

Husserl, lector de Kant. Apuntes sobre la razón y sus límites

Rosemary Rizo-Patrón de Lerner

Pontificia Universidad Católica del Perú

Resumen: Una revisión preliminar de la lectura que hace Husserl de Kant muestra que ambos pensadores representan dos tipos de filosofía esencialmente distintas en sus métodos y alcances. El juicio que hace Husserl sobre Kant permite constatar que estamos ante distintas intuiciones privilegiadas. Empero, también permite constatar un “aire de familia” –si no en los estilos y la metodología– en ciertas convicciones de fondo respecto de la filosofía y la naturaleza finita de la razón.

En este trabajo se aborda, desde la perspectiva husserliana, la relación entre “experiencia y juicio” –propia de una “teoría trascendental de los elementos”– y entre “ciencia y filosofía” –correspondiente a una “teoría trascendental del método.” Asimismo, se hará ver la distinción entre las *actitudes natural y fenomenológica-trascendental* que permite a Husserl introducir dos niveles de interrogación filosófica, y dos tipos de antropologías filosóficas, correspondientes al desdoblamiento del yo –un yo puro constituyente y otro constituido. Esto último conducirá al problema genético de la auto-constitución del yo desde lo más profundo de la vida instintiva pasiva (inconsciente e irracional) hasta la vida racional en un movimiento de ascenso teleológico, que da lugar al replanteamiento del problema kantiano de la finitud de la razón.

A pesar de que Husserl incorpora una teleología de tipo leibniziano que resuelve el hiato kantiano entre mundo sensible e inteligible, los conocedores de Kant podrán reconocer sus huellas en la configuración de la fenomenología trascendental husserliana.

Palabras clave: filosofía trascendental; fenomenología; racionalidad; finitud; antropología; teleología

Abstract: “Husserl Reading Kant. Remarks on Reason and its Limits”. A preliminary overview of Husserl reading Kant shows that both thinkers represent two essentially different types of philosophies in their methods and reach. The judgement made by Husserl about Kant allows to state that we are facing two different privileged intuitions. Nevertheless, it also allows to state a “family resemblance” –if not in their styles and methodology– in certain ground convictions regarding philosophy and reason’s finite nature.

This paper approaches, from a Husserlian perspective, the relationship between “experience and judgment” –proper to a “Transcendental Theory of Elements”– and in that between “science and philosophy” –corresponding to a “Transcendental Theory of Method”. Furthermore, it will approach the distinction between natural and transcendental-phenomenological attitudes that allow Husserl to introduce two levels of philosophical interrogation and two types of philosophical

anthropologies, corresponding to the splitting of the ego – a pure constitutive ego and a constituted one. This last will lead to the genetic problem of the ego's self-constitution from the deepest strata of passive instinctive life (unconscious and irrational) towards rational life in a teleological ascending movement that enacts the Kantian problem of reason's finitude.

Despite of the incorporation that Husserl makes of a teleology of Leibnizian type that resolves the Kantian hiatus between sensible and intelligible world, the Kant connoisseurs will recognize his tracks in the configuration of the Husserlian transcendental phenomenology.

Key words: transcendental philosophy; phenomenology; rationality; finitude; anthropology; teleology

§ 1. La recepción de Kant en Husserl

Arnold Metzger, alumno de Husserl en Gotinga, escribe en 1915 una disertación titulada *Investigaciones sobre la diferencia de la fenomenología y el kantismo*¹, en la que, a la vez que reconoce explícitamente su deuda y afinidad con la fenomenología descriptiva del Husserl de las *Investigaciones lógicas*², busca destacar la validez de la fenomenología a expensas del kantismo³. Lo curioso es que para dicha fecha, el pensamiento de Husserl está evolucionando desde la fenomenología descriptiva de las *Investigaciones lógicas* hacia el idealismo trascendental de *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*⁴. En 1919, Metzger envía a Husserl un manuscrito, *La fenomenología de la revolución*⁵, envió al que este responde con una carta

¹ Metzger, A., *Untersuchungen zur Frage der Differenz der Phänomenologie und des Kantianismus*, Jena: A. Kämpfe, 1915.

² Husserl, E., *Investigaciones lógicas*, Tomos I y II (1900-1901), traducción de M.G. Morante y J. Gaos, Madrid: Revista de Occidente, 1967; en adelante *IL*. Al citar a Husserl, nos referiremos primero a las ediciones disponibles en castellano seguidas de su versión crítica, Edmund Husserl, *Husserliana–Gesammelte Werke*, publicada originalmente por Martinus Nijhoff, luego por Kluwer Academic Publishers, y actualmente por Springer, a la que nos referiremos usando la sigla *Hua* seguida del tomo en números romanos, y del número de página. Aquí *Hua* XVIII, XIX/1 y XIX/2, así como *Hua* XX-1 y XX-2.

³ Metzger, A., *Untersuchungen zur Frage der Differenz der Phänomenologie und des Kantianismus*, p. 54.

⁴ Husserl, E., *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, traducción de J. Gaos, México/Argentina/Brasil/*et ál.*: FCE, 1993 (segunda reimpresión en España); § 62. (En adelante *Ideas I*). Empero, citaremos de la total refundición (inédita) que Antonio Zirión Q. ha realizado de dicha versión. Cf. también *Hua* III/1.

⁵ Metzger, A., *Phänomenologie der Revolution: Frühe Schriften*, Fráncfort del Meno: Syn-

en la que aprovecha para comentar la disertación de 1915. Allí, si bien admite que en un inicio “aprendió incomparablemente más de Hume que de Kant, con respecto del cual sentía la más profunda antipatía, y que de hecho, juzgado correctamente, no lo influenció en absoluto”, Husserl se apresta a sostener que “sin embargo ahora yo también lo considero como uno de los más grandes, y lo valoro muy por encima de Hume”⁶. Así, justifica ante Metzger las bondades de la filosofía trascendental, la cual este “debería volver a aprender y a captar nuevamente”, pues por lo visto Metzger parece “desconocer la grandeza de los temas que (...) dominaron los esfuerzos de Kant”⁷.

En efecto, la formación inicial de Husserl bajo la égida de Brentano fue marcada por el espíritu anti-kantiano del positivismo naturalista del siglo diecinueve en general y de Austria en particular⁸, cuyos resultantes malentendidos en torno al método crítico y al idealismo trascendental fue paulatinamente superando con su propio trabajo desde las *Investigaciones lógicas*. Ya en esta obra, a pesar de su debate con las tradiciones empirista y neokantiana, él se inclina a favor del neokantismo.

Ahora bien, a este debate concierne fundamentalmente su *teoría de la evidencia*. Esta descansa en una concepción general de la *intuición* como un tipo privilegiado de representación (vivencia psíquica, acto objetivante o *nóesis*) que, si bien es originariamente sensible, rebasa ampliamente dicho dominio, pues también admite modalidades inteligibles –la “universal” (*allgemeine*), luego llamada *eidética*, y la *categorial*⁹. Esta tesis proviene sin duda de las deudas profundas que Husserl no cesa de reconocer con autores del pasado, como Aristóteles y Leibniz¹⁰, y con Platón y Descartes, a quienes declara

dikat Verlag, 1979, pp. 15-104.

⁶ Husserl, E., “To Arnold Metzger”, en: McCormick, P. y F. Elliston (eds.), *Husserl, Shorter Works*, p. 362 (carta reproducida en inglés a partir de la versión alemana revisada por Dr. Gerhard Husserl y Dr. Wilhelm Szilasi en: *The Philosophical Forum*, vol. 21, 1963-64, pp. 48-68). Cf. nota de E. Kohák, p. 360. Cuando no se señale el traductor al castellano, la versión es nuestra.

⁷ *Ibid.*, p. 362.

⁸ Cf. Funke, G., “La recepción de Kant en Husserl y la fundamentación de su ‘filosofía primera’ trascendental fenomenológica”, en: *Anales del seminario de historia de la filosofía*, 12 (1995), pp. 193-212; cf. especialmente p. 196.

⁹ Cf. *IL*, II, Sexta Investigación (*Hua XIX/2*), §§ 40-52. En dichas secciones Husserl amplía considerablemente el ámbito de la intuición desde el ámbito sensible –y sus modalidades: especialmente la imaginación y la recolección– al inteligible. De allí que el Capítulo VI de esta Sexta Investigación (*Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*) se titule “Sensibilidad y Entendimiento” (*Sinnlichkeit und Verstand*).

¹⁰ Cf. *IL*, I, Prolegómenos a la lógica pura (*Hua XVIII*), § 60.

haber “otorgado al pensamiento filosófico una dirección de desarrollo firme hacia una filosofía trascendental”¹¹ en su sentido fenomenológico. También se refleja en su recusación inicial explícita –de la que luego se retractó¹²– de la tesis kantiana de la apercepción trascendental o “yo pienso” como yo puro centralizado¹³, así como su rechazo a lo que él tipifica, en el primer tomo de las *Investigaciones lógicas* como “relativismo específico” o “antropologismo”, formas ampliadas del relativismo, que afectarían a Kant y al neokantismo¹⁴. A pesar de ello, en los mismos *Prolegómenos* de 1901 reconoce sus “conexiones

¹¹ Husserl, E. y B. Goossens, “Phänomenologische Methode und phänomenologische Philosophie”, en: *Husserl Studies*, 16, pp. 183-254. Allí sostiene Husserl: “Si hoy debiera decir, bajo la perspectiva de todas las convicciones que han madurado en mí, cuáles filósofos destacan frente a todos para mí, en una mirada reflexiva a la historia de la filosofía, entonces nombraría antes que todos a dos, a los que por eso no quisiera colocar en una escala: en primer lugar al, por cierto, totalmente incomparable Platón, el creador de la idea de ciencia rigurosa o ciencia filosófica, en el que quiero ver en general al verdadero fundador de nuestra cultura científica. Como segundo nombre nombraría a Descartes, sin por ello querer tasarlo como el más grande entre los modernos. Pero él detenta un lugar histórico muy destacado, debido a que sus *Meditationes* han otorgado al pensamiento filosófico una dirección de desarrollo firme hacia una filosofía trascendental. No solamente el carácter fundamental de la filosofía moderna, sino, como estoy convencido, toda filosofía futura está determinada de ese modo a partir de Descartes” (*ibid.*, p. 201).

¹² En la segunda edición de la obra, en 1913, añade en una nota a pie de página: “Después he aprendido a encontrarlo”, (*IL*, II, “Quinta Investigación”, p. 165 (*Hua* XIX/1, p. B₁ 361)); y en una nota a la segunda edición al final del § 8: “Hacemos notar expresamente que la posición aquí defendida en la cuestión del yo puro –[es una] posición que ya no apruebo (...)” (*ibid.*, p. 167 (p. A 344/B₁ 363)).

¹³ “He de confesar que no logro encontrar de ninguna manera ese yo primitivo, centro necesario de referencia. Lo único que soy capaz de notar o de percibir es el yo empírico y su referencia empírica a aquellas vivencias propias o a aquellos objetos externos (...) quedando ‘fuera’ y ‘dentro’ muchas otras cosas que carecen de esta referencia al yo” (*ibid.*, p. 165 (§ 8, p. A 342/B₁ 361)).

¹⁴ Cf. *IL*, I, *Prolegómenos* (*Hua* XVIII), §§ 36-38. Si bien Husserl no menciona directamente a Kant, critica como un contrasentido la restricción de las leyes formales del entendimiento a la constitución de la especie humana finita, de la especie *homo*, en el relativismo específico. “Lo que es verdadero es absolutamente verdadero, es verdadero ‘en sí’. La verdad es una e idéntica, sean hombres u otros seres no humanos, ángeles o dioses, los que la aprehendan por el juicio” (*ibid.*, p. 147 (pp. A 117/B 117)). Por otro lado, sostiene que el relativismo puede darse bajo una forma individual o de una “psicología trascendental” –que como “idealismo formal cree salvar la objetividad del conocimiento”–, pues “toda teoría que considera las leyes lógicas puras como leyes empírico-psicológicas a la manera de los empiristas, o que –a la manera de los aprioristas– las reduce de un modo más o menos mítico a ciertas ‘formas primordiales’ o ‘funciones’ del entendimiento (humano), a la ‘conciencia en general’ (como ‘razón genérica’ humana), a la ‘constitución psicofísica’ del hombre, al *intellectus ipse*, que como facultad innata (en el género humano) precede al pensamiento real y a toda experiencia, etc. (...), es *eo ipso* relativista; y más lo es en la forma del relativismo específico” (*ibid.*, p. 153 (pp. A 123-124/B 123-124)).

con los grandes pensadores del pasado” y “en primer término con Kant”¹⁵. El reconocimiento por parte de este de una dimensión racional formal, pura y *a priori*, contra el empirismo naturalista, lo coloca del “lado idealista”. En la carta a Metzger, Husserl llama a los “idealistas” los “amigos de Dios,” miembros de la “hermandad de la verdadera vida”¹⁶. Estas expresiones son reminiscentes de aquella usada por Platón en *El sofista* al referirse a “los amigos de las formas” en el “combate entre dioses y titanes” en torno a lo ente¹⁷, y a lo que Leibniz representó –en su debate con Locke– bajo el personaje de *Teófilo*¹⁸. El combate husserliano contra el psicologismo naturalista que caracteriza el nacimiento de la fenomenología en los *Prolegómenos* se lleva a cabo pues bajo la égida general kantiana y el contacto con neokantianos como F. Paulsen, B. Erdmann, A. Riehl, H. Cohen, P. Natorp, W. Windelband y H. Rickert, entre otros¹⁹.

Poco a poco Husserl descubre que, “por razones sistemáticas” y por su creciente familiaridad con la obra de Kant, a cuya obra dedica crecientemente cursos desde 1896, “el diseño de su filosofía fenomenológica exigía que ella tomara el carácter de un idealismo trascendental”²⁰, aunque nunca en el sentido de un mero “retorno a Kant”. Husserl aprende a reconocer la tesis fundamental de la fenomenología –“el *a priori* universal de la correlación”²¹ entre la *intentio* e *intentum*, que es una reformulación de la “intencionalidad”

¹⁵ *Ibid.* título del § 58. Allí reconoce la “autoridad de grandes pensadores, como Kant, Herbart y Lotze, y ya antes Leibniz”, y con la atingencia de una serie de restricciones en las concepciones kantianas de entendimiento y razón –cuyas formas conceptuales son identificadas “míticamente” con elementos de las facultades del alma– se siente “cercano a las teorías de Kant”, en dicho contexto a la distinción entre “lógica pura y lógica aplicada”, y a la apreciación positiva que Kant tiene de la lógica desde Aristóteles, con la que simpatiza. Esto no quiere decir por supuesto que en el detalle Husserl apruebe “la forma determinada que Kant ha dado a su idea de una lógica pura” (*ibid.*, pp. 243-244 (pp. A 213-215/B 213-215)).

¹⁶ Husserl, E., “To Arnold Metzger”, pp. 360-361.

¹⁷ Platón, *El Sofista*, 246a ss.

¹⁸ Cf. Leibniz, G.W., *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, París: Garnier-Flammation, 1966.

¹⁹ Cf. Funke, G., o.c., p. 199. También se deja sentir la influencia de Paul Natorp, Gottlob Frege (discípulo de Lotze), y la escuela de Cohen, en su concepción inicial de las “condiciones de posibilidad de la ciencia en general” (*IL*, I, *Prolegómenos*, pp. 266-268ss (*Hua* XVIII, pp. A 237-239/B 236-239ss)).

²⁰ Funke, G., o.c., p. 197.

²¹ “Das universale Korrelationsapriori”, título del § 46 de Husserl, E., *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, traducido por J.V. Iribarne, Buenos Aires: Editorial Prometeo, 2008, pp. 199-201; en adelante, *Crisis* (*Hua* VI, p. 161). Husserl dice haber descubierto este *a priori* en 1898, cuando preparaba las *Investigaciones lógicas*. Cf. *ibid.*, p. 207 (*ibid.*, p. 169).

de Brentano– en el pasaje que sirve de “Tránsito a la deducción trascendental de las categorías”²². Allí Kant expresamente plantea el principio según el cual las condiciones de posibilidad de la experiencia en general son igualmente las condiciones de posibilidad de los objetos de experiencia, y así adquieren validez objetiva, fundamentándose en un juicio sintético *a priori*. El estudio de estos en opinión de Husserl lleva a Kant a profundizar en el problema del conocimiento más lejos que cualquiera de sus antecesores. En consecuencia, Husserl desarrolla su concepto de *intencionalidad* en dirección del concepto de *constitución*²³.

Pero la razón por la cual Husserl da el “vuelco trascendental” en los años decisivos entre 1903 y 1910 y se auto-impone una “*crítica de la razón*” tiene un origen más bien *cartesiano*: en la llamada “paradoja de la trascendencia”. Se trata de resolver el acertijo enteramente cartesiano de extender la certeza de las percepciones inmanentes a la dación imperfecta y dubitable de lo trascendente, preocupándole precisamente las evidencias de tipo “ideal” que él cataloga como objetividades verdaderamente trascendentes²⁴. La tarea crítica pronto se extiende a la clarificación del verdadero significado de la correlación entre *inmanencia* y *trascendencia en general*²⁵, intentando reconstruir la experiencia humana en dirección a una “Crítica de la razón (...) lógica, práctica y valorativa en general”²⁶. Husserl hace esta declaración en medio de profundas dudas que lo aquejan en relación a su destino y responsabilidad como filósofo.

Pero esto significa también que el esclarecimiento del problema del conocimiento (e incluso de la lógica pura), más allá de lo que ofrece una *Analítica trascendental* que se desarrolla a nivel del entendimiento y en torno al *juicio*, como en el caso de Kant, requiere profundizar en el dominio de la *experiencia sensible* pre-predicativa en una nueva *Estética trascendental* “no devorada por

²² Kant, I., *Crítica de la razón pura*, traducción, estudio y notas de M. Caimi, edición bilingüe alemán-español, México: FCE, UAM, UNAM, 2009, pp. A 93-95/B 197ss. De ahora en adelante CRP.

²³ Cf. Funke, G., *o.c.*, p. 202.

²⁴ “*En verdad, el verdadero significado de la legalidad lógica que el pensamiento natural no soñaría en cuestionar, ahora deviene problemática y dubitable*”. Husserl, E., *La idea de la fenomenología*, México D.F.: FCE, 1989, traducido por M. García-Baró, pp. 30-31; en adelante IP (Hua II, p. 21).

²⁵ Cf. *ibid.*, p. 45 (p. 34).

²⁶ Biemel, W. (ed.), “Edmund Husserl, Persönliche Aufzeichnungen” en: *Philosophy and Phenomenological Research*, XVI, 3 (1956), p. 297.

las exigencias de una ‘lógica trascendental’²⁷. En efecto, Husserl extiende lo planteado en el “Principio supremo de todos los juicios sintéticos”²⁸ kantiano, y su concepto *sui generis* de experiencia²⁹– a la totalidad de la *vida del sujeto* en su correlación con el *horizonte del mundo*. La fenomenología de Husserl más que una filosofía del *juicio*, se desarrolla, pues, como una filosofía de la *experiencia* entendida en su sentido más amplio, abarcando todas las vivencias (*Erlebnisse*) del sujeto experimentante, como indica en sus *Ideas* de 1913, en un “entretejimiento de todas las especies de razón”: las teóricas, axiológicas y prácticas³⁰.

En suma, Husserl identifica el origen de la “paradoja de la trascendencia”, del “misterio de la relación” entre “inmanencia y trascendencia”, con el *naturalismo* que afecta tanto a la psicología de su época, como en parte con su propia posición en sus *Investigaciones lógicas* de 1900 y 1901. El naturalismo impide resolver la “falta de claridad respecto del sentido y la posibilidad del conocimiento en relación a su validez objetiva y resultado”³¹. Concordando con Kant, sostiene que una dosis de crítica escéptica debe alimentar la crítica del conocimiento o la teoría del conocimiento; y, de acuerdo con el neokantiano, Herbart opina que “todo principiante capaz en filosofía (...) es un escéptico”,³² aunque por cierto no un “escéptico dogmático” que niega la posibilidad de una justificación racional de cualquier tipo de ciencia o filosofía. El método crítico que forja para superar la “paradoja de la trascendencia” es uno que a la vez consiste en un rompimiento con la “actitud natural” como el único acceso a la *subjetividad trascendental*, cuyo estudio se propone esta nueva “ciencia básica de la filosofía”. Dicho rompimiento se efectúa a través de la *reducción fenomenológica trascendental*, un tipo de *reflexión radical* que implica un mecanismo de “desconexión” de la actitud directa, objetivante, de la vida natural y cotidiana del sujeto: la *epojé*. Desde 1906-1907, la reducción se pone al servicio de su *crítica de la razón*, cuyo interés sobrepasa (como en Kant) el meramente epistemológico. Pues, en efecto, la “Fenomenología no solo está en la posición de servir a una crítica del conocimiento sino también a

²⁷ Ricoeur, P., “Kant et Husserl”, en: *Kant Studien*, 46:1, 1954-55, p. 61.

²⁸ *CRP*, A154-158/B193-197.

²⁹ Según dicho concepto “las condiciones de la *posibilidad de la experiencia* en general son, a la vez, condiciones de la *posibilidad de los objetos de la experiencia*, y por eso tienen validez objetiva en un juicio sintético *a priori*” (*ibid.*, A158/B197).

³⁰ *Ideas I*, p. 332 (*Hua III/1*, p. 321).

³¹ *Hua XXIV*, p. 181.

³² *Ibid.*, p. 171.

la crítica total de la razón práctica y valorativa”³³. El peligro del escepticismo según Husserl es más de orden ético, esto es, valorativo y práctico, que epistemológico. En suma, la subjetividad trascendental alcanzada por la reducción debe distinguirse tanto de la conciencia empírica, como de la mera *cogitatio* cartesiana o aun de las *Erlebnisse* poskantianas, abordando la vida pura de la conciencia como puro fenómeno.

Así, la fenomenología empieza a concebirse como la ciencia universal de los fenómenos puros, abarcando el “flujo temporal infinitamente abierto” de las experiencias vividas, en sus estructuras o tipos y leyes esenciales, y, correlativamente, también de “*las objetividades que aparecen o están mentalmente mentadas en los fenómenos*”³⁴.

Con el transcurso del tiempo Husserl intenta distintas estrategias de la reducción, o “vías”, inspiradas siempre en la filosofía moderna. Las fuentes de inspiración son las dos primeras *Meditaciones de prima philosophia* de Descartes, el empirismo inglés (de Locke a Hume, cuyo valor es rescatado por Brentano), y el “vuelco copernicano” de Kant³⁵. Pronto los análisis intencionales-constitutivos del “*a priori* universal de la correlación”, puestos a la luz por la reducción fenomenológica trascendental, empiezan a revelar a Husserl no solo vivencias aisladas sino todo un sistema sintético de una multiplicidad regulada de vivencias que fluyen en la corriente temporal de la conciencia. Husserl está convencido de que su descubrimiento esencial de las interconexiones intencionales coincide con la “profunda doctrina de síntesis de Kant”³⁶. Pero, por otro lado, en la reflexión filosófica radical sobre si se “exhibe”, “anuncia” o “da” intuitivamente, además de la propia subjetividad, toda “objetividad” y el “mundo trascendente” entendido como horizonte correlativo universal de la subjetividad, al modo de una X que “yace en el infinito”, una “idea en sentido kantiano”³⁷. Vale decir, el sujeto mismo y el

³³ *Ibid.*, p. 216.

³⁴ *Ibid.*, pp. 230-231, 387.

³⁵ Cf. *Hua VIII*, lecciones de 1923-1924 sobre la teoría de la reducción fenomenológica y las vías a la *filosofía primera*. Cf. también las explicaciones de I. Kern en *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus* (*Phaen.* 16), La Haya: Martinus Nijhoff, 1964, pp. 195-239; y Bernet, R., I. Kern y E. Marbach, *An Introduction to Husserlian Phenomenology* (Foreword by Lester Embree), Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1993, especialmente pp. 65-75.

³⁶ Funke, G., *o.c.*, p. 208.

³⁷ *Ideas I* (*Hua III/1*), § 74 (respecto de las objetividades ideales), § 83 (respecto del flujo de la conciencia inmanente), y § 143 (respecto de la cosa –y el mundo– trascendente). Cf. también §§ 149ss.

mundo se dan bajo la estructura de la “falta de límites en el curso progresivo” (*Grenzenlosigkeit im Fortgange*)³⁸ de la experiencia. Pero precisamente porque la reflexión enfrenta al fenomenólogo a un “flujo” de vivencias al modo de un “río heracliteano”³⁹ infinitamente abierto hacia el futuro y el pasado⁴⁰, inaprehensible científicamente, los análisis deben ser “eidéticos”, para poder fijar y aprehender los tipos y estructuras esenciales de dichos fenómenos puros en sus conceptos y leyes, libres, además, de todo punto de vista naturalista. En esto la influencia de Lotze y el neokantismo es clara. Pero Husserl prefiere el concepto más amplio de *eidos* al concepto más estrecho, puramente formal, de *a priori*⁴¹, que en Kant se refiere exclusivamente a las estructuras formales que pertenecen a la “subjetividad trascendental” entendida como un *intellectus ectypus* perteneciente a la “especie humana” finita, en oposición al *intellectus archetypus* de una mente divina e infinita⁴². Los *eide* según Husserl no son solo estructuras típicas que corresponden a la subjetividad, sino también a entidades objetivas. Son “posibilidades” generales (estructurales) opuestas a los hechos. Estos últimos son meras instanciaciones individuales, ejemplos o “casos” que corresponden a tales posibilidades. Para moverse de los hechos a las esencias, de las intuiciones empíricas a las eidéticas⁴³, Husserl hace un llamado a la *ideación*, método similar al de la pura fantasía que se lleva a cabo a través de la *variación* imaginaria, de donde la posibilidad general o ideal puede ser extraída o constituida⁴⁴. Solo las esencias generales de disciplinas puramente eidéticas –como las matemáticas y la lógica formal– comportan *necesidad esencial*. La “generalización empírica” corresponde más bien a la evidencia presuntiva de las ciencias empíricas⁴⁵.

Ahora bien, el que la estructura de toda experiencia tenga la forma de la *Grenzenlosigkeit im Fortgange* –no solo los distintos tipos de experiencia descritos sino la propia experiencia y descripciones intencionales de la fenomenología trascendental– le da a esta *idea de la filosofía* una nueva impronta kantiana. Pues se trata de una “ciencia”, que si bien se concibe como “universal, en un

³⁸ *Ibid.*, pp. 357-358 (p. 346).

³⁹ *IF*, p. 59 (*Hua* II, p. 47), *Hua* XXV, pp. 78-79, *Crisis*, p. 218 (*Hua* VI, pp. 181, *passim*).

⁴⁰ *Cf. Hua* XXIV, p. 387.

⁴¹ *Cf. Ideas I*, p. 12 (*Hua* III/1, p. 8).

⁴² *Cf. Kant, I., Carta a Marcus Herz*, en: Kant, Immanuel, *La disertation de 1770-Lettre à Marcus Herz*, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1967, traducción de Alexis Philonenko, pp. 131 ss (Br, AA X, pp. 129ss).

⁴³ *Cf. Ideas I*, pp. 15-45 (*Hua* III/1, pp. 10-38).

⁴⁴ *Cf. ibid.*, pp. 20-24 (*ibid.*, pp. 13-17); *Hua* IX, § 9.

⁴⁵ *Cf. Hua* III/2, § 6ss; pp. 15-20ss; *Hua* XXIV, pp. 10-12, etc.

sentido radical, ‘riguroso’”, y “construida sobre una fundación última” –cosa que significa que se basa en una “última auto-responsabilidad, por lo que en ella nada obvio en el sentido pre-predicativo o predicativo se admite sin ser cuestionado”– se trata precisamente de una *idea*, esto es, de una *idea* que “solo puede ser realizada por medio de validaciones relativas y temporales en un proceso histórico infinito, pero que de ese modo es realizable”⁴⁶. En este sentido hay que entender el aire kantiano de las “tareas infinitas” de la razón, a las que Husserl alude, al referirse a la fenomenología trascendental.

Así, Husserl desarrolla su *idea de la filosofía* de corte reflexivo adoptando –y transformando– la noción kantiana y neokantiana de “*trascendental*” especialmente desde 1908⁴⁷, pero explícitamente incorporando en su sentido a los correlatos objetivos en tanto *mentados* o *dados* en experiencias vividas (vivencias) subjetivas. Lo *trascendental* se refiere entonces a temas de *constitución*, involucrando *actos cognitivos*, *significados ideales* y *objetos*. Los análisis constitutivos no son solo *eidéticos* sino *trascendentales*, pues la trascendencia de las cosas solo puede ser, según Husserl, aquella *mentada* por la conciencia, o *dada* a ella. El término mismo, *trascendental*, aplicado a la fenomenología y a la conciencia se refiere a ciertas condiciones de posibilidad, formas o modos de nuestra experiencia de los objetos que los revela como *trascendentes*, como correlatos. Pero las cuestiones trascendentales no se restringen solo a la clarificación del conocimiento objetivo, válido, sino que paulatinamente abarcan la correlación universal trascendental de *toda forma de conciencia* y *todo tipo de objeto*, incluyendo la *valoración* y la *acción*, siendo en añadidura la tarea filosófica la de mostrar cómo “*toda razón que yace en lo a posteriori halla sus principios en lo a priori*”⁴⁸. En ese sentido, la *idea de la filosofía* que se forja con la fenomenología trascendental persigue la meta de la absoluta racionalidad que, como en el caso de Kant, yace en el futuro, pues “Una *philosophia perennis* no existe aún. Ha de ser todavía fundada y puesta en marcha”⁴⁹.

El aire kantiano de algunas de estas metas reaparece en el “Discurso sobre Kant”⁵⁰ que Husserl pronuncia en la Universidad de Friburgo el primero de mayo de 1924 durante la celebración del bicentenario del nacimiento de

⁴⁶ *Ideas I*, pp. 372-373 (*Hua V*, p. 139).

⁴⁷ *Cf. Hua XXIV*, § 30.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 237. *Cf. también pp. 240 passim*.

⁴⁹ Funke, G., o.c., p. 206. Ver también *Hua XXV*, p. 3.

⁵⁰ *Hua VII*, p. 238.

Kant y en un tratado del mismo año titulado “Kant y la idea de la filosofía trascendental”, que aparece póstumamente⁵¹, donde plantea que su propio objetivo es “comprender el más profundo sentido de la filosofía kantiana”⁵². En dicho tratado Husserl realiza un reconocimiento público del significado de la obra de Kant en el desarrollo de su fenomenología hacia una filosofía e idealismo trascendentales, señalando el “parentesco indiscutible” que lo lleva a la adopción del término “trascendental”⁵³. Por cierto, Husserl reconoce al mismo tiempo “el sentido más profundo de la conversión cartesiana de la filosofía moderna”. Pero si según su opinión “*Descartes* ha de ser alabado como uno de los precursores de la filosofía trascendental” con sus *Meditaciones*, esto se debe a que el *ego cogito* cartesiano ha de verse como una anticipación del gran descubrimiento kantiano que consiste “en la *revolución ‘copernicana’*”, por el que este ocupa “el lugar absolutamente único (...) en el conjunto de la historia de la filosofía”⁵⁴.

Husserl repetidamente insiste en que el genio y grandeza de Kant proviene de ese aporte al que dedica el ensayo “La revolución copernicana de Kant y el sentido de un tal giro copernicano en general”⁵⁵. Pero como estos textos también marcan sus distancias con el kantismo en la configuración de su fenomenología, decide no publicarlos. Husserl reprocha a Kant que la validez de la crítica trascendental alcanza solo la condición de posibilidad de la experiencia de los fenómenos, pero que dicha crítica es incapaz a su vez de auto-legitimarse críticamente al plantear un hiato demasiado profundo entre el proceder de la filosofía trascendental y el proceder de la ciencia que ella legitima. Si la “teoría de la evidencia” de origen cartesiano sostiene el

⁵¹ Cf. *ibid.*, pp. 230-288. Dicho texto fue originalmente destinado para el *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* pero retirado por el propio Husserl. Funke sostiene que originalmente debió aparecer en *Kant Studien*. En *Erste Philosophie I* (Hua VII), el editor añade múltiples otros textos sobre Kant, como “Kants kopernikanische Umdrehung und der Sinn einer solchen kopernikanischen Wendung überhaupt” (1924), pp. 208-229, además de varios textos anexos.

⁵² *Ibid.*, p. 287.

⁵³ *Ibid.*, p. 230.

⁵⁴ Kant continúa diciendo respecto de esta “revolución copernicana” “tan evocada y tan poco comprendida que debía conducir a una interpretación radicalmente nueva y, además, rigurosamente científica del sentido del mundo; pero también reside en haber puesto los primeros fundamentos de la ciencia ‘enteramente nueva’ que de allí se deriva –de la ciencia trascendental que, como Kant mismo lo subraya, ‘es la única ciencia en su género’ y respecto de la cual llega a pensar que ‘anteriormente nadie siquiera ha concebido su proyecto, su mera idea habiendo sido ignorada’ (*Prolegomena*, Vorrede, Hamburg: J. G. Belin, 15)” (*ibid.*, pp. 240-241).

⁵⁵ Cf. *supra* nota 51.

método descriptivo de los análisis intencionales fenomenológicos, en tanto fuente intuitiva de derecho o legitimidad de todo “sentido de ser” y “validez de ser,” Husserl propone *limitar* dicha teoría a través de la noción de “crítica trascendental de la experiencia” de origen kantiano, una crítica que abarca toda la vida del sujeto y de la experiencia fenomenológica en particular. Así, el “proceder crítico” corrige el paradigma cartesiano, señalando simultáneamente el *alcance* y los *límites* de toda intuición y de toda evidencia⁵⁶.

De otro lado, no se hacen esperar las críticas a la fenomenología trascendental husserliana por parte de los defensores de las *Geisteswissenschaften*, representantes de la Escuela neokantiana del Sudoeste Alemán⁵⁷, muy influenciados por la filosofía práctica de Kant y el Idealismo Alemán. Husserl evita entrar en discusiones para rebatir objeciones que según él provienen de profundos malentendidos de su obra. Esta tarea la asume su asistente Eugen Fink, en un ensayo publicado en *Kant Studien*⁵⁸. Si para los neokantianos la fenomenología husserliana es una “filosofía crítica” fallida esto se debe *primeramente* al *intuicionismo* de su método, que extiende ilegitimamente el alcance de la intuición no solo al conocimiento en general, sino al filosófico (cosa más reprochable aún), y la concibe inadmisiblemente como “eidética” y “categorial.” En *segundo* lugar, le reprochan a la fenomenología su *dogmatismo*, porque su intuicionismo metodológico no es sometido a una “deducción” trascendental o “legitimación objetiva”. En *tercer lugar* le reprochan su *ontologismo*, pues en tanto teoría de los *eide* o *esencias* transforma el sentido y la validez ideal *a priori* en “entidades” objetivas. Como consecuencia también interpreta los “valores” como *entidades*, malentendiendo su carácter axiológico

⁵⁶ Cf. Rizo-Patrón, R., “Fundación de validez y crítica trascendental de la experiencia: debate de Husserl con el cartesianismo y el neo-kantismo”, en: R. Rizo Patrón (ed.), *Acta fenomenológica latinoamericana*, I, Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2003, pp. 143-180.

⁵⁷ Fundamentalmente representada por Heinrich Rickert, y sus discípulos: Rudolf Zocher (“La fenomenología de Husserl y la lógica de Schuppes. Una contribución a la crítica del ontologismo intuicionista en la idea de inmanencia”, de 1932) y Friedrich Kreis (“Fenomenología y criticismo”, de 1930). Cf. Fink, E., “La filosofía fenomenológica de Edmund Husserl ante la crítica contemporánea”, traducción de R. Vellozo Farías, en: *Acta fenomenológica latinoamericana*, I, pp. 361-428, p. 365 (“Die Phänomenologie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik”, en: Fink, E., *Studien zur Phänomenologie 1930-1939*, La Haya: Martinus Nijhoff, 1966 [*Phaenomenologica* 21], p. 80; primero publicado en *Kant-Studien*, XXXVIII, cuaderno 3-4, pp. 319-383).

⁵⁸ Cf. Fink, E., “La filosofía fenomenológica de Edmund Husserl ante la crítica contemporánea”, pp. 361-428 (“Die Phänomenologie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik”, pp. 79-156).

y borrando las esenciales diferencias entre idealidad y realidad. La filosofía es pues inadmisiblemente concebida de acuerdo a un modelo ingenuo de conocimiento. Finalmente, la fenomenología es una *filosofía dogmática* –según los discípulos de Rickert– primeramente porque intenta revalorizar a las filosofías racionalistas prekantianas, donde la “cosa en sí” es alcanzable sin una deducción trascendental de las categorías intelectuales correspondientes; en segundo lugar, porque a pesar de su punto de vista crítico al analizar la “posibilidad del conocimiento” y de su interpretación trascendental del *ego* puro y sus actividades sintéticas, se ve afectada por “prejuicios intuicionistas” y “entitativo-dogmáticos” cuando lo concibe como encarnado en un *ego* entitativo individual, en lugar de como la mera “*forma válida*” trascendentalmente constitutiva del mundo.

Estas son algunas de las evidencias privilegiadas que distancian esencialmente a la filosofía crítica kantiana de la fenomenología trascendental.

§2. *Experiencia y juicio*

A pesar de estos distanciamientos, la raigambre kantiana de múltiples temas esenciales a la fenomenología es innegable. Este es el caso de la relación entre sensibilidad y entendimiento, uno de los temas centrales de la “doctrina trascendental de los elementos” kantiana, aunque aquí –como en otros casos– es clara la filiación en la ruptura.

Primero reiteremos que el “fenómeno” de la fenomenología husserliana no es, ni se reduce, al “objeto indeterminado de una intuición empírica”⁵⁹, como en Kant. El fenómeno “puro” no es otro que el “sentido”, entendido como el modo específico en que las objetividades mundanas trascendentes, pero también las entidades ideales en el caso de las matemáticas, se le *aparecen* al sujeto y son *interpretadas* por este. Las experiencias subjetivas *dadoras de sentido y validez*, en tanto intencionales, son así *interpretantes*. En esto consisten los “problemas funcionales” o “constitutivos” de sentido⁶⁰.

La constitución de sentido involucra una actividad “sintética” –que es esencialmente *temporal*– por parte de la conciencia⁶¹. Dicha constitución o *interpretación* de sentido y validez, ya se da a nivel perceptivo. En la “receptividad” sensible Husserl detecta una cierta *actividad* sintética de campos

⁵⁹ CRP, A20/B34.

⁶⁰ Cf. *Ideas I* (Hua III/1), § 86.

⁶¹ Cf. Husserl, E., *Meditaciones cartesianas*, Madrid: Tecnos, 1986, traducido por Mario Presas, en adelante MC (Hua I), §§ 17-18.

sensoriales y perceptivos, que permite –sensiblemente– detectar, identificar y diferenciar ciertos “tipos sensibles”, como el sonido del color, sin la intervención del entendimiento. Dichas “síntesis activas” a nivel perceptivo, por cierto, sufren una nueva determinación temática, o interpretación, con la capa *expresiva* del *lenguaje*, elevando los *sentidos* (*Sinne*) perceptivos a nivel de *significaciones* (*Bedeutungen*) predicativas⁶², adicionalmente fijadas en juicios o proposiciones. Este proceso según Husserl es motivado intersubjetiva y culturalmente, conservándose o sedimentándose en la *escritura* o narraciones textuales, a lo largo de la historia⁶³. Generaciones futuras, enfrentadas a textos escritos transmitidos por tradiciones pasadas, reactivan dichos sentidos, los reinterpretan o transforman.

En añadidura, la fenomenología trascendental descubre que la *experiencia* constitutiva del sentido perceptivo es a su vez el resultado de un proceso *sintético* previo, esta vez inconsciente, anónimo, e *íntegramente pasivo*, que precede a la emergencia de la conciencia y de sus vivencias como unidades temporales ya constituidas⁶⁴. Un trabajo *reconstructivo* permite el acceso fenomenológico a ese proceso. En su obra tardía, Husserl también se refiere a los procesos constitutivos ya no de modo “estático” sino en su dinámica sintética temporal, esto es, “genéticamente”⁶⁵. En otras palabras, la constitución de sentido va tomando cuerpo *antes* de la emergencia de la conciencia (cogniciones, valoraciones y voliciones), de la vida *activa*, vale decir, de eso que en general Husserl califica como *cogito*. En las asociaciones temporales de la vida pasiva, pre-consciente, instintiva e impulsiva, irracional e irreflexiva del sujeto, la fenomenología ya descubre una intencionalidad pre-objetivante, pre-egológica, *asociativa*⁶⁶ a partir de la cual se auto-constituye el *ego* experimentante consciente y se constituye el sentido y la validez de todo aquello con lo cual entra en relación⁶⁷. Es este el sentido más profundo de la *trascendencia* de la vida del sujeto que caracteriza a la fenomenología husserliana.

⁶² Cf. *ibid.*, § 124.

364 ⁶³ Cf. Husserl, E., “El origen de la geometría”, en: *Estudios de filosofía*, IV (2000), pp. 36ss. (*Hua* VI, pp. 368ss.).

⁶⁴ Husserl por eso se refiere a la “síntesis como proto-forma de la conciencia” (*MC* (*Hua* I), § 17), cf. este tema también en *Hua* XI (*Analysen zur passiven Synthesis*), y *Hua* XXXI (*Aktiven Synthesen*).

⁶⁵ Cf. *MC* (*Hua* I), § 38.

⁶⁶ “*Assoziation als Prinzip der passiven Genesis*” es el título del § 39 de las *Meditaciones cartesianas* (*Hua* I).

⁶⁷ Cf. *ibid.*, §§ 30-41.

Incluso en los análisis fenomenológicos que abordan estáticamente la constitución, Husserl parte del hilo conductor de las objetividades (sean estas ideales o reales, generales o individuales, teóricas o valorativas) interrogando retrospectivamente el modo cómo estas son mentadas o intuitas, esto es, *dadas*. En *Experiencia y juicio*⁶⁸, texto póstumo publicado por su asistente Landgrebe en 1939, y que continúa los trabajos de investigación sobre síntesis pasiva y activa, nos señala asimismo que “toda evidencia predicativa debe en última instancia fundarse en la evidencia de la experiencia”, por lo que “la tarea de elucidar” este “origen del juicio predicativo” en la “evidencia pre-predicativa”, así como la de aclarar el origen de esta “en la experiencia” es “la tarea del *regreso retrospectivo al mundo* como suelo universal de todas las experiencias particulares, (...) inmediatamente pre-dado y previo a todas las funciones lógicas”⁶⁹. Esta tarea, que no es otra que la de la “genealogía de la lógicas” consiste, en suma, en un “*regreso retrospectivo al ‘mundo-de-la-vida’*”⁷⁰. Veamos brevemente este argumento.

Husserl sostiene que “la experiencia en su sentido más amplio y primario” es la experiencia evidente de objetos individuales. Nuestros primeros juicios o predicaciones, llamados “de experiencia”, versan sobre individuos. Pero todo “juicio” o predicación está “precedido” por la “dación evidente”, esto es, por la *experiencia misma* de dichos individuos a la que remite⁷¹. Esta experiencia es pre-predicativa y es el punto de partida de toda indagación judicativa, predicativa o lingüística. Ahora bien, los objetos están siempre allí pre-dados para nosotros de modo cierto, antes que despleguemos ninguna actividad cognitiva sobre ellos. Esta “pre-dación pasiva” es la “afección”, que nunca es de un objeto puramente aislado, sino que siempre se da bajo la forma de un contexto circundante u “horizonte”. El horizonte pasivo pre-dado es el “*mundo* que siempre precede a toda actividad cognitiva como su suelo universal, y esto significa primero como suelo de una creencia pasiva universal en el ser que es presupuesto por toda operación cognitiva particular”⁷². No se trata de otra cosa que de la “tesis general de la actitud natural”⁷³, la “creencia en la certeza” de

⁶⁸ Husserl, E., *Erfahrung und Urteil, Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, Hamburgo: Felix Meiner, 1985; editado por L. Landgrebe. De ahora en adelante, *EU*.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 38.

⁷⁰ *Ibid.*

⁷¹ Cf. *Ibid.*, § 6: “Experiencia como evidencia de objetos individuales. La teoría de la experiencia pre-predicativa como la primera parte de la teoría genética del juicio”, pp. 21 *passim*.

⁷² *Ibid.*, p. 24.

⁷³ *Ideas I (Hua III/1)*, § 30.

que el mundo como un todo “está allí”, y que precede no solo a toda actividad judicial, sino a toda *praxis* de vida⁷⁴. Pero hay más. Respecto de cualquier objeto, “*toda experiencia tiene su propio horizonte*”⁷⁵, esto es, su núcleo de determinaciones *actuales* inmediatas, y su trasfondo *posible* e inactual de nuevas experiencias y determinaciones, prefiguradas en el núcleo actual. Por lo que todas estas experiencias sobre “lo mismo” están sintéticamente unidas entre sí, y abiertas sin límite. Los “horizontes” de determinaciones de las cosas pueden ser “internos” –referidos a las propiedades esenciales de los respectivos tipos de cosas y sus variaciones posibles–; o “externos” –referidos a los “objetos codados” en la experiencia de cada cosa particular–⁷⁶. Esto es “inmediatamente verdadero para el mundo de la experiencia sensible, simple, para la naturaleza pura”⁷⁷, pero también “para todos los productos de la cultura, útiles, obras de arte, etc.”⁷⁸. “Todo lo mundano participa de la naturaleza”, dice Husserl, aunque advierte que esto puede falsearse de modo positivista. En suma, el *mundo* es el horizonte universal abierto espacio-temporal que abarca toda realidad concebible –la actualmente conocida y también aquella desconocida, pero eventualmente cognoscible–. Dicho horizonte tiene determinaciones “llenas” (conocidas) y dimensiones “vacías”, todavía indeterminadas, que el curso de la experiencia puede eventualmente llenar. Así, cada experiencia particular encierra una “*trascendencia de sentido*”, por cuanto que “es relativa a la potencialidad continua anticipada” de posibles experiencias futuras⁷⁹. Y, sobre esa base, Husserl afirma que “*la estructura de lo conocido y de lo desconocido es una estructura fundamental de la conciencia de mundo*”⁸⁰.

De ese modo Husserl considera que se adquiere la *experiencia* pre-predicativa. Los campos de percepción que pertenecen a la vida consciente en todo momento, y que son aprehendidos como “unidades de ‘experiencia posible’” resultan “*posibles sustratos de actividades cognitivas*”⁸¹ sobre el trasfondo pre-dado que nos afecta *pasivamente*. Hablar de un “objeto en general” siempre *presupone* la *familiaridad* con “algo en particular”. Sin embargo, reiteramos, la constitución de sentido no empieza con la predicación. A nivel

⁷⁴ EU, p. 25.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 27.

⁷⁶ Cf. *ibid.*, pp. 28, *passim*.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 29.

⁷⁸ *Ibid.*

⁷⁹ *Ibid.*, p. 30.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 33.

⁸¹ *Ibid.*, p. 34.

mismo de la *experiencia perceptiva* ya se da una aprehensión *activa* de los objetos en tanto tipos sensibles diferenciables, en una suerte de *interpretación pre-predicativa*. Pero dicho nivel *activo* de la *experiencia* presupone a su vez el trasfondo *pasivo* de la pre-dación afectiva del mundo; presupone una capa de génesis *pasiva*, sobre cuyo fondo se dan las primeras articulaciones asociativas que pre-constituyen el sentido y desde donde este “emerge”. En otras palabras, la percepción sensible –trátase de un individuo o de una pluralidad– es la “unidad constituida” de una conciencia sensible que se forja en un proceso sintético-asociativo previo que tiene la “forma de la duración temporal”⁸². Esto significa que tanto el objeto perceptivo (como *unidad percibida*) como la propia percepción (como *unidad* de una experiencia que dura) se “constituyen en la conciencia originaria –sintética– del tiempo”⁸³. Esta síntesis originaria, al contrario que en Kant, “no es una unidad categorial producida en la espontaneidad creativa, sino una unidad del mismo tipo que la de un individuo particular”, por lo que “debe ser dada originalmente como unidad sensible”⁸⁴. “Toda aprehensión activa requiere una pre-dación unitaria en la sensibilidad. Por cierto, –añade Husserl– lo que ha sido originalmente pre-constituido en la pasividad se tematiza solo mediante la aprehensión activa”. De igual manera, “*la unidad de la percepción de una pluralidad de individuos es pues una unidad sobre la base de una forma temporal unitaria*”⁸⁵.

En eso consiste la verdad interna de la tesis kantiana: “*el tiempo es la forma de la sensibilidad, y por ende la forma de todo mundo posible de la experiencia objetiva*”⁸⁶. Antes de toda cuestión sobre la realidad objetiva, el mundo se nos aparece en una multiplicidad de “apariencias” (*Erscheinungen*) sintéticamente unidas como partes de *un tiempo*, apariencias que están sintéticamente conectadas –*asociativa y pasivamente*– aun si el *ego* activamente no las combina o pone en relación unas con otras. “Toda percepción tiene su horizonte retencional y otorga la posibilidad de entrar en este horizonte y desarrollarlo en memorias”. Asimismo, “lo que actualmente es intuitivo exhibe nuevas intuiciones actuales, y esta exhibición es la expectativa protencional”⁸⁷, dándose las percepciones de un *ego* solo en encadenamientos continuos, lo que posibilita la memoria. En suma, si Kant trata de la reproducción en la

⁸² *Ibid.*, p. 181.

⁸³ *Ibid.*

⁸⁴ *Ibid.*, p. 182.

⁸⁵ *Ibid.*

⁸⁶ *Ibid.*, p. 191.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 193.

“Analítica Trascendental”, Husserl lo hace en la “Estética”. El estrato sensible, reiteramos, tiene un nivel constitutivo pasivo y otro activo. En el pasivo solo hay *asociaciones pasivas*; en el activo, *cogitationes* –pero la síntesis es obra de *ambos* estratos. La “forma general de las síntesis” –pasivas y activas– es justamente el tiempo. A nivel pasivo la síntesis se caracteriza por ser de naturaleza *continua*, y el tiempo tiene la forma de un *continuum de continua*⁸⁸. A nivel activo predicativo la síntesis es de naturaleza *discreta*⁸⁹.

De ese modo el *ego* se auto-constituye temporalmente. “Su unidad se extiende (...) solo hasta donde tenemos unidad de conciencia interna; y todos los objetos intencionales de las percepciones que aparecen en esta conciencia deben, del mismo modo, también constituir una conexión temporal que coincide con la del tiempo inmanente de los actos”⁹⁰. Este proceso, enteramente pasivo, se extiende a la *interconexión* sintética entre experiencias intersubjetivas: “*todas (...) las experiencias de todos los sujetos egológicos que están en mutuo entendimiento están en conexión con respecto a sus objetos intencionales* –una conexión que es aquella de un tiempo objetivo que se constituye en todos sus tiempos subjetivos, y de un mundo objetivo que se constituye él mismo en el tiempo objetivo–”⁹¹. La fenomenología genética, indagando reconstructivamente en este dominio pasivo –a pesar de sus limitaciones– busca justamente describir cómo desde las experiencias humanas pasivas hasta las activas, se va paulatinamente constituyendo la determinación temporal objetiva de todo correlato trascendente y del propio yo.

En suma, el ámbito de competencia de una *Estética trascendental* es para Husserl bastante más complejo que para Kant, quien lo concibe como una dimensión puramente pasiva. Según este, toda actividad sintética a nivel sensible (la “síntesis de la aprehensión en la intuición”⁹² o la “síntesis de la reproducción en la imaginación”⁹³) es en el fondo un *enlace* “de un múltiple en general” que “no puede nunca venir a nosotros por medio de los sentidos (...) pues es un acto de la espontaneidad de la facultad representativa”, vale decir “es una acción del entendimiento”⁹⁴. Por el contrario, el reconocimiento

368 ⁸⁸ Cf. *Ideas I* (Hua III/1), § 81-82; Husserl, E., *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, traducción de A. Serrano de Haro, Madrid: Trotta, 2002, números 30-34; en adelante *LCT* (Hua X).

⁸⁹ Cf. *Ideas I*, (Hua III/1), § 18.

⁹⁰ *EU*, p. 193.

⁹¹ *Ibid.*, pp. 193-194.

⁹² *CRP*, A98-100.

⁹³ *Ibid.*, A100-102.

⁹⁴ *Ibid.*, B129-130.

de una *actividad* propia del nivel sensible permite a Husserl articular la constitución del *juicio y de la predicación* directamente sobre la *experiencia* pre-predicativa *activa*. “El objeto de un juicio está ligado por el hecho que es algo en general, esto es, idéntico en la unidad de nuestra experiencia, y por tanto de tal modo que debe poder ser asequible a la evidencia objetiva dentro de la unidad de la experiencia”⁹⁵. Así, todo el ámbito predicativo del entendimiento (*lógica trascendental*) se erige sobre una constitución previa que ya le provee su trasfondo “mundano-vital” y de experiencia⁹⁶.

§3. *Ciencia y filosofía. Actitud natural y actitud fenomenológica-trascendental como base de una filosofía crítica fundacional*

Habiendo sentado algunas de las premisas que entrarían en una “teoría trascendental de los elementos” de corte fenomenológico, pasemos ahora a una cuestión que quizás concierna a una “teoría trascendental del método”, y concretamente a una “disciplina” de la razón. Se trata de la cuestión de la distinción husserliana entre “ciencia” y “filosofía.”

Una “disciplina fenomenológica” de la razón pura requiere para Husserl de una distinción previa y más fundamental que aquella entre filosofía y ciencia, desconocida por Kant. Se trata de la diferencia filosóficamente relevante entre la *actitud natural* y la *actitud fenomenológica-trascendental*. En la primera, nos dirigimos “naturalmente” a las entidades mundanas e ideales, a los otros y a nosotros mismos, tanto en la vida cotidiana como en la *actividad científica* e incluso en la *filosofía* de “orientación objetiva”. La segunda implica una orientación *reflexiva*, radicalmente filosófica en el sentido de *crítica*.

En efecto, existe una labor *filosófica* propia de la actitud natural. Como señala Karl Schuhmann⁹⁷, Husserl no solo adopta la definición tradicional de la filosofía como “conocimiento universal del ser, en el sentido supremo”⁹⁸, o del “ser en tanto ser”. Su división de la filosofía en los campos del conocimiento *teorético*, la *axiología* y la *praxeología* parecen inspirados por la filosofía alemana poskantiana del siglo diecinueve e inicios del veinte. La *filosofía* teórica (no

⁹⁵ *EU*, pp. 36-37.

⁹⁶ Cf. *ibid.*, p. 37. Véase también Husserl, E., *Lógica formal y lógica trascendental*, traducción de L. Villoro, segunda edición revisada por A. Ziri6n, M6xico D.F.: UNAM, 2009; en adelante *LFT* (*Hua* XVII), §§ 92a y 102.

⁹⁷ Cf. Schuhmann, K., “Husserl’s Concept of Philosophy”, en: *Journal of the British Society for Phenomenology*, CCXXXI, 3 (1990), pp. 274-283, pp. 274-276 y 280.

⁹⁸ *LFT*, p. 65 (*Hua* XVII, p. 21).

normativa) se ocupa de cosas como objetos de conocimiento, siendo sus dos grandes divisiones la *ontología formal* (lógica formal o *mathesis universalis*) y las *ontologías materiales*. La primera, más general, trata del concepto de “objeto en general” (número, géneros y especies, todo-parte, identidad-diferencia, significado, conjuntos, multiplicidades, etc.), siendo su *a priori* analítico. Precede a las ontologías materiales, que son más singulares y su *a priori*, sintético. Estas últimas versan sobre dos dominios básicos: la región de la *naturaleza* en general, corpórea y psicofísica, y la región del *espíritu*. Los conceptos esenciales o categorías universales de la *naturaleza física* son tiempo, espacio, movimiento, etcétera, tratados respectivamente por la cronología, la geometría, la cinemática, etcétera, categorías presupuestas por las ciencias físicas naturales. Los objetos de la *naturaleza psico-física* o animada son más bien el *alma* y el hombre como ser psico-físico, siendo su ontología regional respectiva la psicología eidética intencional, cuyas categorías asimismo serían presupuestas por las ciencias antropológicas naturales o biológicas, y las ciencias psicológicas experimentales. La región del *espíritu*, cultural y social versa sobre las leyes, el lenguaje, la historia, la antropología cultural, etc., e involucra a la intersubjetividad.

Ahora bien, las *ciencias particulares no normativas*, por su lado, que son parte de la razón teórica, se fundamentan filosófica y eidéticamente (universal y necesariamente) en el *a priori* sintético de las ontologías materiales, y a través de estas, en el *a priori* analítico de la ontología formal como la determinación más universal de “algo en general”. Sus objetos son correlatos de actos o vivencias cognitivas: aprehensiones conceptuales, predicaciones, e inferencias. En cuanto a las ciencias *normativas*, estas se fundan filosófica y eidéticamente en la *axiología*, que aborda la dimensión valorativa (de los valores éticos y estéticos, correlatos de vivencias *afectivas* o de los sentimientos), y en la *praxeología*, cuya dimensión es la de las obligaciones y normas práctico-éticas (correlatos de los actos de la voluntad en general). Las disciplinas filosóficas no normativas (*teóricas*) y las normativas (*praxeología* y *axiología*) están íntimamente vinculadas⁹⁹ debido al hecho de que en todas ellas, tanto como en todas las configuraciones culturales o sociales, el tema central es la *vida misma de la razón*¹⁰⁰.

370

⁹⁹ Esta división de la filosofía –en la actitud natural– aparece en múltiples trabajos de Husserl (cf. *Ideas I, II y III* (Hua III/1-IV-V), Hua VII-VIII, Hua XXV, Hua XXVII, Hua XXVIII *passim*). La división entre disciplinas filosóficas no normativas y normativas aparece, por ejemplo, en las *Lecciones de ética de 1908-1914* (Hua XXVIII, pp. 237ss.).

¹⁰⁰ Cf. Hua VIII, pp. 17-26. Se trata propiamente de dimensiones de una y la misma razón fundadas unas en otras (cf. *Ideas I* (Hua III/1), § 139 cuyo título es “Entretejimiento de

La distinción –de origen neokantiano y diltheyano– entre las regiones *naturaleza* y *espíritu* en la *actitud natural* asimismo le permiten a Husserl distinguir entre la *actitud naturalista* propia de las ciencias naturales, físicas o psicofísicas y la *actitud personalista* propia de las ciencias del espíritu, humanas, sociales o culturales¹⁰¹. En la *actitud naturalista*, el correlato es el ámbito de la *realidad* física y psicofísica. Ambos ámbitos de realidad se diferencian por cuanto la realidad corpórea se determina “desde fuera”, por sus “propiedades permanentes (idénticas y ahistóricas) en relación a las circunstancias que corresponda”¹⁰², mientras que la anímica lo hace “desde dentro”, debido a su carácter *histórico*, no solo porque “guarda en su interioridad su pasado”, sino porque le “pertenece el *no* poder volver, por principio, al mismo estado general” anterior, y así en cada momento es otro¹⁰³. Como realidad *natural* el ser humano es una unidad concreta “cuerpo-alma”, un interior habitando en un exterior, una realidad *animal* o *animada*¹⁰⁴. Como *unidad concreta natural* se opone al dominio del *espíritu* al que le corresponde la *actitud personalista*¹⁰⁵. Si bien el ser humano como *realidad natural* anímica se sabe corporalmente dependiente del mundo natural, y en virtud de su tiempo inmanente tiene ya memoria del pasado y anticipa el futuro, en la *actitud personalista* él aparece con un *plus*, como *persona*, relacionado a cosas y otras personas de su mundo circundante, y a “poderes espirituales” como instituciones (de derecho, costumbres o religiones) frente a los que se siente “o ligado, o requerido, o libre”; en suma, a un mundo intersubjetivo que aparece en su dimensión *histórica*, mudable¹⁰⁶. Esta *actitud personalista*, llamada “de motivación”, es una *actitud práctica*¹⁰⁷.

En la *actitud cotidiana*, antes de toda actividad teórica o científica, los seres humanos viven como personas que configuran comunidades sociales, no como meras piezas de la naturaleza, aunque sigan conectados con esta como su “subsuelo oscuro de predisposiciones de carácter, disposiciones primige-

todas las especies de razón. Verdad teórica, axiológica y práctica”).

¹⁰¹ Cf. Husserl, E., *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica, Libro Segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre constitución*, traducción de A. Ziri6n Q., M6xico D.F.: UNAM, 1997, pp. 219ss; en adelante *Ideas II* (Hua IV, pp. 173ss).

¹⁰² *Ibid.*, § 33.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 176 (p. 137).

¹⁰⁴ Cf. *ibid.*, p. 178 (p. 139).

¹⁰⁵ Cf. *ibid.*, pp. 178-182 (pp. 139-143ss), § 34.

¹⁰⁶ Cf. *ibid.*, pp. 180 *passim* (pp. 141 *passim*).

¹⁰⁷ Cf. *ibid.*, pp. 234-235 (pp. 189-190).

nias y latentes”¹⁰⁸. Viven en la actitud *personalista* desde que se relacionan afectivamente con los otros, los convierten en metas prácticas de acciones voluntarias, ejercen profesiones y oficios, y se relacionan valorativa, ética o utilitariamente con cosas que les rodean¹⁰⁹. Al abordarse como personas, no se tratan “meramente como cosas”¹¹⁰, sino como *sujetos libres de derecho*, con los cuales se ponen en relación comunicativa y se entienden a través de diversos tipos de símbolos, en *actos sociales*, en los que están involucrados impulsos y sentimientos, actos prácticos, valorativos y eventualmente teóricos. Aquí el *mundo circundante* adquiere un *significado espiritual*, convirtiéndose en un *mundo cultural*.

La persona es, pues, el fundamento de la *conciencia social* o de la conciencia intersubjetiva. Los otros son, como nosotros, miembros de *comunidades*. Estas se comportan como “personalidades de orden superior”, con caracteres comunales típicos e *historias* comunitarias portadoras de determinadas tradiciones, valores, disposiciones, ordenamientos morales y jurídicos, que se mantienen constantes a lo largo de ciertos periodos temporales, y se alteran transformándose en otros, de modo paulatino o de modo brusco –por circunstancias naturales o colisiones culturales¹¹¹–. Se comportan también en relación a su entorno, motivadas por este, de modo sintiente, valorante, actuante, dialogante, de modo más o menos racional –activo o responsable– o de modo más o menos irracional y emotivo –pasivo e impulsivo–. Cabe, por cierto, una *actitud naturalista* tanto entre comunidades sociales como entre individuos, siendo esta para Husserl el fundamento histórico de todo tipo de discriminación y barbarie desde tiempos inmemoriales, y, en su tiempo, de la “crisis de la existencia europea” que él ve como una “naturalización del espíritu”¹¹². Pero en la *actitud personalista*, el *nosotros* que se relaciona con el mundo a través de valores e ideas compartidas, da origen a las llamadas

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 324 (*ibid.*, p. 276).

¹⁰⁹ No estamos pues hablando de meras cosas materiales, sino de objetos que usamos (vestidos, enseres domésticos, armas, herramientas), o cosas que tienen para nosotros un valor determinado, ético, estético o simbólico, como las obras de arte, productos literarios, utensilios para las ceremonias religiosas o judiciales, entre otras.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 190 (*ibid.*, p. 236).

¹¹¹ “Los miembros de la comunidad, del matrimonio y de la familia, de la clase social, de la unión, del municipio, del Estado, de la Iglesia, etc., ‘se saben’ miembros de dichas comunidades, son conscientes de sí mismos y de su identidad, en tanto miembros de dichas comunidades, actuantes en ellas y dependiendo de ellas” (cf. *ibid.*, (*ibid.*, p. 228)).

¹¹² *Hua VI*, pp. 347 *passim*. Cf. también “La filosofía en la crisis de la humanidad europea”, en: Husserl, E., *La filosofía como ciencia estricta*, Buenos Aires: Nova, 1973, traducción de E. Tabernig, pp. 171 *passim*; en adelante *CHE*.

comunidades culturales y su *historia colectiva*. Al igual que en las relaciones interpersonales, las comunidades culturales pueden eventualmente pasar del *nosotros* y *ellos*, los “extranjeros” en tercera persona, a *nosotros* y *vosotros* en segunda persona a través de procesos de reconocimiento mutuo. Se puede así tender puentes entre la diversidad cultural y valorativa de las distintas naciones, y elevarse a la idea de una *comunidad humana*¹¹³.

Esclarecer la *actitud personalista* es para Husserl el trabajo de una *ontología material* de la región del espíritu, en la actitud natural. Este ámbito es incluso fundante respecto del de la *actitud naturalista*, porque esta última implica un cierto artificio y olvido respecto del “mundo de la vida” en el que desplegamos nuestras vidas. En ese sentido, la más “filosófica” de las ontologías materiales que se desarrollan en la actitud natural es aquella que pertenece a la *actitud personalista*¹¹⁴, y sobre dicha base es concebible una antropología *filosófica* mundana, no trascendental.

En esta línea, Husserl observa, en una conferencia que dictó en Berlín en 1931, que la *Lebensphilosophie* de Wilhelm Dilthey y la Analítica del *Dasein* de Martin Heidegger (cuyo nombre no menciona), son intentos de un nuevo tipo de filosofía que busca sus “fundamentos exclusivamente en el hombre y, más específicamente, en la esencia de esta existencia mundana concreta”¹¹⁵. Sin embargo, la filosofía entendida de modo radicalmente crítico y fundante no puede reducirse según él a ser una mera “antropología filosófica”, por más que corresponda a una “ontología material” de la región *espíritu*. Así, todo lo descrito hasta aquí, que cubre la vida cotidiana, la actividad científica y filosófica, y el ámbito cultural, sin menoscabo de su valor y dignidad, queda todavía preso de la actitud “dogmática”¹¹⁶ mientras no sea críticamente fundado.

En este momento Husserl opta por el “giro copernicano”, que tanto admira en Kant y que le permite formular la *actitud fenomenológica-trascendental*

¹¹³ Schuhmann, K., *La teoría husserliana del Estado*, Buenos Aires: Almagesto, 1988, p. 79. También cf. *Ms. F I 24*, 69b; *Hua XIV*, p. 172ss.; y *Hua XV*. Ahora bien, la última meta a la que apuntan para Husserl, en un ascenso infinito, las tendencias intencionales o teleológicas de las comunidades humanas es la de un reconocimiento y amor recíproco total, la del “amor espiritual y la comunidad de amor”.

¹¹⁴ Cf. San Martín, J., *Fenomenología y antropología*, Buenos Aires/Madrid: Lectour/UNED, 2005 (segunda edición). Cf. “Un prólogo y algo más”, pp. 5-30; especialmente pp. 28-30.

¹¹⁵ Husserl, E., “Phenomenology and Anthropology,” traducido al inglés por R. G. Schmitt, en: Mc Cormick, Peter & Frederick Elliston, eds., *Husserl, Shorter Works*, Notre Dame: Notre Dame University Press, 1981; prefacio de Walter Biemel, pp. 315-323.

¹¹⁶ *Ibid.*, (*Hua III/1*), §§ 26 y 62.

como la única radicalmente filosófica, en el sentido de *crítica reflexiva*¹¹⁷. Esta supone un cambio profundo, respecto de la “orientación objetivante” de la actitud natural, hacia la vida subjetiva presupuesta en todas las efectuaciones o producciones de sentido y de validez que se nos “aparecen” como “fenómenos” en la orientación objetivante. A la base de todas las efectuaciones de la vida cotidiana, de las distintas ciencias naturales, humanas y formales o empírico-deductivas, teóricas, prácticas y valorativas, hay una *vida subjetiva* radical, trascendental e inobjetivable, que *realiza* dichas operaciones constitutivas de sentido y validez. El *auténtico sentido* de la fenomenología trascendental no puede medirse con criterios puramente epistemológicos –aunque los incluye–. Su pretensión solo puede entenderse en el sentido más vasto que Kant le da a su proyectada “metafísica del porvenir”. Se trata de constituir la “*idea de una filosofía*” como “ciencia universal” “rigurosa” –no en el sentido de una ciencia positiva moderna, sino en el platónico de *epistémē*– de “fundamentos últimos” (lo que quiere decir de una “absoluta auto-responsabilidad”, fundada de modo absolutamente autónomo), sin presupuestos extraídos de ciencias dadas, y a ser construida en un proceso histórico abierto e infinito a través de conquistas relativas y temporales¹¹⁸.

En efecto, las ciencias y las ontologías filosóficas de la actitud natural (regionales y formales) operan conforme a presupuestos sin cuestionar¹¹⁹, como el *principio de razón suficiente* (principio ontológico material), de acuerdo al cual las entidades mismas establecen entre sí relaciones causales, y el *principio de razón lógica* (o fundamento), que es un presupuesto lógico, de acuerdo al cual la validez de los juicios se basa en otros juicios. Pero Husserl sostiene que ninguna ciencia u ontología filosófica de la actitud natural, que procede de acuerdo a esos presupuestos, es capaz de *examinarlos* a ellos mismos y, especialmente, a las condiciones de la *experiencia*, aprehensión, o *dación* efectiva de los objetos. La fenomenología trascendental es así una “*ciencia filosófica*” en un nuevo sentido.

Entendida de ese modo, Husserl afirma que su pretensión es la de resolver “todos los problemas concebibles de la filosofía” (pretensión parecida a

¹¹⁷ Cf. *ibid.*, pp. 142-144 (*Hua III/1*, pp. 132-134).

¹¹⁸ Cf. *ibid.*, p. 372-373 (*Hua V*, p. 139).

¹¹⁹ Cf. K.-H. Lembeck, “Einleitung: Husserls wissenschaftstheoretisches Programm”, en: E. Husserl, *Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften* (Texto según *Hua V*) (Hamburg: 1986), viii-ix. Cf. también M. Brelage, “Über das Begründungsproblem in Philosophie und Wissenschaft”, en: *Studien zur Transzendentalphilosophie* (Berlin, 1965), pp. 45-62 (citado por Lembeck, o.c.).

la del cartesianismo), “con un *espíritu científico*” y riguroso (serio) que –aunque así lo parezca– “*no es en absoluto exagerada*”¹²⁰. Se trata de una idea “realizable” a través de una *meditación crítica radical*, esto es, del método reflexivo de la “reducción fenomenológica-trascendental” y de la “puesta entre paréntesis” (*epoché*) de la “actitud natural”¹²¹. La interrogación retrospectiva de los últimos presupuestos concebibles de todo conocimiento y sentido en general, más allá de toda “subjetividad mundana” nos conduce a la “vida trascendental del sujeto” –tomando una expresión vieja, dice, en un sentido nuevo– en tanto presupuesto y “fuente de todo sentido y validez de ser”¹²². Estas fuentes trascendentales subjetivas y absolutas de toda producción de sentido no pueden abordarse en orientación “objetiva”, “positiva”, como se abordan las objetividades “mundanas” constituidas; y si Husserl las llama “absolutas” es solo porque ellas a su vez no son derivables de instancia previa alguna (no hay nada “detrás” de ellas). El sentido del retorno al sujeto como “trascendental” ha sido malentendido por aquellos mismos que intentan desacreditar su filosofía como cientista o “intelectualista”¹²³ –y sostienen que dicho sujeto, desencarnado y a-mundano, no tiene nada que ver con el “sujeto concreto, teórico-práctico,” con la “existencia” y con “problemas metafísicos”¹²⁴–. Dichos malentendidos se derivan precisamente de la diferencia que la “reducción fenomenológica” introduce entre la *actitud natural* (y la subjetividad humana dada en ella, sea como sujeto empírico, psico-físico en la *actitud naturalista*; como *persona* y *espíritu* en la *actitud personalista*; o como “tipo eidético” en una ontología regional como la psicología fenomenológica eidética), y la *actitud fenomenológica-trascendental* (y el sujeto o *ego* trascendental, a través de cuyas *funciones* intencionales constitutivas se producen precisamente el sentido y la validez –sentidos objetivos, valores, normas– de todo “lo mundano”, o constituido). A través de esta última actitud Husserl se propone resolver todos los *problemas universales de la filosofía* (incluyendo las del ser humano concreto, los problemas metafísicos). Se propone, pues, esclarecer el *origen* de nuestros “compromisos ontológicos” que permanecen “anónimos” y “ocultos” en la orientación objetiva y trascendente de la actitud natural.

¹²⁰ *Ideas I*, pp. 372 (*Hua V*, p. 138).

¹²¹ *Ideas I*, p. 373 (*Hua V*, p. 140).

¹²² *Ibid.*

¹²³ Cf. Misch, G., *Lebensphilosophie und Phänomenologie-Eine Auseinandersetzung der Dilthey'schen Richtung mit Heidegger und Husserl*, Leipzig/Berlin: B. G. Teubner, 1931 (primera edición 1929).

¹²⁴ *Ideas I*, p. 374 (*Hua V*, p. 140).

En un inicio la preocupación de Husserl es epistemológica. La reducción fenomenológica trascendental introduce una *reflexión crítica* que permite retornar a las condiciones de posibilidad¹²⁵ de la constitución de las teorías y objetividades científicas y a dar cuenta de su supuesto estatuto “en sí”. Pero pronto descubre que este dominio hasta ahora desconocido de la experiencia trascendental es un dominio abiertamente ilimitado¹²⁶, que concierne a la totalidad de la experiencia humana, gracias al cual hay un mundo natural y humano para nosotros.

Este intento de restablecer la unidad de la vida humana y sus logros (científicos y culturales, teóricos, prácticos y valorativos) sobre sus “últimos fundamentos” sirve de marco para el examen de motivos por los cuales el proyecto fenomenológico fundacional¹²⁷, basado en la *autonomía de la razón*, a pesar de seguir privilegiando la investigación cognitiva,¹²⁸ es capaz de incluir una crítica profunda y *sui generis* a los tiempos modernos en su última obra testamentaria, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* de 1936.

Aunque Husserl no desarrolla la fenomenología satisfactoriamente de acuerdo a sus propias exigencias (pues aun en su vejez se considera “un

¹²⁵ Cf. Ströker, E., “Husserl’s Idea of Phenomenology as the Foundational Theory of Science”, en: *The Husserlian Foundations of Science*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2010, pp. 1-14.

¹²⁶ Años más tarde Husserl escribe: “(...) y si pudiésemos igualar esta subjetividad con la ψυχή de Heráclito, su decir sobre eso sería indudablemente verdadero: “Por muchos caminos que andes, nunca encontrarás los límites del alma, tan profundo es su fondo” (*Crisis*, p. 211 (*Hua VI*, p. 173)).

¹²⁷ Entre 1908 y 1914 Husserl realiza un trabajo fenomenológico intenso que rinde muchos frutos. (Cf. Melle, U. “Einleitung”, *Hua XXVIII*, pp. xxvii *passim*). Es cierto que destacan sus trabajos sobre la razón teórica y su papel paradigmático sobre otras formas de conciencia. Sin embargo, señala que los bienes y los valores no son asequibles al conocimiento teórico, sino solo al sentimiento valorativo (*wertendes Gefallen*). En todo caso, en sus lecciones sobre “Lógica y teoría del conocimiento” de 1910/1911 (*Ms. F I 12*, pp. 53a-54a; citado por U. Melle) “luego de aseverar la importancia de construir la ética, la práctica y la axiología con un carácter científico”, y de confesar que “en verdad sobre ese tema casi no tenemos nada”, insiste en que “aquí estamos preocupados con fines absolutamente necesarios del conocimiento (...) cuyo planteamiento y realización gradual concierne a los intereses más elevados de la humanidad”. También consideramos relevante subrayar la insistencia de Husserl de que la personalidad que realmente vale la pena es aquella que se orienta y configura al mismo tiempo que configura el mundo “en el sentido de una razón *práctica*” de acuerdo con los ideales racionales más elevados. Estos pensamientos germinales determinan sus convicciones tardías sobre la ética, la cultura, y sobre el sentido teleológico de la historia humana, especialmente durante los años veintes y treintas del siglo veinte, hasta la *Crisis*” (*ibid.*, pp. xliii-xliv).

¹²⁸ Schuhmann, K., *o.c.*, p. 277.

principiante”)¹²⁹, sigue considerándola la culminación y realización de todo un pasado filosófico¹³⁰.

§4. La paradoja de la subjetividad y la teleología de la razón

La distinción entre la *actitud natural* y la *actitud fenomenológico-trascendental* introduce dos niveles en la investigación filosófica que pasan por la distinción radical entre, por un lado, el sujeto como una *entidad psico-física natural* o una personalidad *espiritual* en un *mundo social*, intersubjetivo y cultural; y, por el otro, la subjetividad o experiencia *trascendental*, en cuyas actividades y funciones subjetivo-trascendentales se *constituyen* el sentido y la validez del yo como entidad natural o espiritual. En la *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* Husserl titula al §53: “La paradoja de la subjetividad humana: ser un sujeto para el mundo y al mismo tiempo un objeto en el mundo”¹³¹. Esta paradoja recoge de forma *sui generis* una paradoja similar que se plantea en la primera *Crítica* de Kant entre la *apercepción trascendental*, pura u originaria, y la *empírica*. En efecto, Kant subraya la “irreducibilidad” absoluta de una respecto de la otra. La *apercepción trascendental* concierne al “yo pienso”, que se agota “constituyendo” objetividades como el “principio sintético supremo” y “unidad objetiva de la autoconciencia”¹³², pero cuya “auto-conciencia” es precisamente solo la de un *pensarse*. La *apercepción empírica*, en cambio, concierne al yo empírico constituido y *conocido* como un “objeto” en la medida que primero se nos *aparece* como fenómeno en el sentido interno y es sintetizado y subsumido por la categoría de sustancia como lo que “permanece” en el tiempo. No obstante dicha diferencia irreducible, Kant mismo sostiene que ambas “son el mismo sujeto”¹³³. Husserl igualmente insiste en que se trata del “mismo sujeto”, pues el sujeto trascendental “anida”, por decir, en el sujeto psicológico constituido por aquel¹³⁴, pero el intento de conciliar ambas descripciones resulta imposible por emanar de dos *actitudes* metodológicas radicalmente heterogéneas, irreducibles una a otra y aún incompatibles entre sí –la misma dificultad que constata Kant–.

¹²⁹ *Ideas I*, p. 394 (*Hua V*, p. 161).

¹³⁰ Cf. *Hua IX*, pp. 298, 301; *Crisis*, pp. 60-62 (*Hua VI*, pp. 15-17 *passim*). Cf. también K. Schuhmann, o.c., pp. 275-277.

¹³¹ *Crisis*, pp. 219ss (*Hua VI*, pp. 182ss).

¹³² *CRP*, § 18, B139-140.

¹³³ *Ibid.*, B155.

¹³⁴ Cf. *Ideas I*, pp. 126-127 (*Hua III/1*, pp. 116-117).

Esta paradoja del desdoblamiento del yo –en yo constituyente, trascendental, por un lado, y, por el otro, en yo constituido como entidad mundana psico-física, personal, monádica o concreta, histórica e intersubjetiva– se ve sin embargo precedida por el problema de la *génesis* del propio yo trascendental, con sus funciones y estructuras constitutivas. Una antropología *fenomenológica-trascendental*, auténticamente radical, considera estos elementos genéticos y por decir “arqueológicos” que están presupuestos por las distintas antropologías filosóficas mundanas –sean estas conscientes de ellos o no–, como la antropología pragmática de Kant¹³⁵, la “analítica de la existencia” de Heidegger, la *Lebensphilosophie* de Dilthey, o incluso la propia antropología fenomenológica personalista que concibe Husserl como ontología material a la base de las ciencias antropológicas, la física o la social.

En este punto surgen algunas preguntas¹³⁶: 1. La primera es ¿en qué sentido Husserl entiende la expresión “*fundación genética*”, pues el vocablo “fundar” (*Fundierung*) en el sentido primario de Husserl es un “hacer evidente” en experiencias intuitivas, auto-dadoras, y en ese sentido significa *fundación de validez* (*Geltungsfundierung*); mientras que *Genesisfundierung* parece llevarnos a un nivel tan profundo de la experiencia que esquivo toda descripción, y por ende, todo “evidenciar”. 2. La segunda pregunta proviene de la dimensión ética que Husserl atribuye a la auto-constitución responsable del *ego* que emerge de su vida pasiva. La cuestión es si es posible algo así como una vida *racional y responsable* que emerge de aspectos emotivos de la vida *pasiva* del *ego*, ya que la noción de “elección responsable” voluntaria es *sensu stricto* una operación racional, activa. Esto es, ¿cómo puede uno “elegir” ser sujeto *antes* de ser sujeto *consciente*, es decir, ser “capaz de elegir”? ¿Cómo es posible *devenir un sujeto* solo *luego* de la operación racional de “renovación”? Esto es equivalente a preguntar: “¿qué era la persona antes de devenir una persona?”, o bien ¿cuál es la relación entre las dimensiones irracional y racional de la vida del sujeto? ¿Y es el orden del sentimiento solo irracional, o es también racional, y se entreteje con el orden cognitivo? Por último, 3. la tercera cuestión es si la noción husserliana de “fundación última” puede todavía ser

¹³⁵ Cf. Kant, I., *Antropología en sentido pragmático*, traducción de J. Gaos, Madrid: Alianza Editorial, 1991.

¹³⁶ Algunas de ellas, que intentamos aquí revolver, fueron planteadas por Sebastian Luft en 2008 con ocasión de la reunión del “Husserl Circle Meeting” en la ciudad de Milwaukee.

atractiva a filósofos modernos y posmodernos y en qué medida consideramos “revolucionario” el concepto husserliano de racionalidad.

Las tres cuestiones están íntimamente relacionadas. Para responderlas e ilustrar la génesis y el sentido de la auto-constitución del yo-trascendental, aquí nos referimos a las *Meditaciones cartesianas*. No huelga decir que nos oponemos a la crítica que filósofos continentales contemporáneos han dirigido al supuesto “fundacionalismo cartesiano” y racionalista, que le atribuyen al proyecto de Husserl, como si se tratase de un proceso regresivo-analítico y progresivo-sintético en un sentido “teórico-explicativo” de la *Begründung*, propio de las ciencias positivas.

En efecto, la noción “filosófica” de fundación desde las *Investigaciones lógicas* es, para Husserl, la de clarificar el “origen esencial” de nuestros conceptos, leyes, teorías, en suma, de todo dominio del sentido y de significaciones válidas en vivencias intencionales intuitivas de una vida dadora de sentido. En consecuencia, “fundar” en un sentido *filosófico* inicial de “fundación última” es una “*Geltungsfundierung*”, en el sentido de sacar a la luz –de acuerdo al “principio de todos los principios”¹³⁷ *mediante experiencias intuitivas* o evidenciadoras, (de las *Ideas* de 1913)– la “tierra prometida” de una vida dadora de sentido que funciona anónimamente, región “absoluta” de la experiencia. Este concepto de “fundación última”, que aparece primero en el marco de la fenomenología estática, se amplía con el desarrollo de la fenomenología genética al introducir Husserl la noción de *Genesisfundierung*. En consecuencia, las nociones de “fundación”, “constitución”, “génesis”, y aun a veces “síntesis”, tienen un significado relacionado, si no eventualmente similar. Mas, ¿cuál es el denominador común entre “fundación de validez” y “fundación genética” si solo la primera concierne a la “evidencia”? Pues es la búsqueda de *clarificación* radical de los “*orígenes esenciales*” de nuestras creencias, normas y valores.

En el primer caso, como señalábamos, el de la *Geltungsfundierung*, este esclarecimiento concierne la *validación* del sentido de nuestras creencias, normas y valores, sentido que ha sido constituido por nuestras experiencias “dadoras de sentido” (en última instancia intersubjetivamente). La *Geltungsfundierung*, más allá de los análisis constitutivos del *sentido*, se pregunta por la *evidencia*, vale decir, por la posibilidad de exhibir dichos sentidos en experiencias constitutivas de tipo *intuitivo*, que los validen¹³⁸. La “fundación de validez” no solo *opera mediante* descripciones intuitivas, *v.gr.*

¹³⁷ *Ideas I* (*Hua III/1*), § 24.

¹³⁸ Cf. *CM*, pp. 75-85 (*Hua I*, pp. 57-66).

evidentes, sino que también *descubre* las experiencias intuitivas (por ende, las evidencias), *en las cuales* nuestros sentidos y validaciones (creencias, etc.) se constituyen.

En el segundo caso, el de la *Genesisfundierung*, esta clarificación solo puede darse mediante una “de-construcción” (*Abbau*) de las vivencias intencionales dadoras-de-sentido, a saber, de la vida constitutiva del *ego* trascendental, por medio de una interrogación retrospectiva radical, y una “reconstrucción” indirecta de los procesos constitutivos originales, de la síntesis pasiva en las que se constituyen originariamente el *ego* trascendental y sus vivencias.

Cabe añadir lo siguiente: primero, que los datos estructurales –y evidencias– estudiados por la fenomenología estática, se abordan en la fenomenología genética desde la perspectiva de su “historia temporal”. Y, segundo, que esta “historia” narrada por la fenomenología genética tiene un doble estrato, donde la puesta en claro de la *génesis* (síntesis o constitución) *activa* corresponde a la “fundación de validez” –y, por ende, puede ser ella misma desplegada por medio de descripciones evidentes e intuitivas de acuerdo al “principio de los principios”; y donde la *reconstrucción* de la *auto-constitución pasiva* de la vida dadora-de-sentido (trascendental) sobre el fondo del “presente viviente” corresponde a la “fundación genética”–. Pero, ¿cómo es que la “fundación genética”, planteada como el “origen esencial” de la “fundación de validez,” *clarifica* algo respecto de esta última, a saber, respecto de la *evidencia*? ¿Cuál es la relación entre los procesos oscuros, inconscientes, instintivos y enteramente pasivos y la validación racional? ¿Con qué derecho es que Husserl llama a la *Genesisfundierung* “fundación última”, e incluso describe al “presente viviente” en los *Manuscritos C* “como el último fundamento absoluto de todas mis validaciones” (“*als den letzten absoluten Boden aller meiner Geltungen*”)?

Por el momento, retomamos de las conclusiones de las *Meditaciones cartesianas* que la fenomenología es una “ciencia absolutamente *fundada*”, y “*sin embargo en la forma de un programa sin fin*” (“*in der Form eines unendlichen Programms*”)¹³⁹.

Pero la clave de la concepción husserliana es aquí un alejamiento radical respecto del hiato kantiano entre el mundo sensible y el inteligible. Inclinandose en dirección de Leibniz, Husserl observa el *factum* de un *proceso teleológico* entre las esferas pasivas y activas de la vida del *ego* trascendental,

¹³⁹ *CM*, p. 198 (*Hua I*, p. 156).

conectando íntimamente a ambas. Las tendencias emotivas y desiderativas, los impulsos, instintos y tendencias del nivel pasivo no solo tienen su propio mundo circundante y pre-delinean los estilos de acciones posibles “motivando” así lo que se despliega en la vida activa, sino que también *tienden*, pugnan, *en dirección* de las síntesis activas y finalmente de la racionalidad en general. No hay solución de continuidad entre estas esferas. No hay separaciones, hiatos, abismos o saltos discrecionales de un estrato al otro, sino un *continuum* sintético, que es aquel del mismo *Lebendige Gegenwart*. La vida activa empieza con la percepción, de modo que estrictamente hablando está allí antes de que la razón esté plenamente desarrollada, consciente y reflexivamente referida a sí misma. El pre-ego (*Vor-Ich*) del nivel pasivo tiende hacia el proto-ego (*Ur-Ich*) del nivel activo donde apunta a auto-constituirse como persona. Este tránsito por cierto es complejo, como Husserl señala en el §73 de su *Crisis*: la “vida personal” se conquista en un “devenir constante” a través de una “intencionalidad constante de desarrollo,” y “transcurre por grados de toma de conciencia de sí mismo y de la responsabilidad por sí mismo, de los actos aislados (...) hasta el grado de la toma de conciencia de sí mismo y de la responsabilidad por sí mismo universal, y hasta la captación consciente de la idea de autonomía”¹⁴⁰. La razón no aparece de modo inmediato y abrupto, sino que se desarrolla lentamente desde los instintos e impulsos de la vida pasiva, donde se halla como “razón innata”.

Pero es solo al llegar al estadio de una auto-reflexión y auto-responsabilidad radical –al tomar reflexivamente la decisión de configurar su propia vida– que el *ego* transcendental deviene una persona, un sujeto *sensu stricto*, ciertamente en correlación e interrelación con otros individuos y comunidades. La *razón* no es algo que de modo abrupto se añade desde afuera a los estados afectivos, instintos e impulsos del ser viviente, o a las vivencias emotivas y voluntarias primitivas, sino que emerge esencialmente entretejida con ellos desde el estrato pasivo, en la vida perceptiva, etcétera. Incluso en *Ideas I* y refiriéndose a un nivel superior de constitución, Husserl señala el “entretejimiento” o interrelación de las distintas especies de razón: práctica, teórica o cognitiva, y valorativa. Según Husserl no se puede aislar una de otra. Estrictamente hablando no hay *personas* responsables *antes* de la elección racional de devenir una. Los seres humanos se desarrollan en *estadios de auto-reflexión* hasta que eligen racionalmente tomar cargo de (o responder por) todas sus tomas-

¹⁴⁰ *Crisis*, p. 305 (*Hua VI*, p. 272).

de-posición prácticas y teóricas, de dar curso o no a sus instintos pasivos y tendencias, en suma, a vivir una vida en auto-responsabilidad radical. Solo entonces devienen propiamente personas, sujetos.

Retornando a la primera cuestión y vinculándola a las otras dos, es importante anotar que, aunque la fenomenología se concibe como una *ciencia*, para la cual los *eide* priman sobre los *facta*, en la fenomenología genética la *facticidad* adquiere una cierta preeminencia. Sin el *factum ego* no hay *eidos ego*, sostiene Husserl en sus textos póstumos sobre la intersubjetividad¹⁴¹. Estos problemas fácticos, de orden metafísico, y por ende en las fronteras del cuestionamiento fenomenológico –que pertenecen a la *filosofía segunda*– son los de la teleología, o los problemas de la intersubjetividad, el *factum* absoluto de la historia, el nacimiento, la muerte, el destino, etc. Ellos afectan la naturaleza de la *filosofía primera*, a saber, los *resultados* de la fenomenología eidética. La razón y la *episteme* no están divorciadas de los niveles pre-rationales o irracionales de la vida, y confortablemente instaladas en la transparencia de evidencias adecuadas y certezas, garantizadas por la gracia divina. Ellas hunden sus raíces en lo más profundo de la *doxa*, emergen de los impulsos, tendencias y pulsiones que pertenecen a la vida instintiva. Por ende el *pre-ego* del nivel pre-objetivante pre-intencional se auto-trasciende en el proto-*ego* del estrato activo reflexivo en una creciente toma de conciencia, hasta que el *ego* se hace pleno cargo de su vida y se auto-constituye como un sujeto autónomo y responsable.

A esto nos referimos cuando decimos que Husserl revoluciona el concepto moderno de razón. Por cierto, Kant se pone en camino de esta revolución al reconocer la finitud de la razón especulativa, aunque deje entrar la incondicionalidad de la voluntad por la puerta falsa de la razón práctica. El entretejimiento de todas las formas de la razón para Husserl, aunado a su génesis en procesos sensibles e instintivos radicalizan el reconocimiento de la finitud. Y en relación a esto, la “absorción” de la *Geltungsfundierung* en la *Genesisfundierung* explica por qué la evidencia, para Husserl, jamás puede ser adecuada, sino que es esencialmente abierta, ilimitada e inadecuada, puesto que incluso las evidencias apodícticas contienen elementos inadecuados. Husserl anticipa este descubrimiento en *Ideas I* (durante su período estático), en el que introduce la “*idea en sentido kantiano*”, para referirse a la evidencia como un “*Limes Ideal*”, en tres diferentes contextos: 1. En el relativo

¹⁴¹ Cf. *Hua XV*, p. 385.

a los objetos ideales de las ciencias exactas (tales como la geometría); 2. en el relativo al flujo temporal de la conciencia y de cada experiencia-vivida como un *continuum*; y, 3. finalmente, en el relativo a la cosa material trascendente. De modo que la “validez” –o evidencia– no es una instancia “última” de fundación. Una aproximación analítica a la cuestión de la “validez” (*Geltung*) no se interesa por la cuestión de sus “orígenes esenciales”. Sin embargo, esos “orígenes esenciales genéticos” según Husserl, son precisamente los que nos informan de la *naturaleza esencialmente inadecuada de la evidencia* y la esencia radicalmente *finita* de las vivencias intencionales mismas. Nos revelan pues por qué nuestras evidencias no son y no pueden ser “adecuadas” en el sentido de la *noesis-noeseos* de Aristóteles, o de la primera evidencia, cuasi matemática (*sub specie aeternitatis*) del *cogito ergo sum* cartesiano. La constitución (génesis) de la evidencia no está separada de la auto-constitución del *ego*. La “conciencia absoluta” de Husserl, tan criticada por filósofos posmodernos como Derrida, Rorty, y muchos otros, es en verdad un “absoluto” que hunde sus raíces en un “absoluto más definitivo y verdadero”, a saber, la identidad y la diferencia del *estante-fluyente presente viviente* (*stehend-strömende Lebendige Gegenwart*), que pertenece a un ser finito, temporal, perspectivista, encarnado, intersubjetivo, y de vivencias abiertamente ilimitadas.

Criticando la explicación moderna, racionalista, de una razón desencarnada, los filósofos posmodernos desacreditan a la razón misma, vaciando así la bañera junto con el bebe. La defensa de la razón y de un “discurso fundacional” (como Kant hizo a su manera en el siglo dieciocho) es para Husserl una cuestión que tiene que ver con la “supervivencia de la humanidad” y su salvaguarda de caer en la barbarie¹⁴². Pero no es una “adquisición permanente”, sino la responsabilidad de una “tarea infinita”¹⁴³.

¹⁴² CHE, pp. 171-172 (*Hua VI*, pp. 347-348).

¹⁴³ *Ibid.*, § 73.