjetivas. Así nace la conciencia de un sólo y mismo mundo que sigue continuamente como válido, el mundo como horizonte universal común a todos los hombres, donde cada sujeto tiene sus experiencias que valen cada vez para él pero cada uno sabe que vive en un horizonte de humanos con cuyas experiencias puede entrar en conexión (síntesis) actual o potencial, etc., lo cual a su vez permite que estemos conectados a las mismas cosas de la experiencia, aunque cada cual posea distintos aspectos, perspectivas, de esas mismas cosas, etc.

Así pues el mundo de la vida aunque sea el reino privilegiado de la percepción no es un mundo de meras facticidades contingentes, esto es, no hay ser humano imaginable que pueda tener una experiencia del mundo sin esta relatividad incesantemente cambiante, y esto ya es una legalidad. Así la aparente ingenuidad de la evidencia inmediata subjetiva recubría un amplio horizonte de verdades que jamás fueron tratadas por la filosofía provocando un interés filosófico propio. Pero, sin embargo, dice Husserl, esta correlación del mundo y de sus modos subjetivos de dación (aún cuando sí se “presintió” en la filosofía pre-socrática y como “motivo” escéptico en argumentación sofística) sólo se la constató para decir a cada ser humano las cosas aparecen de modo cada vez diferente. Pero al examinar el “aparecer” de la cosa, se observa una correlación entre el aparecer (la actividad de “presentar” un aspecto) de la cosa y lo “que aparece” (el aspecto presentado) de la cosa en tanto tal; que surge una tipología sólida que se ramifica cada vez y que no vale sólo para los cuerpos y la percepción sensible, sino para todo ente incluido en el mundo espacio-temporal y sus modos de darse subjetivos.

2.3.- La ciencia del mundo de la vida. Los nuevos sentidos de doxa y episteme

Pero, ¿qué necesitamos para el conocimiento científico general de este mundo de la vida, que no puede ser un conocimiento “objetivo” del mundo de la vida al modo de las ciencias? Surge entonces la paradoja de un nuevo concepto general de ciencia, pues la ciencia objetiva –ya lo hemos dicho– presupone al mundo de la vida. Husserl da a entender que hay varios procedimientos científicos que le competen al mundo de la vida, pero que todos deben tratarse conjuntamente, pero de acuerdo a un orden de fundación, donde el papel primordial no lo tiene el proceder objetivo-lógico²⁵⁸. La científicidad del mundo de la vida es propia y fundadora en última instancia respecto de la objetivo-lógica, es la más elevada axiológicamente (la de mayor valor fundante), pues,

“lo realmente primero es la intuición “meramente subjetivo relativa” de la vida precientífica del mundo. Ciertamente, el “meramente” tiene para nosotros, como antigua herencia, la despectiva coloración de la doxa. Naturalmente, en la misma vida precientífica nada tiene de ello; aquí es un ámbito de buena acreditación, y, a partir de aquí, de conocimientos predicativos bien acreditados y de verdades exactamente tan aseguradas como lo exigen los proyectos práctico de la vida.”²⁵⁹

La verdad objetiva se obtiene, entonces, por oposición a la verdad pre- y extra-científica, y estas verdades pre- y extra- científicas: hallan la fuente de sus confirmaciones en la pura experiencia (percepción, recuerdo, et.). Pero la noción de experiencia no debe ser interpretada de modo psicofísico o psicológico (al modo de las ciencias objetivas), tampoco debe ser interpretada en el mero sentido de “datos de sensación” supuestamente dados de modo “inmediato” (puramente intuitivos) como podría estar creyendo algún científico objetivista en su desprecio a la *doxa*, pues este desprecio al que se refiere Husserl proviene del ideal moderno de objetividad matemática frente a lo subjetivo-relativo, de lo inevitablemente el propio científico hace uso, pues las ciencias construyen sus evidencias sobre la evidencia del mundo de la vida, cada vez toman de él lo que necesitan para su construcción. Cuando el científico está orientado por esta actitud “objetivo-teorética,” etc., sigue funcionando la experiencia subjetivo-relativa en su base (usando instrumentos de todo tipo que son cosas realmente existentes en el mundo de la

²⁵⁸ Aquí seguiremos básicamente las notas de clase proporcionadas por la Dra. Rosemary Rizo-Patrón, durante el seminario dedicado al estudio de la obra póstuma de Husserl la *Crisis*, durante el semestre 2004-I.

²⁵⁹ *Crisis*, p. 131, § 34a.

vida): “esto subjetivo-relativo tiene que estar “superado”; puede y debe adjuntársele un hipotético ser-en-sí, un substrato para “verdades en sí” lógico-matemáticas a las que cabe aproximarse con conjeturas hipotéticas siempre nuevas y mejores, justificándolas siempre por medio de la acreditación en la experiencia.”²⁶⁰ Así los entes existentes en el mundo de la vida son una premisa válida para toda ulterior evidencia.

La idea de objetividad que domina el universo de ciencias positivas de la modernidad y el sentido mismo de la palabra ciencia es el de un naturalismo implícito (obtenido de la ciencia galileana de la naturaleza) y un mundo objetivo, “verdadero” que se hace pasar por la naturaleza misma, creando un contraste entre los ámbitos objetivo y subjetivo, debido a la “substrucción” teórico-lógico implícita en la noción de “mundo objetivo”. La idea de que lo subjetivo es experimentable, vivible; y que lo objetivo no. En cambio, el mundo de la vida,

“es un reino de evidencias originarias. Lo dado evidentemente es, según el caso, lo experimentado con presencia inmediata de la percepción como “ello mismo”, o bien lo recordado en el recuerdo como ello mismo, toda otra forma de la intuición es un presentar ello mismo (...) Toda acreditación imaginable reconduce a estos *modi* de la evidencia, puesto que lo “ello mismo” (del correspondiente *modus*) reside en estas mismas intuiciones como lo realmente experimentable y acreditable intersubjetivamente, y no es ninguna substrucción mental, mientras que, por otra parte, una substrucción tal, en la medida en que pertenece en general la verdad, sólo puede poseer una verdad real precisamente por medio de la retrorreferencia sobre tales evidencias.”²⁶¹

El mundo de la vida es pues un mundo de evidencias originales (dadas en intuiciones inmediatas o mediatas: percepciones u otras presentificaciones: captado como “él mismo”), donde toda confirmación imaginable remite a estos modos (básicos) de evidencia y donde eso “mismo” puede ser experimentado y confirmado efectivamente en la intersubjetividad. Es por eso una tarea importante hacer valer su derecho original de detentar la más alta dignidad en la fundación del conocimiento.

La ciencia objetiva es una prestación proporcionada por personas que están en la pre-cientificidad; “la ciencia, en tanto que una realización de las personas precientíficas, de las individuales y de las que se agrupan en las actividades científicas, pertenece ella misma al mundo de la vida.”²⁶² Sus contenidos, sin embargo, no son cosas del mundo

²⁶⁰ *Ibid.*, p. 132, § 34b

²⁶¹ *Ibid.*, p. 134, § 34d.

²⁶² *Ibid.*, p. 136, § 34e.

de la vida (como las piedras, casas, etc.), sus formaciones lógicas son “proposiciones en sí,” representaciones en sí, etc., son unidades ideales de significación cuyo *telos* es la “verdad en sí”. Todas las “idealidades” son formaciones humanas unidas por esencia a actualidades y potencialidades humanas y así pertenecen al mundo de la vida. Del mismo modo, las actividades científicas son humanas y pertenecientes al mundo-de-la-vida. Así pues, el mundo objetivo-científico se funda en la evidencia del mundo de la vida, éste es el terreno sobre el que se edifica el edificio de la ciencia. Entonces si los científicos son seres humanos –componentes del mundo de la vida– toda la ciencia hunde sus raíces en el mundo de la vida, en lo “subjetivo-relativo” o para mejor decir, en la *doxa* antes trivializada y hoy, gracias a Husserl, devuelta a su dignidad.

Así la relación entre *doxa* y *episteme* se ve profundamente modificada pues el mundo de la vida, en su concreción plena y entera, engloba las teorías científicas y su validez como una hipótesis o proyecto entre varios otros posibles que configuran el mundo-de-vida. Pero también el edificio doctrinal de las ciencias objetivas –sus resultados teóricos– son “utilidades válidas” que se añaden al capital del mundo de la vida de modo permanente, configurando su horizonte de prestaciones posibles de ciencia en devenir. Por eso se habla de una ciencia nueva que no es matemática, ni lógica, etc, pues todas estas ciencias son objetivas y ellas deben ser fundadas, por lo que resultan problemáticas y no sirven como premisas. Así pues, el interés por el mundo de la vida, es primordial; el interés por el mundo objetivo es secundario, en todo caso, sea o no comprendido el logro peculiar de las ciencias objetivas es necesario tomar en cuenta que sus actividades se enraízan en el mundo de la vida concreto que contiene de modo concreto y real (de modo actual y como horizonte) las adquisiciones cuyo núcleo abstracto es el mundo de experiencias intersubjetivas. Y el modo de acceder a esta nueva ciencia completamente original no es otro que la epojé fenomenológica que nos permite el acceso al mundo primordial de nuestra subjetividad actuante, que como ya hemos visto, actúa sobre un mundo donde realiza sus actividades básicas, por eso podemos decir que la subjetividad trascendental es un ser-en-el-mundo, o mejor dicho un sujeto que se relaciona intencionalmente con el mundo del cual participa, pero esto nos lo revela finalmente la reflexión fenomenológica que nos permite tener acceso a ella.

Así en la “reflexión radical” que es la fenomenología, están involucrados los juicios, valoraciones y acciones voluntarias. Pero, esta reflexión se orienta a principios, la vida práctica más bien a decisiones puntuales cada instante. Esta última carece de tiempo para fundamentaciones de racionalidades científicas. Sin embargo, la reflexión

radical responsable tiene un efecto sobre la vida, sobre nuestras normas y las direcciones de nuestra voluntad, dentro de cuyo marco se pueden dar las decisiones puntuales de la vida diaria. Esta reflexión apunta a la posibilidad de una ciencia radical y universal, en cuanto a sus sentidos y sus métodos.

“Al conocer, sentir, valorar y actuar, la subjetividad cognoscitiva, estética y ética no realiza actos separados, heterogéneos en su contenido, sino actos íntimamente entrelazados y constantemente fundados uno en otro en operaciones unificadoras que presentan ellas mismas fundamentaciones correspondientes.”²⁶³

La reflexión radical tiene el sentido de crítica, pero no en sentido habitual, es decir, que consiste en intentar “restituir” la evidencia de un juicio que ha caído en el vacío y que se repite de modo vacío. Reflexión radical u original significa que lo que en un inicio aparece vagamente determinado se determine por el contrario de modo más preciso, rechazando las meras asociaciones, prejuicios, etc. Crítica en el sentido de reflexión radical significa llevar el sentido inauténtico (simbólico, vacío) a la autenticidad (a la evidencia intuitiva, plena)²⁶⁴. La reflexión radical busca una explicación intencional. Se parte de las formaciones teóricas que se hallan en la historia, para de allí regresar a “la intención viva” de los actos o vivencias en los que los conceptos fueron constituidos. Es sorprendente escuchar a Husserl remitirnos a la subjetividad trascendental para de allí describir las operaciones ocultas que la conciencia realiza al momento de constituir las objetividades y además sostener que el método o la filosofía que describe estas operaciones es la fenomenología misma, haciendo por tanto una identificación entre reflexión y filosofía,

“Sólo por una clarificación fundamental, que se sumerja en el hondanar de la interioridad que opera en el conocimiento y en las teorías, en el hondanar de la interioridad trascendental, podrán comprenderse las teorías y ciencias auténticas producidas por la conciencia (...) sólo una ciencia justificada y clarificada trascendentalmente en sentido fenomenológico puede ser ciencia última; sólo un mundo clarificado de manera fenomenológico-trascendental puede ser un mundo comprendido hasta lo último.”²⁶⁵

Y es precisamente desde el presupuesto que da sentido a todos los presupuestos, el de mi ego trascendental, que me descubro como siendo condicionado por algo

²⁶³ *FP*, p. 86.

²⁶⁴ *Cfr.*, *LFT*, pp. 13-14.

²⁶⁵ *Ibid.*, p. 19.

exterior, no sólo espacio-temporalmente (en tanto habitante de un mundo), sino que también a nivel trascendental por los otros en tanto sujetos absolutos coexistentes, y todo esto no sólo como hipótesis sino como resultado de una reflexión sistemática sobre el mundo, pero que parte de mí mismo, de una autorreflexión; que luego toma la forma de una autorreflexión intersubjetiva trascendental. Para esta autorreflexión filosófica todo ente previamente existente, incluso los números, tiene validez de “prejuicio”, por lo que es necesario llevar a cabo una descripción de todas las operaciones intencionales constituyentes que lo han formado, lo cual sólo se puede realizar con absoluta rigurosidad trascendentalmente.

Tanto la ontología formal concebida como analítica y de la ontología en sentido real, están fundadas en la subjetividad trascendental que es la única que debe servirnos de criterio al momento de distinguir la positividad ingenua de las ciencias de la auténtica ciencia radical que no es sino filosofía. Aquí es interesante notar como Husserl hace recaer la unidad de las ciencias “fundamentos últimos” en la filosofía que no es sino fenomenología trascendental, ésta sin embargo, -como ya hemos visto repetidas veces- no es una ciencia acabada y poseedora de una verdad terminada, sino todo lo contrario, se instala en la formulación previa a cualquier verdad, la de la constitución subjetivo-trascendental, para darnos siempre resultados parciales, ya que somos nosotros también seres finitos y siempre perspectivistas; este acudir a la constitución nos hace también ser responsables de todas nuestras tomas de posición teóricas o prácticas pues recordemos que la razón es unitaria, y engloba todos los aspectos de nuestra vida subjetiva, y es finalmente esta vida la que sirve de fundamento no sólo a la lógica trascendental misma, sino incluso a la filosofía en tanto ciencia universal; pues esta subjetividad es constitutiva y le da unidad a las ciencias normativas como ramas de operaciones constitutivas; “con otras palabras: sólo hay una filosofía, una ciencia efectiva y auténtica; las ciencias particulares auténticas sólo son miembros dependientes de ellas”²⁶⁶. Es decir, todas están apoyadas en la subjetividad trascendental, en ese ego inobjetivable que se encuentra como telón de fondo de cada una de nuestras acciones, que se trona en pura función intencional que es la que me permite, desde los niveles más profundos de la conciencia, reconocer a una cosa como idéntica.

Es esta ciencia universal la que le da sentido al “ideal” de fundamentación del conocimiento con absoluta falta de presupuestos y de prejuicios,

²⁶⁶ *LFT*, p. 282, § 103.

“Dentro de este marco, la noción trascendental aplicada a la fenomenología se refiere a problemas de constitución, esto es, a una rendición de cuentas del sentido y validez de la trascendencia tal como es mentada por y dada a la conciencia – una trascendencia que además de los objetos cognitivos teóricos, comprende también el campo de la valoración y de la acción. La fundación de la unidad de todas las ciencias es concebido aquí como el vasto campo de la experiencia humana, cuyas estructuras, funciones y modos de realización –las más importantes de las cuales son la intencionalidad y la temporalidad- son sometidos por Husserl a un escrutinio analítico riguroso”²⁶⁷;

es pues en la constitución donde anida el problema trascendental de la fundación última, y es la ciencia que tiene por objeto este campo, la llamada a convertirse mediante una autorreflexión acerca de sus posibilidades, en el fundamento de las ciencias; resaltemos, sin embargo, el hecho que es ideal, es decir, lanzado como posibilidad esencial hacia el infinito, no sólo por la naturaleza siempre parcial de la subjetividad (y siempre relativa de la fenomenología, en el sentido de que nunca es una disciplina acabada sobre la totalidad del mundo), que considera que todo ente es en último término relativo respecto de ella; sólo dicha subjetividad sería “en sí y para sí” en el orden que corresponden a la constitución de los distintos niveles de intersubjetividad; en todo caso si tendríamos que hablar de un “en sí” (siempre como idea) sería el de la constitución. Por otro lado, la ventaja, si se quiere, del solipsismo trascendental necesario en el comienzo, es que nos permite la reflexión que es la que nos abre todo este nuevo mundo trascendental, todo reflexionar es hacerlo sobre sí mismo, y es “el radicalismo de esta autorreflexión filosófica, que en todo ente dado ve un índice intencional para un sistema de operaciones constitutivas por descubrir, es de hecho el radicalismo extremo de un esfuerzo por alcanzar la carencia de prejuicios”²⁶⁸ y es ahí donde encontramos las estructuras universales de la conciencia, que metódicamente estudiadas nos muestran la vida trascendental del sujeto de un modo original.

La filosofía trascendental sólo podrá seguir el ideal de ser una ciencia estricta si puede justificar y autojustificarse, es decir, librarse de los prejuicios tanto psicologistas como formalistas, pues “la lógica objetiva, la lógica de la positividad natural es para nosotros la primera más no la última lógica [pues] la lógica última reduce todos los

²⁶⁷ Rizo-Patrón, Rosemary; “Husserl, lector de Descartes”: en: *Arété* Revista de Filosofía. Vol. VIII, N° 2, Lima, 1996. Pág. 328-329.

²⁶⁸ *LFT*, p. 286, § 104.

principios de la lógica objetiva, en cuanto teoría, a su sentido original, a su legítimo sentido fenomenológico trascendental, y le confiere así auténtico carácter científico.”²⁶⁹ Es el carácter de trascendental el que mira hacia la experiencia, que es donde se forjarán todos nuestros sentidos últimos, incluso el juzgar evidente fenomenológicamente entendido nada tiene que ver con el presupuesto ingenuo de la verdad en sí, el mismo que está en relación con la creencia de un mundo absoluto, existente en sí, asumido por la lógica, esta posición supone que somos capaces de una intuición tal (de carácter psicológica) que nos presente la verdad misma, perdiendo de vista por supuesto nuestra finitud y nuestro natural perspectivismo; “Debemos dejar –dice Husserl–al fin de cegarnos con las ideas y métodos ideales y regulativos de las ciencias “exactas”, particularmente en la filosofía y en la lógica; como si su carácter “en sí” fuera una norma efectivamente absoluta tanto a lo que respecta al ser objetivo como a la verdad”²⁷⁰, en este horizonte se pierde pues el contacto con el mundo de la vida que tampoco quiere decir que toda verdad sea meramente relativa, es decir, lo que le parece a cada uno; sino que el proceder del juzgar con evidencia al que se refiere la fenomenología

“se trata pues de juzgar con el mismo método que sigue en la vida práctica el hombre ingenioso y precavido cuando le importa seriamente “averiguar cómo son las cosas”. Éste es el comienzo de toda sabiduría, aunque no su fin; y se trata de una sabiduría de la que nunca podemos prescindir, por más profundamente que cale nuestra teoría; una sabiduría, en fin, que también tenemos que practicar en la esfera fenomenológica absoluta.”²⁷¹

Vemos entonces que de ninguna manera la reflexión fenomenológica desconecta al mundo de la experiencia natural, sino antes bien, la supone y es precisamente a esa experiencia a la que trata de describir, partiendo de una intuición original y una voluntad de atenerse a lo efectivamente dado; y vemos aquí como una vez más lo teórico se enlaza con lo práctico de una manera inseparable, cómo la razón toda ella es la que constituye, pues la intuición dóxica está precedida de una voluntad por alcanzar la verdad, esta misma voluntad es la que la reconoce como tal, sin ambages sino como algo efectivamente dado, y es que para la fenomenología se atiene a eso a lo que nos enseña nuestra propia experiencia trascendental, da un paso atrás con el fin de interrogarla antes de cualquier compromiso con la realidad, más bien su tema es “ver” como se constituyen dichos compromisos, por eso dice Husserl:

²⁶⁹ *LFT*, p. 281, § 102.

²⁷⁰ *LFT*, p. 258, § 105.

²⁷¹ *Loc. Cit.*

“(…) una fenomenología trascendental en el sentido de la mía abarca de hecho el horizonte universal de los problemas de la filosofía y les brinda la metodología; o que encuentra en su campo realmente todas las cuestiones que pueden plantearse partiendo del hombre concreto, entre ellas todas las llamadas metafísicas, hasta donde pueden tener sentido –lo que ciertamente esta fenomenología está llamada a definir en principio y limitar con su crítica”²⁷²

y procediendo así intuitivamente es que podemos tener los orígenes vivientes de la vida absoluta de responsabilidad propia, ya somos nosotros los que respondemos por lo que hacemos, aún en niveles primordiales, y ni siquiera podemos aspirar a una verdad en sí que nos sirva como punto de llegada, pues todo punto de llegada en la infinita duración del tiempo inmanente es a la vez punto de partida hacia la conquista de nuevas verdades ya que ésta no es absolutizada por la fenomenología, sino que es colocada en sus respectivos horizontes de sentido. Es decir, la verdad se encuentra en una intencionalidad viva (evidencia), en una experiencia que no es sino vida subjetiva, que nos enfrenta con las relatividades en las que están combinados ser y validez. Y el haber establecido esto ha sido –como hemos pretendido mostrar- la misión de la filosofía como ciencia rigurosa.

²⁷² *Ideas I* Epílogo, p. 374.

CONCLUSIONES

I.- La idea de la filosofía como ciencia estricta anima la totalidad del pensamiento husserliano, y éste no la abandona nunca, antes bien hasta el final de su vida se encuentra empeñado en una lucha contra toda forma de escepticismo y naturalismo que habrían causado una grave crisis en la cultura científica de la humanidad.

II.- La idea de filosofía como ciencia estricta no quiere decir en ningún sentido una recaída de Husserl en la modernidad cientista y dogmática, al contrario él retoma el viejo ideal platónico de fundamentación absoluta de todo conocimiento. Esta idea la considera Husserl como una "idea en sentido kantiano", es decir, como un ideal regulativo que permite el desarrollo de la ciencia como tendiente hacia una verdad completamente objetiva pero nunca realizable totalmente.

III.- Este acercamiento a la verdad del que hablamos arriba lo ve Husserl como un acercamiento asintótico y siempre parcial, es decir, por escorzos, pero con miras a lograr una total objetividad. Por otra parte, el ideal mismo de filosofía como ciencia rigurosa se encuentra lanzado al infinito y por tanto realizable gracias al trabajo de varias generaciones de filósofos empeñados en alcanzar dicha verdad.

IV.- Esto le permite a Husserl ver a la fenomenología como la filosofía llamada a convertirse en filosofía primera, pues ella cumple con la radicalidad suficiente como para servir de fundamento a las ciencias positivas, ya que ella misma no es una ciencia positiva con pretensión de exactitud, sino que es una ciencia morfológica que trata de describir las estructuras esenciales de la conciencia.

V.- La fenomenología trascendental reconoce mediante una descripción de su toma de sentido y validez, la limitación de la lógica formal para constituirse por sí sola como teoría de la ciencia; más bien descubre que el a priori formal de ésta no es suficiente ni siquiera para esclarecer sus propios problemas, por eso introduce el tema del a priori sintético o material como complemento necesario de una lógica como teoría de la ciencia.

VI.- Mediante la descripción fenomenológica de la lógica analítica se descubre en ésta una triple estratificación, en morfología, lógica de la consecuencia, y lógica de la verdad, en su íntima relación con la ontología matemática, cuyo campo de estudio como teoría formal de la ciencia sería la teoría de la forma de teorías frente a la teoría de las multiplicidades; en ellas cae toda formalidad posible del objeto en general.

VII.- Así como la lógica es identificada con la ontología, aunque no sean estrictamente lo mismo, sino que sea más bien como dos caras de la misma moneda, siempre juntas pero distintas, así también la lógica trascendental no es "otra" lógica, sino que es la que le sirve de fundamento a la analítica pura.

VIII.- La lógica trascendental tiene por objeto investigar los fundamentos de la lógica pero subjetivamente orientada; es decir, toca principalmente los temas de la evidencia y la intuición, como constituyentes de las idealidades, y discute con el psicologismo los nuevos sentidos de immanencia y trascendencia, reconociendo que la subjetividad trascendental constituye las objetividades ideales, pero que éstas una vez descubiertas y constituidas válidamente, no dependen de dicha subjetividad.

IX.- El criterio de unidad de todas las ciencias debe estar regido por una fenomenología de la razón, que sea a su vez autofundamentada ella misma desde sí misma mediante la reflexión filosófica. Ella, la fenomenología trascendental en tanto fenomenología de la razón es también el fundamento de la lógica y las demás ciencias. Pero debe tender a un conocimiento absolutamente justificado de la subjetividad trascendental.

X.- Es la epojé fenomenológica la que le permite dicho acceso a la subjetividad trascendental como fundamento último de toda constitución de sentido y validez. La epojé no es pues ninguna destrucción del mundo, y la puesta entre paréntesis que hace de él no quiere decir que deje de contar con él, nuestra vida continúa realizándose en el mundo, lo que hace la epojé es cambiar nuestra actitud respecto a él, y presentárnoslo como fenómeno.

XI.- La parición del mundo como fenómeno permite una adecuada descripción de la correlación entre la subjetividad y dicho mundo, pues dicha subjetividad no es considerada ya como parte del mundo, ni el mundo como su creación. Sino que

estando ambos y gracias a los nuevos sentidos de immanencia y trascendencia, lo que tenemos es a una subjetividad que se relaciona con el mundo constituyendo su sentido y validez. Ante esto no cabe hablar de una “afuera” y un “adentro” ya que el nóema que es la unidad de sentido, no es *ni intra mente ni extra mente* sino que nos presenta el lado desde el cual se nos aparecen las cosas y desde el que constituimos su sentido y validez, precisamente mediante nuestras actividades psíquicas llamadas nóesis.

XII.- La constitución de sentido arranca desde experiencias muy primarias, o mejor dicho pasivas, aquellas del pre-yo o del inconsciente, para ser luego recogidas y actualizadas por un yo responsable que funciona en su trascendentalidad como acompañante de todas nuestras acciones, unificándolas en nuestra historia personal e irrepetible.

XIII.- Este yo trascendental se encuentra funcionando de manera anónima en cada uno de nosotros. Es la fenomenología trascendental la que lo pone en descubierto y nos revela las estructuras esenciales de la conciencia a la que acompaña. Pero no es un yo colocado en el punto de vista de Dios como vigilante de nuestras acciones, al contrario es un yo único e idéntico, que se encuentra encarnado en un cuerpo que es desde el cual empieza a constituirse el sentido y la validez.

XIV.- La estructura esencial de la conciencia está dada por la intencionalidad, la intersubjetividad y la temporalidad, todas ellas trabajando a una en una sola conciencia y en un solo y único individuo, que necesita indefectiblemente de los otros para acreditar su saber sobre el mundo, para confirmar o rechazar sus propias suposiciones.

XV.- Es por eso que el cuerpo también se encuentra como el punto cero a partir del cual se empieza la relación con el mundo de él depende en última instancia la relación que podamos tener con el mundo, de nuestro tamaño, nuestra contextura táctil, etc., depende la forma como nos enfrentamos al mundo. De esta manera pues queda completamente acreditada la relación de continuidad que existe entre el cuerpo o lo sensible y la conciencia, la razón, o el yo trascendental que no se presentan como realidades opuestas sino que complementarias, tal como ocurre con la intuición sensible y la intelectual una dependiendo de la otra.

XVI.- De esta manera la base ampliada de nuestro conocimiento arranca con la intuición y específicamente con el mundo intuitivo de la vida. Es él la fuente de toda actividad científica y racional, y por tanto es el olvidado fundamento de lo científico que la fenomenología trascendental se propone rescatar y devolverle la dignidad perdida.

XVII.- El mundo de la vida ha caído en el olvido principalmente a partir de la formalización operada por la ciencia matemática durante la modernidad que destruyó la naturaleza por construcciones de tipo objetivas y matemáticas, relegando a un segundo plano las actividades subjetivas, por mostrarse imprecisas y faltas de claridad. La fenomenología pretende rescatar este mundo de la vida mostrando cómo la episteme hunde en última instancia sus raíces en la doxa trivializada del mundo de la vida.

XVIII.- Esto lleva a Husserl a reformular su concepto de razón y de lo racional. Ésta entendida tradicionalmente desde Aristóteles como una actividad abocada únicamente a lo epistémico objetivo y que tiene como misión lo deductivo y demostrativo en una cadena lógica, es reformulada por Husserl considerando como racional también a la intuición intelectual retirada de lo epistémico por Aristóteles, es decir, la única actividad racional no es la circunscrita a lo deductivo demostrativo u objetivo, sino una más amplia que abarca la vida entera del sujeto en una triple constitución teórica-práctica-valorativa, no en compartimentos estancos como en Kant, sino actuando de manera simultánea, así un mismo objeto puede ser objeto de conocimiento pero también se nos puede presentar como querido, recordado, etc., o incluso podemos estar frente a una obra de arte en actitud teórica pero también estética en la forma del disfrute o relacionándonos con ella de una manera práctica.

XIX.- Esta nueva idea de razón se acompaña perfectamente con la idea nueva idea de ciencia. Husserl reformula completamente esta noción, pues no puede seguirla entendiéndola como una ciencia basada únicamente en la objetividad matemática. No puede la ciencia tratar de seguir buscando su fundamento en ella misma, por eso le compete a la fenomenología en tanto no es una ciencia positiva servirle de fundamento último. La ciencia de la que habla Husserl es una ciencia, que no busca huir del mundo para colocarse en un lugar privilegiado desde el cual explicar los fenómenos del mundo, sino que él reconoce la continuidad que se debe dar –y se ha olvidado- entre el este mundo de la intuición subjetivo-relativa y

todas las construcciones abstractas. Para esto reclama una rigurosa cientificidad de lo subjetivo que es la otra cara de lo objetivo, que es en última instancia lo que lo fundamenta y le otorga sentido y validez.

XX.- La idea de la filosofía que es la obra suprema de la razón teórica-práctica-valorativa se reconoce ella misma como enraizada en el mundo de la vida, pues la fenomenología con su crítica de la razón llevada a cabo vía la epojé fenomenológica, le ha mostrado que en última instancia toda la constitución del sentido de ser y conocimiento de ser, está referida como fundamento absoluto a una subjetividad trascendental que se hace responsable de dichas efectuaciones. Una subjetividad tal sabe que no se enfrenta a un mundo matemáticamente escrito al que sólo hay que descifrar pero sin ninguna intervención subjetiva, sabe que tampoco se enfrenta a un mundo revelado por alguna gran teoría explicativa sino que se sabe responsable de cualquier toma de posición que realice ya sea en nombre propio o en nombre de otros, sabe que no se puede esconder detrás de grandes argumentaciones sino que es la experiencia la que finalmente cuenta al momento de la descripción. Por eso la fenomenología en tanto filosofía primera no es una metafísica que se encuentre instalada en algún lugar privilegiado, sino que se encuentra antes de toda toma de compromiso y quiere describir precisamente cómo se producen estos, y encuentra que se producen en una subjetividad trascendental concreta, individual, que es la única responsable frente a sí misma y frente a los demás de dicha toma de posición.

BIBLIOGRAFÍA

I.- Obras de Husserl.-

Aquí deseo hacer una precisión. Como es ampliamente conocido, la obra completa de Husserl se viene publicando en las diferentes ediciones críticas de la Husserlina (*Gesammelte Werke-Husserliana*, tomos del I-XXXVI, Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academia Publishers, con anterioridad, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1950-1992)); así como Husserliana Dokumente (hasta ahora cuatro volúmenes); y Husserliana Materialen (hasta el momento seis volúmenes). Esta edición es la oficial de las obras de Husserl y es utilizada por todos los investigadores de su obra, sin embargo por el tenor mismo de este trabajo colocaremos en la bibliografía únicamente los textos de Husserl traducidos al castellano, remitiendo al lector al fabuloso apéndice bibliográfico que recoge toda la obra publicada de Husserl hasta 1993, incluyendo los tomos respectivos de la Husserliana y los textos disponibles en castellano: en: Rizo-Patrón, Rosemary (Ed.); *El pensamiento de Husserl en la reflexión filosófica contemporánea*, Lima: PUCP-IRA, 1993.

- HUSSERL, Edmund, *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Barcelona: Crítica, 1991. Traducción de Salvador Mass y Jacobo Muñoz.
- HUSSERL, Edmund, *El artículo de la enciclopedia británica*, México DF: UNAM, 1990. Traducción de Antonio Ziri6n.
- HUSSERL, Edmund, "El origen de la geometría", en: *Estudios de filosofa*, Lima: PUCP-IRA, n° 4, 2000.
- HUSSERL, Edmund, *Filosofa primera (1923-24)*, Bogot6: Norma, 1998. Traducci6n de Helena Santos.
- HUSSERL, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenologfa pura y una filosofa fenomenol6gica*, Madrid: FCE, 1992. Traducci6n de Jos6 Gaos.
- HUSSERL, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenologfa pura y una filosofa fenomenol6gica. Libro Segundo: Investigaciones fenomenol6gicas sobre la constituci6n*, M6xico DF: UNAM, 1997. Traducci6n de Antonio Ziri6n Quijano.

- HUSSERL, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Tercero: La fenomenología y los fundamentos de las ciencias*, México DF: UNAM, 2000. Traducción de Luis E. González.
- HUSSERL, Edmund, *Investigaciones lógicas*, Madrid: Revista de occidente, 1929. Traducción de Manuel García Morente y José Gaos.
- HUSSERL, Edmund, *La filosofía como ciencia estricta*, Buenos Aires: Nova, 1962. Traducción de Elsa Tabernig.
- HUSSERL, Edmund, *La idea de la fenomenología. Cinco lecciones*, Madrid: FCE, 1982. Traducción de Miguel García-Baró.
- HUSSERL, Edmund, *Las conferencias de París. Introducción a la fenomenología trascendental*, México DF: UNAM, 1988. Traducción de Antonio Zirión.
- HUSSERL, Edmund, *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, Madrid: Trotta, 2002. Traducción de Agustín Serrano de Haro.
- HUSSERL, Edmund, *Lógica formal y trascendental. Ensayo de una crítica de la razón lógica*, México DF: UNAM, 1962. Traducción de Luis Villoro.
- HUSSERL, Edmund, *Meditaciones cartesianas*, Madrid: Ediciones paulinas, 1979. Traducción de Mario A. Presas.
- HUSSERL, Edmund, *Renovación del hombre y de la cultura*, Barcelona: Anthropos, 2002. Traducción de Agustín Serrano de Haro.

II.- Bibliografía Complementaria.-

- ADORNO, Theodor W., *Sobre la metacritica de la teoría del conocimiento. Estudios sobre Husserl y las antinomias fenomenológicas.* Caracas: Monte Avila, 1979.
- ASTRADA, Carlos, *El idealismo fenomenológico y la metafísica existencial.* Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, 1936.
- BACHELARD, Suzanne, *La logique de Husserl. Étude sur Logique formelle et logique transcendente.* Paris : Paris VI, 1957.
- BERNET, Rudolf, "¿Una intencionalidad sin sujeto ni objeto?", en: *El pensamiento de Husserl en la reflexión filosófica contemporánea*, Lima: PUCP-IRA, 1993, pp. 151-181.
- BIEMEL, Walter, "Las fases decisivas en el desarrollo de la filosofía de Husserl", en: *Husserl, Tercer coloquio filosófico de Royaumont*, Buenos Aires : Paidós, 1968, pp. 35-68.
- BONILLA, Alcira, *Mundo de la vida : mundo de la historia.* Buenos Aires: Biblos, 1987.
- CAHIERS DE ROYAUMONT, *Husserl, Tercer coloquio filosófico de Royaumont*, Buenos Aires : Paidós, 1968.
- CAMINO MACEDO, Federico, *El mundo de la vida en Husserl y Merleu-Ponty.* Tesis doctoral presentada a la Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 1976.
- CELMS, Theodor, *El idealismo fenomenológico de Husserl*, Madrid: Revista de Occidente, 1931.
- CHU GARCÍA, Mariana, "El enigma de la trascendencia y la intersubjetividad", en: *Acta Fenomenológica latinoamericana*, Vol. I, Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2003, pp. 225-237.
- CHU GARCÍA, Mariana, *El otro en la esfera primordial*, Tesis de Magister presentada a la Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 2003.
- CRUZ VELEZ, Danilo, *La filosofía sin supuestos. De Husserl a Heidegger*, Buenos Aires: Sudamericana, 1970.

- DARTIGUES, André,
DERRIDA, Jacques,
La fenomenología, Barcelona: Herder, 1975.
La voz y el fenómeno: introducción al problema del signo en la fenomenología de Husserl, Valencia: Pretextos, 1985.
- FERRO, Juan Bautista,
"Husserl. La filosofía como ciencia rigurosa", en: *La filosofía alemana. De Nicolás de Cusa hasta nuestros días*, Lima: UPCH, 1978, pp. 255-272
- FINK, Eugen,
"Los conceptos operatorios en la fenomenología de Husserl", en: *Husserl. Tercer Coloquio filosófico de Royaumont*, Buenos Aires: Paidós, 1968, pp. 192-206.
- FINK, Eugen,
"La filosofía fenomenológica de Edmund Husserl ante la crítica contemporánea", en: *Acta Fenomenológica latinoamericana*, Vol. I, Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2003, pp. 361-428.
- FUNCKE, Gerhart,
Investigaciones fenomenológico-trascendentales. La subjetividad absoluta y el problema del ser, Lima: UNMSM, 1957.
- GARCÍA-BARÓ, Miguel,
Fundamentos de la crítica de la razón lógica. Ensayo fenomenológico, Madrid: Editorial de la Universidad Complutense, 1983.
- GARCÍA-BARÓ, Miguel,
La verdad y el tiempo, Salamanca: Ediciones Sígueme, 1993.
- GOMEZ ROMERO, Isidro,
Husserl y la crisis de la razón, Madrid: Cincel, 1986.
- GOMEZ-HERAS, José,
El a priori del mundo de la vida. Fundamentación fenomenológica de una ética de la ciencia y de la técnica, Barcelona: Anthropos, 1989.
- HELD, Klaus,
"Intencionalidad y planificación", en: *El pensamiento de Husserl en la reflexión filosófica contemporánea*, Lima: PUCP-IRA, 1993, pp. 182-201.
- HOYOS VASQUEZ, Guillermo,
Los intereses de la vida cotidiana y las ciencias (Kant, Husserl, Habermas), Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 1986.

- HOYOS VASQUEZ, Guillermo, "La ética fenomenológica", en: *Acta fenomenológica latinoamericana*, Vol. I, Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2003, pp. 49-61.
- INGARDEN, Roman, "El problema de la constitución y el sentido de la reflexión constitutiva en Husserl", en: *Husserl. Tercer Coloquio filosófico de Royaumont*, Buenos Aires: Paidós, 1968, pp. 215-234.
- IRIBARNE, Julia Valentina, *La intersubjetividad en Husserl: Bosquejo de una Teoría*, Buenos Aires: Carlos Lohlé, Vol. I 1987; Vol. II, 1988.
- KOGAN, J., *Husserl, (Estudio preliminar y selección de textos)*, Buenos Aires: Centro editor de América Latina, 1967.
- KOLAKOWSKI, Leszek, *Husserl y la búsqueda de la certeza*, Madrid: Alianza Editorial, 1977.
- KUYPERS, D.K., "La concepción de la filosofía como ciencia rigurosa y los fundamentos de las ciencias en Husserl", en: *Husserl. Tercer Coloquio filosófico de Royaumont*, Buenos Aires: Paidós, 1968, pp. 68-78.
- LANDGREBE, Ludwing, *El camino de la fenomenología. El problema de una experiencia originaria*, Buenos Aires: Sudamericana, 1968.
- LANDGREBE, Ludwing, *Fenomenología e historia*, Caracas; Monte Avila, 1975.
- LEVINAS, Emmanuel, "Sobre la "Ideen" de Husserl", en: *Letras*, Lima, n° 6, 1937.
- LEVINAS, Emmanuel, "Reflexiones sobre la "técnica"fenomenológica", en: *Husserl. Tercer Coloquio filosófico de Royaumont*, Buenos Aires: Paidós, 1968, pp. 88-110.
- LYOTARD, J-F., *La fenomenología*, Buenos Aires: Eudeba, 1960.
- MAYZ VALLENILLA, E., *Fenomenología del conocimiento. El problema de la constitución del objeto en la filosofía de Husserl*, Caracas: Universidad Central de Venezuela, 1956.

- MIRÓ QUEZADA, Francisco, *Sentido del movimiento fenomenológico*, Lima: Sociedad Peruana de Filosofía, 1941.
- MONTERO, Fernando, *Retorno a la fenomenología*, Barcelona: Anthropos, 1987.
- MORENO MARQUEZ, César, *La intención comunicativa. Ontología e intersubjetividad en la fenomenología de Husserl*, Sevilla: Universidad de Sevilla, 1989.
- MURALT, André, *La idea de la fenomenología. El ejemplarismo husserliano*, México DF: UNAM, 1963.
- PACI, Enzo, *Función de las ciencias y el significado del hombre*, México DF: FCE, 1963.
- PEREIRA DE FREITAS, Joao, *La filosofía como ciencia rigurosa*, Madrid: Editorial magisterio español, 1980.
- PEREZ-ESPEJO, Sergio, *La reducción trascendental y el problema del alter ego en las Meditaciones cartesianas*, Cartagena: Athenas, 1959.
- SALAZAR BONDY, Augusto, *Irrealidad e Idealidad*, Lima: UNMAS, 1958.
- SAN MARTÍN SALA, Javier, *La estructura del método fenomenológico*, Madrid: UNED, 1986.
- SAN MARTÍN SALA, Javier, *La reducción fenomenológica: una introducción a la fenomenología de Husserl*, Madrid: Universidad Complutense, 1973.
- SAN MARTÍN SALA, Javier, *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón*, Barcelona: Anthropos, 1987.
- SAN MARTÍN SALA, Javier, *La fenomenología como teoría de una racionalidad fuerte*, Madrid: UNED, 1994.
- SCHÜTZ, Alfred, "El problema de la intersubjetividad trascendental en Husserl", en: *Husserl. Tercer Coloquio filosófico de Royaumont*, Buenos Aires: Paidós, 1968, pp. 291-317.
- SERRANO DE HARO, Agustín, *Fenomenología trascendental y ontología*, Madrid: Universidad Complutense, 1990.
- SZILASI, Wilhem, *Introducción a la fenomenología de Husserl*, Buenos Aires: Amorrortu, 1973.
- RIZO-PATRÓN, Rosemary, "Últimos fundamentos" y "Filosofía primera" en la fenomenología trascendental de Edmund

- Husserl", en: Rizo-Patrón, Rosemary (Ed.) *El pensamiento de Husserl en la reflexión filosófica contemporánea*, Lima: PUCP-IRA, 1993, pp. 51-84.
- RIZO-PATRÓN, Rosemary, "El Pensamiento de Husserl frente a la modernidad. La idea de la fenomenología", en: *Boletín del Instituto Riva-Agüero*, Lima: 15:88, pp. 57-85.
- RIZO-PATRÓN, Rosemary, "Entre la inmanencia y la cosa misma: en torno a la quinta investigación lógica de Husserl (I)", en: *Areté*, Lima: Vol. II, n° 2, 1990, pp. 217-259.
- RIZO-PATRÓN, Rosemary, "Entre la inmanencia y la cosa misma: en torno a la quinta investigación lógica de Husserl (II)", en: *Areté*, Lima: Vol. III, n° 3, 1991, pp. 63-145.
- RIZO-PATRÓN, Rosemary, "Análisis y fundamento: Husserl y la tradición", en: *Areté*, Lima: Vol. IV n° 1, 1992, pp. 291-320.
- RIZO-PATRÓN, Rosemary; "La dimensión ética de la reducción trascendental de Husserl". En: Giusti, Miguel (editor), *La filosofía del siglo XX: balance y perspectivas*, Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2000, pp. 343-354.
- RIZO-PATRÓN, Rosemary, *La agonía de la razón*. Texto todavía inédito, pero próximo a publicarse.
- RUSSO DELGADO, José, "Comentarios a la tercera meditación cartesiana de Husserl", en: *Letras*, Lima: UNMSM, 1946.
- VAN BEDRA, R. P. H. L., "La reducción fenomenológica", en: *Husserl. Tercer Coloquio filosófico de Royaumont*, Buenos Aires: Paidós, 1968, pp. 269-291.
- VELOZO FARIAS, Raúl, *El problema de la reducción fenomenológico-trascendental en Edmundo Husserl*, Madrid: Universidad Complutense, 1982.
- VILLORO, Luis, *Estudios sobre Husserl*, México DF: UNAM, 1975.
- WALTON, Roberto, *Mundo, conciencia y temporalidad*, Buenos Aires: Editorial Almagesto.
- XIRAU, Joaquín, *La filosofía de Husserl. Una introducción a la fenomenología*, Buenos Aires: Losada, 1941.

ZIRIÓN, Antonio,

Historia de la fenomenología en México, Morelia:
Jitanjáfora, 2003.