

EN TORNO A LA PROBLEMATICA DE LA FUNDAMENTACION
ULTIMA EN LA FENOMENOLOGIA DE HUSSERL¹

Elisabeth Ströker

El presente trabajo se propone sobre todo investigar la pretensión de autofundamentación última de la fenomenología manifiesta en auto-denominaciones equívocas como las de "ciencia estricta", "ciencia de orígenes y fuentes" últimas e incondicionales, "filosofía primera" o "ciencia de fundamentación absoluta". El sentido de la ciencia estricta se aclara en dos direcciones: por un lado fundamentación absoluta no significa validez absoluta de lo fundado por ella sino más bien retorno a un fundamento infranqueable, a una "base última"; y, por otro lado, la *donación absoluta de la objetividad del conocimiento* no significa conocimiento incommovible pues los análisis fenomenológicos son inacabados. Precisamente su carácter históricamente condicionado empuja a la fenomenología a querer ser filosofía primera, es decir filosofía de fundamentos absolutos a partir de una autofundamentación absoluta (*eine Philosophie absoluter Begründung aus absoluter Selbstbegründung*), idea que estará vinculada con la autorresponsabilidad del filósofo, comprometido con la idea de la verdad.

["The Problem of Ultimate Foundation in Husserl's Phenomenology"] The A. intends to examine the claim of ultimate self-foundation of phenomenology that is rendered manifest in its selfdetermination as "rigorous science", "science of origins or ultimate and unconditional sources", "first philosophy" or "science of absolute foundations". The sense of a rigorous science is clarified in two directions: on the one hand absolute foundation doesn't mean absolute validity of what is founded therein; it means instead the return to an unsurmountable foundation, a "last basis"; on the other hand, *absolute givenness of the object of knowledge* doesn't mean unmovable knowledge; in fact phenomenological analyses are unfinished. It is precisely its historically conditioned character that moves phenomenology toward wanting to be "first philosophy", that is, philosophy of absolute foundations out of an absolute self-foundation (*eine Philosophie absoluter Begründung aus absoluter Selbstbegründung*), idea which will be related to the self-responsibility of the philosopher, engaged with the idea of truth. (Transl. by R. Rizo-Patrón)

-
1. Publicado por primera vez en alemán bajo el título de "Zur Problematik der Letztbegründung in Husserls Phänomenologie", in: *Zur Selbstbegründung der Philosophie seit Kant*, editado por Wolfgang Marx, Frankfurt-am-Main: Vittorio Klostermann, 1987, pp.107-129.

La fenomenología de Husserl ha sido caracterizada de maneras múltiples y altamente diferenciadas. El mismo Husserl la caracterizaba ante todo como un nuevo método filosófico puesto inicialmente al servicio de una nueva fundamentación de la teoría del conocimiento y que, a través de una progresiva diferenciación y elaboración, se extendió hasta convertirse en un método universal de reflexión sobre la estructura correlativa de la subjetividad y el mundo en su conjunto. Así, el proyecto fenomenológico se fue articulando cada vez más claramente con la insatisfacción por la tradición filosófica, a medida que el nuevo método no sólo se iba desarrollando, sino también se veía acompañado por una reflexión crítica sobre el concepto de fenomenología que su puesta en práctica estaba configurando.

Para el esclarecimiento fenomenológico del conocimiento, las *Investigaciones Lógicas*, que aún no contaban con el apoyo de una posición filosófica, requirieron, en primer lugar, únicamente del retorno a las vivencias intencionales en las cuales los objetos del conocimiento accedían a su donación. El análisis de estas vivencias, realizado tan cuidadosa como penetrantemente por Husserl, sin perjuicio de su orientación inicialmente parcializada hacia los actos intencionales, constituyó así una contribución a un problema esencial de la teoría del conocimiento, el cual Husserl reclamaría más tarde, con razón, haber percibido primero en su peculiaridad e investigado sistemáticamente (VI, 168)². Pues, en tal análisis no se trató para él simplemente de investigar los diversos modos de la conciencia en su correspondiente relación con objetos y, en cierto modo, paralelamente a éstos, tal como lo habían hecho Brentano y Meinong con acentos distintos. Antes bien, el retorno

2. Los números en el texto se refieren al volumen y la página de la edición crítica de las obras completas de Husserl o *Husserliana*.

de Husserl de las objetividades a los modos de conciencia condujo necesariamente a la pregunta por el cómo de la donación de los objetos. Precisamente en la tematización de los *modos de donación* de la objetividad residió la novedad del análisis fenomenológico de Husserl. En ellos y en sus modos de conciencia correlativos se halló también, y en sentido preciso, lo 'dado' de la fenomenología; en ellos habría de mostrarse y probarse cuál era el verdadero sentido del discurso sobre las 'cosas mismas', en atención a las cuales proclamó Husserl el nuevo comienzo fenomenológico de la filosofía; desde ellos se determinó y legitimó el postulado fundamental husserliano de la 'evidencia' como el criterio último de toda legitimación racional³. Asimismo, a raíz de ellos se encendió finalmente aquella problemática por la que Husserl, particularmente en los escritos de su período intermedio, enfrentó cuestiones relativas a la fundamentación última.

Si bien es cierto que, según Husserl, con la exposición de los modos de donación de un objeto (*Gegebenheitsweisen eines Gegenständlichen*) se alcanzaba el aspecto decisivo desde el cual había que emprender el esclarecimiento fenomenológico del conocimiento, éste exigía más que la simple descripción, lo más precisa posible, de lo que habría de detectarse en el objeto del conocimiento por medio del cómo de su aparecer en la conciencia cognoscente. Abarcaba también la cuestión de la legitimidad fenomenológica de la validez objetiva y la verdad del conocimiento, en virtud de la genuina relación epistemológica entre lo dado y la realidad del objeto, que había sido co-tematizada desde un principio. Mas si esta cuestión debía responderse de modo suficiente sólo con medios fenomenológicos, esto significó que la fenomenología, por su parte, era portadora de una pretensión de validez que ella no sólo debía aclarar sino también honrar. No hallándose, conforme a su auto-comprensión, bajo otra instancia excepto de sí misma, la fenomenología debía no sólo hacer comprensible el sentido y el logro del conocimiento objetivo, sino que, respecto de esta comprensión, estaba en la obligación de poner a prueba su propia eficacia.

3. No es necesario referirse aquí a la equiparación y posterior distinción hecha por Husserl entre evidencia adecuada y evidencia apodíctica. Mayores detalles al respecto en: E. Ströcker, "Husserls Evidenzprinzip. Sinn und Grenzen einer methodischen Norm der Phänomenologie als Wissenschaft", in: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Band 32, Heft 1, 1978, pp. 3-30; ahora también en: E. Ströcker, *Phänomenologische Studien*, Frankfurt-am-Main: 1987, pp. 1-34.

Fue en este peculiar campo de tensión entre el análisis fenoménico remitido al objeto, de un lado, y el análisis fenomenológico remitido a sí mismo, del otro, que se movió el pensamiento de Husserl de principio a fin. Una de sus dimensiones se halla en dirección a la "puesta en obra" de análisis fenomenológicos concretos. La otra apunta hacia las profundidades de la autorreflexión fenomenológica. En aquélla había que hacer comprensibles con medios fenomenológicos la objetividad, la realidad (*Wirklichkeit*), la verdad, la conciencia y el yo. En ésta, ante todo, había que asegurar estos conceptos por medio de la demostración de la conveniencia y la legitimidad de los medios escogidos. No obstante, la una no podía marchar bien sin la otra y, en tanto fuera posible, ambas sólo podían llevarse a cabo en una relación recíproca.

Husserl parafraseó una y otra vez esta tarea con distintas expresiones, sin que por ello se pusiera claramente de manifiesto su doble carácter. El que la fenomenología debía ponerse "incondicionalmente" en marcha y establecerse como "ciencia estricta", el que ella debía ser una "ciencia basada en una fundamentación absoluta", de "fuentes" y "orígenes" (*Ursprüngen*) últimos, —por ende, una filosofía de los "comienzos" (*Anfänge*) y, en tanto tal, "filosofía primera"—, todo esto la caracterizó no sólo como una empresa filosófica que se proponía investigar los objetivos mencionados y que orientaba sus modos de proceder de modo correspondiente, sino también como una empresa filosófica que, además de ello, había de ofrecer su propia fundamentación.

Es importante ver que sólo desde el aspecto de su autofundamentación, aquellas caracterizaciones de la fenomenología no pocas veces malentendidas y erróneamente interpretadas, adquieren su sentido propio e inequívoco. Por eso intentaremos, ante todo, exponer sus conceptos claves de una manera más precisa y presentarlos en sus relaciones mutuas. Por lo general se pueden distinguir varios significados de los mismos que, sin embargo, no son independientes unos de otros. Tampoco hay que pasar por alto las transformaciones significativas que se dan en ellos, transformaciones que reflejan los cambios por los que ha pasado la obra de Husserl, la que por lo demás, ha permanecido en su conjunto una literatura en desarrollo (*Entwicklungsschriftum*).

El que todo progreso real del conocimiento se realiza en la fundamentación, es una concepción habitual en las ciencias. Husserl la tomó para la fenomenología y la radicalizó tomándola inmediatamente en sentido

literal, no sólo investigando los criterios del progreso del conocimiento, sino yendo más atrás y preguntándose por los comienzos y orígenes que hacen posible este progreso. Sólo una ciencia filosófica capaz de legitimar y fundamentar en este sentido último o absoluto podía llamarse según él ciencia "estricta".

La pretensión husserliana de absolutez ha permanecido forzosamente y hasta el final equívoca. Esto no sólo vale en atención a una determinada aptitud de aquellos conocimientos que la fenomenología debe adquirir a través de su proceder sino, además, en vista de la fundamentación del procedimiento fenomenológico mismo. En ambos niveles se trata de una "fundamentación absoluta" aún cuando, a su vez, el concepto de absoluto requiere de una doble interpretación. Así, de un lado, "absoluta" ha de ser toda fundamentación que ofrezca la fenomenología: su retorno a las fuentes, orígenes, comienzos —sean éstos los del conocimiento del mundo en las distintas ciencias en la experiencia precientífica del mundo; sean éstos los del propio yo y de los otros en su enlace intersubjetivo— tiene, en última instancia, que darse de tal manera que con el regreso fenomenológico hasta ellos se reconozca a la vez que con ellos se pone al descubierto el último fundamento alcanzable de todo conocimiento, de suerte que todo intento de continuar el regreso conduce comprensiblemente al fracaso.

Entretanto, no debe pasarse por alto que una fundamentación absoluta entendida como un retorno a un fundamento infranqueable, a una "base última", de ningún modo implica una validez absoluta de lo por él fundamentado. De ésta nos protege otro significado de "absoluto" que, especialmente en el uso a menudo abreviado y desprotegido que Husserl hace de la expresión "conocimiento absoluto", se pasa fácilmente por alto y no siempre se tiene por suficientemente distinto del primero. Pues conocimiento absoluto no quiere decir validez absoluta del conocimiento, sino *donación absoluta* de la objetividad del conocimiento. A despecho de las interpretaciones erróneas usuales, antes que reclamar para sus afirmaciones alguna verdad indiscutible, más bien muestra la fenomenología que en ella no puede haber y por qué no puede haber un conocimiento incommovible. Este último impediría desde ya el carácter por principio inacabado del análisis fenomenológico y la necesidad de corregirlo. No es por último en ello que la fenomenología de Husserl vive del espíritu de la ciencia auténtica. Y si, más allá de esto, ella ha de convertirse en ciencia estricta, sólo puede cumplir con esta exigencia si lo "dado" en ella *se da* de una manera que Husserl denomina *absoluta*.

Pues la absoluta no es ninguna propiedad que de por sí le corresponda a lo dado y que sólo habría que buscar y recibir fenomenológicamente. La donación absoluta implica más bien una norma fenomenológica en tanto en cuanto ha de ser primero producida en el proceso fenomenológico. Esto sucede, de un lado, en aquellos procesos que Husserl describió inicialmente de un modo bastante desorientador como visión de la esencia y que, más tarde, por medio del proceso de la reducción y la variación eidética volvió a remitir a su núcleo sostenible. De otro lado, es en aquellos actos de síntesis identificadora de intenciones y plenificaciones de significados (*Bedeutungserfüllungen*), en que lo dado puede llegar a alcanzar la autodonación y en que el concepto de evidencia en Husserl puede alcanzar su sentido preciso.

Por consiguiente, si bien la absoluta donación en tanto autodonación evidente ha de ser distinguida de esa fundamentación absoluta que acabamos de explicar, aquella está, no obstante, estrechamente relacionada con ésta porque la ayuda ante todo a adquirir su pleno significado en el sentido husserliano: el retorno fenomenológico a los comienzos y principios de todo conocimiento tiene a la vez que darse de manera tal que no sólo se alcancen estos principios sino que, además, sean alcanzados de modo que correspondan a la exigencia de donación absoluta. El concepto husserliano de fundamentación absoluta tiene, por ende, una doble exigencia: poner al descubierto los fundamentos últimos y absolutos de toda donación, y hacerlo de manera que, mediante el proceso fenomenológico de adquisición de la evidencia, aparezcan como tales también en su absoluta donación.

Por lo demás, la así entendida exigencia de fundamentación absoluta vale tanto para lo que ha de fundamentar la fenomenología, como también para su propia autofundamentación (VIII, 31) y, por consiguiente, a dos niveles categorialmente distintos de la argumentación fenomenológica. La fenomenología no puede ser, por tanto, una filosofía que simplemente recién comienza: debe ser además una filosofía del nuevo comienzo. En consecuencia, Husserl consideraba su tarea como "una filosofía de los comienzos que se configura a sí misma en una autoconciencia filosófica radicalizada, en una necesidad metódica absoluta", pero, además, vinculaba con ella el éxito del progreso de los conocimientos fenomenológicos: "Sin un comienzo estrictamente científico no hay ningún desarrollo estrictamente científico" (VII, 6).

Sólo un comienzo que, en este sentido, sea estrictamente científico podría, además, garantizar la incondicionalidad de la investigación fenomenológica

que Husserl exigía con frecuencia. Naturalmente que ésta no puede querer decir algo tan absurdo como un comienzo de la fenomenología a partir de la nada. Significa más bien el postulado metódico de exclusión estrictamente fenomenológica de cualquier presupuesto *como tal*, en relación a aquello de lo cual es presupuesto y del modo en que lo es. Evidentemente, sólo se puede satisfacer este postulado si la fenomenología es capaz de darse a sí misma su fundamentación.

Husserl intentó tomar esto en cuenta al tematizar reiteradamente la fenomenología como una filosofía de los 'comienzos' o también como "filosofía primera". En un sentido diferente al de la *prima philosophia*, tanto aristotélica como cartesiana, y prevista como incomparablemente más radical que ésta, la fenomenología debía finalmente cumplir con su pretensión de autofundamentación, de modo tal que con ésta no sólo se fundamente a sí misma como ciencia absoluta sino que, además, se adquiriera la base universal para toda filosofía. Los incansables intentos de Husserl por alcanzar el recto comienzo de la fenomenología, sus numerosas vías para penetrar en ella, se hallaban, y no en última instancia bajo el signo de la expectativa de poder asegurar un fundamento último y firme a la filosofía en su conjunto y para todo futuro por medio de la fenomenología transcendental.

Con todo, no es por casualidad que Husserl, cuando en 1923/24 recoge sistemáticamente la temática de la filosofía primera, también hablaba de ésta como de una filosofía de los "comienzos". No obstante haberse percatado de la problemática de la pluralidad de éstos —pues ya había emprendido varios intentos de fundamentación de la fenomenología y había ensayado distintos caminos hacia ella también desde diversos puntos de partida—, Husserl no consideró los comienzos hasta entonces alcanzados simplemente desde el punto de vista posible de una prueba selectiva según la cual, luego de haberse mostrado la insuficiencia de alguno de ellos, éstos habrían de ser ulteriormente anulados, sino que los consideró en su conexión interna más profunda. Aún cuando en todas sus autocríticas Husserl fue justamente implacable respecto de la pregunta por el comienzo de la fenomenología, desde el surgimiento de la fenomenología transcendental en *Ideas I* quiso, sin embargo, hablar de una ampliación gradual de la idea de la Filosofía Primera y verla allí, "por así decirlo, en una primera y todavía imperfecta aproximación" (VII, 6).

Precisamente en *Ideas I* Husserl había ofrecido un primer calificativo de la fenomenología transcendental como filosofía primera al caracterizarla

en su propia estructura esencial mediante una "perfecta incondicionalidad" y un "conocimiento reflexivo absoluto" (*III/1*, 136) (*absolute reflektive Einsicht*). Sin embargo, con ello estas dos piezas de determinación sólo habían sido entendidas en un sentido reducido conforme a su comprensión posterior. Efectivamente, sólo con el desarrollo ulterior de la fenomenología en los años veinte, hacia una fenomenología de la constitución Husserl llegó a reconocer cada vez más que su comienzo de 1913 de ningún modo había sido un comienzo filosóficamente justificable y, ante todo, que el autoco-nocimiento reflexivo (*reflektive Selbsteinsicht*) que ya se exigía allí, había permanecido más bien como programa, en lugar de ser alcanzado según las propias exigencias. En ese sentido, la pretensión de autofundamentación de la fenomenología todavía quedó sin resolverse en *Ideas I*. No obstante, el desarrollo sistemático de esta insuficiente Filosofía Primera también impulsó al mismo Husserl, como consecuencia necesaria, a superarla.

Siguiendo el ejemplo de Descartes, Husserl todavía creía en *Ideas I* haber encontrado el punto de partida originario de todo filosofar en la evidencia intachable del *ego cogito*. Si bien Descartes ambicionó este *fundamentum absolutum et inconcussum* y, no obstante, fracasó metódicamente, Husserl estaba seguro que la reducción fenomenológica, en cambio, lo había hecho accesible: entendiéndola a ésta como reducción al ego transcendental, cuyas actividades intencionales parecían ser, en efecto, algo último e infranqueable para toda fundamentación —no sólo del conocimiento, sino incluso del ser mismo—, de suerte que en el futuro sólo se trataba de descubrir y hacer comprensibles estas actividades hasta en el detalle en su sentido y capacidad (*Leistung*). En consecuencia, ya no era el comienzo de la fenomenología como tal el que parecía requerir de una búsqueda ulterior, sino sólo el modo en que el *ego* transcendental es comienzo, origen y fuente última de toda validez del ser (*Seinsgeltung*) y de toda donación de sentido.

La introducción que Husserl hizo de la reducción transcendental, su decisión de realizarla y las consecuencias de la nueva actitud adquirida en la *epoché*, pretendían inicialmente justificar esta suposición. Sin contar con ningún modelo en la tradición filosófica, la reducción fenomenológica de Husserl parecía no solamente dejar a aquella sin vigencia de un solo golpe, sino también poner en cuestión lo que hasta entonces había permanecido como el presupuesto indiscutible de todo conocimiento filosófico: la existencia del mundo en su totalidad. De esa manera, parecía haberse alcanzado un ideal de incondicionalidad que resistiría a cualquier crítica hecha desde fuera, no pudiendo ser pensada más ampliamente, ni ser susceptible de auto-

contradicción. Pues, si debía "ponerse allí" al mundo en su totalidad, incluyendo la propia existencia empírica del yo, y "ponerlo en cuestión" en tanto "puesto allí", no sólo quedaba asegurada la universalidad de una puesta en cuestión semejante, sino que también contaba con un sentido irrecusable. Aún cuando de ningún modo valía la cuestión de la eventual inexistencia del mundo de modo que su opuesto había de quedar finalmente garantizado de una manera más segura, según el estilo de la duda cartesiana y su solución, sí resultaba más válida respecto del indiscutido y también significativamente indiscutible —y, precisamente por eso, hasta ahora incuestionado— ser del mundo, así como respecto del sentido de su validez existencial (*Seinsgeltung*). En otras palabras, la reducción trascendental no exigía la puesta en duda de la ingenua creencia en el mundo, incluso entendida de modo metódico; por el contrario, exigía la tematización de esta creencia *como* creencia en el ser, como opinión respecto del ser del mundo⁴. Así, ella posibilitaba ante todo la explicitación del presupuesto más evidente en todo pensar y actuar, con el fin de la aclaración analítica de su sentido, contribuyendo en dicha medida a realizar la incondicionalidad mencionada tal como la entendía Husserl para la investigación fenomenológica.

No parecía, en efecto, concebible una medida aún más radical que ésta o un paso que condujera a la puesta en cuestión crítica aún más lejos. Con este paso, sin embargo, recién se alcanzaba una "base" trascendental en la cual se habían de encontrar las fuentes últimas de toda fundamentación, mas no la fundamentación misma. Sería exagerar la función metódica de la reducción fenomenológica el querer ver en ella el instrumento determinante de la fenomenología de Husserl. Aún cuando constituye indiscutiblemente el corazón de su método, la reducción trascendental no podía ni debía ofrecer más que el marco presupuesto de los análisis decisivos de Husserl.

-
4. Es verdad que en *Ideas I* Husserl expuso de manera equívoca la reducción trascendental en su "vía cartesiana", al no distinguirla de modo suficientemente claro de la duda de Descartes. Posteriormente, con la autocritica de esta vía, el sentido de esta reducción en las exposiciones de Husserl sale claramente a la luz. Al respecto véanse: E. Fink, "Das Problem der Phänomenologie Edmund Husserls", en: E. Fink, *Studien zur Phänomenologie 1930-39*, Den Haag: 1966, pp. 179-223; L. Landgrebe, "Phänomenologische Bewusstseinsanalyse und Metaphysik", en: L. Landgrebe, *Der Weg der Phänomenologie*, Gütersloh: 1963, pp.75-110, en esp. pp. 13 ss; además: E. Ströker, "Das Problem der Epoché in der Phänomenologie Edmund Husserls", *ibid.*, pp.35-53, así como: E. Ströker, *Husserls transzendente Phänomenologie*, Frankfurt-am-Main: 1987, pp. 64 ss., 219 ss.

Concebida única y exclusivamente para distinguir las modalidades de ser y sus correspondientes intenciones de ser (*Seinsmeinungen*) de la objetividad —implícitas en la estructura total de las intencionalidades y co-actuando en todos los actos intencionales— para hacerlas susceptibles de ser tematizadas como momentos doxico-téticos y, en esa medida, para reducir el ser de cada sentido a su fenómeno transcendental, la reducción transcendental permaneció más bien como la puerta de ingreso al dominio de la investigación fenomenológico-transcendental. Sin embargo, para su elaboración concreta había que proveer otros medios, tal como lo hizo Husserl al ir circunscribiéndola y refundiéndola siempre progresivamente, en un inicio como análisis descriptivo, más tarde y en añadidura como análisis intencional y, por último, específicamente como análisis constitutivo.

Por consiguiente, aún cuando la reducción transcendental sólo garantizaba el acceso a la esfera del *ego* transcendental y sus *cogitationes*, no garantizaba empero el acceso a lo que ella primeramente hacía plausible como esfera de posibles fundamentaciones últimas. Para esto último requería asimismo poner al descubierto la subjetividad transcendental en sus peculiares estructuras intencionales de efectuación (*Leistungsgefüge*). Si se prescinde del hecho de que los análisis instituidos por Husserl después de la realización de la reducción —como, por ejemplo, los análisis constitutivos que fueron aplicados bajo el signo de la correlación *a priori* entre *noema* y *noesis* en *Ideas I*— permanecen inicialmente demasiado toscos para permitir una mirada en el actuar (*das Fungieren*) del *ego* transcendental, entonces la situación relativa a la pretensión de la fenomenología a ser filosofía absoluta se presenta, en lo fundamental, de la siguiente manera:

Con el retorno a la subjetividad transcendental, la reducción transcendental abre aquel ámbito de donaciones que pueden valer como donaciones últimas, fundamentales y por lo tanto absolutas, de tal modo que cualquier intento de ir aún más allá de ellas debería fracasar porque, por otra parte, sólo podría moverse al interior de su ámbito y, por ende, acabaría como un camino en círculo. Con todo, recién descubiertas y expuestas únicamente por la reducción transcendental, estas donaciones no son, sin embargo, conocidas en un sentido estrictamente fenomenológico y requieren de un análisis más profundo para que accedan a una autodonación evidente.

Hasta aquí sólo sería un asunto del éxito de tales análisis para así cumplir con la pretensión de absolutez de la fenomenología en vistas a la fundamentación absoluta: Lo máximo que puede exigirse del trabajo de

fundamentación de una filosofía parece ser, en efecto, el conducir las donaciones últimas y, como tales, *absolutas*, hasta su *donación* absoluta.

Entretanto, con ella todavía no se ha tomado en cuenta la exigencia de autofundamentación de la fenomenología. Como ya hemos expuesto, también al nivel de la autorreflexión fenomenológica, Husserl se vió en la obligación de dar una fundamentación conforme a sus normas de absolutez y así, por su parte, el inicio fenomenológico transcendental había de ser justificado en base a fundamentos y esto, una vez más, de manera evidente.

Esta problemática de la autofundamentación de la fenomenología tuvo que centrarse para Husserl en la cuestión de la fundamentación de la reducción transcendental misma. ¿Era posible hacerla comprensible como un paso absolutamente necesario en los inicios de la fenomenología? ¿No debía acaso ser incondicional en sentido literal, porque de otro modo —de haber algo que la condicione y que sea anterior a ella— podía poner en peligro su pretensión de convertirse en filosofía primera?

Más de una vez se ha advertido críticamente que Husserl no ha fundamentado suficientemente la reducción transcendental. La ausencia de una fundamentación es tan notoria en *Ideas I*, que la mera aseveración de Husserl de que la reducción transcendental es un asunto de "nuestra absoluta libertad" (III/1, 62), más equivale a un rechazo irreflexivo de la cuestión de la fundamentación, que a su explicación. Así, con seguridad, hasta ese momento Husserl no podía pretender haber puesto en marcha su incipiente fenomenología también como fenomenología de los comienzos. Lo que aquí la problemática del comienzo dejaba no sólo abierto sino ampliamente sin explicitar era, ante todo, el interés decisivo de Husserl por radicalizar el principio (*Ansatz*) cartesiano para acceder a un nuevo esbozo epistemológico fundamental (*erkenntnistheoretischen Grundkonzept*) y, en particular, para someter a una revisión los intentos filosóficos tradicionales de fundamentación del conocimiento científico. De ese modo, pues, su postulado del "absoluto" autoconocimiento reflexivo (*reflektive Selbsteinsicht*) de la fenomenología no resultó siendo provisionalmente para él más que una exigencia de absoluta claridad reflexiva sobre el camino seguido hacia la fenomenología transcendental, sin que para ésta misma y para su comienzo hubiera valido la debida (*fällige*) autorreflexión. Los diversos caminos seguidos por la reducción transcendental husserliana se encuentran totalmente bajo el signo de esta exigencia.

Husserl tomó pronto conciencia de la ingenuidad filosófica aquí presente al considerar la problemática de la autofundamentación de la fenomenología. Ella se le presentó a menudo como pregunta por la "situación motivacional del filósofo que comienza" (*Motivationslage des anfangenden Philosophen*) (VII, 163...); por otro lado aquí, en primer lugar y significativamente, se le presentó como pregunta por la motivación de la reducción transcendental o por el motivo del tránsito de la actitud natural a la transcendental. Es evidente que la dificultad de responder a esta pregunta se debía a que en la actitud mundana natural no se puede distinguir ningún motivo para abandonarla; pues, esta actitud se caracteriza precisamente por el hecho de que en ella nunca se plantea el tema de la creencia en el mundo, y menos aún puede ser motivo de su inhibición. Por ende, la reducción discutida debería de haberse realizado ya para ser fundamentada desde la actitud transcendental recién adquirida, lo cual, sin embargo, sería incongruente o equivaldría a una justificación posterior. Aún si esta justificación pareciera evidente precisamente por el beneficio que la reducción realizada trae consigo, no por ello se convierte empero en una fundamentación evidente para ser elegible. Esta justificación consiste más bien en la libre decisión de emprender la reducción transcendental en razón del beneficio que promete, la cual por su parte, descansa en presupuestos que, si bien no requieren todavía de la actitud transcendental, son de tal tipo que, no obstante, se hallan próximos a ésta, justamente desde la perspectiva de preguntas específicas que se plantean al interior de la actitud natural.

Esto significaría, por cierto, nada menos que admitir que el comienzo de la fenomenología visto por Husserl en la reducción transcendental no es, en verdad, su comienzo pues él descansa desde ya sobre condiciones previas las que, en todo caso, permiten que se le comprenda como "comienzo" de la fenomenología, en la medida que es sólo a través de él mismo que siquiera se le puede llegar a admitir fenomenológicamente con esos presupuestos.

En verdad, más que ver en un principio estas dificultades de manera clara, Husserl las presintió cuando en 1923 las transcribió con la locución sobre la "situación absoluta" del fenomenólogo (VII, 28). En tanto absoluta, puesto que liberada de toda pre-condición no fenomenológica —tal como pensaba todavía en aquella época— dicha situación le pareció abordable solamente si interpretaba el acceso al dominio trascendental de las fundamentaciones últimas como un paso hacia la "renuncia radical" del mundo, y si representaba dicha situación como necesaria para poder ganar una "vida

verdadera última“ (VI, 166). ”Se debe primero perder el mundo mediante la *epoché*, para ganarlo nuevamente en la autorreflexión universal“, leemos también al final de los *Pariser Vorträge* (I, 39). Husserl asumió de modo conciente recién en sus reflexiones tardías que en esta autorreflexión universal, tanto respecto del modo en que él debía llevarla a cabo como también en aquello que prometía ser su resultado irrenunciable, se halla implícito un determinado concepto fundamental de filosofía.

Así fue cómo el *preconcepto de filosofía* de Husserl constituyó en verdad lo primero de su fenomenología trascendental. Pero aún si este preconcepto fue el primero en continuar sin ser tematizado y por lo tanto desplegado, Husserl quedó de lejos aún mucho más rezagado en relación a su propia exigencia de autotransparencia reflexiva, absoluta y perfecta de la fenomenología, sucumbiendo en lo ulterior a la apariencia de la ausencia de presupuestos la cual, precisamente como apariencia inexpugnable, también dejaba sin satisfacer su correspondiente postulado para la fenomenología trascendental.

El que Husserl fundara su fenomenología trascendental sobre presupuestos temáticos (*sachhaltige*), a través de su preconcepto de filosofía largamente no reflexionado, debió por lo pronto debilitar su pretensión de absolutez: a pesar de ello, no pudo perjudicar el sentido de su comienzo con la reducción trascendental, pues ésta de ningún modo perdió su papel de primera medida conducente hacia la fenomenología trascendental. Su significado permaneció incluso tanto más fundante, cuanto que abrió aquel ámbito de investigación que pronto fue visto como ”campo“ de una experiencia ”absoluta“ de la subjetividad trascendental, por lo que también Husserl se vio obligado a comprender precisamente aquellos presupuestos de su propia empresa, ante los cuales él al principio había permanecido ciego. Pues fue la perspectiva ganada con la reducción y la versión trascendental de los fenómenos lo que dio una nueva orientación al análisis inicialmente descriptivo, y prescribió sus modificaciones y correcciones ulteriores.

La investigación avanzó de manera constante y consecuente partiendo también de un análisis estructural de los datos noético-noemáticos, que en un inicio fue concebido estáticamente. Superó la aproximación estática en provecho de la génesis de la constitución trascendental, así como también la tematización abstracta de las distintas relaciones de acto, y condujo al descubrimiento de la intencionalidad en el sentido amplio de la ”vida intencional“. Convertido de esta manera en análisis intencional, en el sentido

sutil del análisis constitucional, permitió al mismo tiempo retraer la abstracción del Yo a un simple polo de los actos y con ello asumir la problemática egológica en la total concreción del Yo y sus entrelazamientos intersubjetivos.

Si seguimos este desarrollo metódico de la fenomenología trascendental muy de cerca, entonces para la temática aquí discutida sólo es significativa la pregunta de cuán lejos y en qué medida fue capaz Husserl de avanzar mediante el análisis constitucional hacia aquellos orígenes y últimas fuentes de la constitución del mundo que debían satisfacer su pretensión de fundamentación absoluta a través de la fenomenología.

El concepto de constitución no fue introducido sistemáticamente por Husserl. No obstante, la reducción trascendental marca un límite que separa dos conceptos de constitución claramente diferenciables, aunque vinculados, que a la vez están en estrecha relación con el indicado giro en el concepto (*Auffassung*) husserliano de intencionalidad. En pocas palabras, puede decirse por lo pronto que el concepto temprano de intencionalidad del acto dominó un primer esbozo (*Konzept*) provisional de constitución, mientras que más tarde éste, profundizado y transformado, condujo a un concepto modificado de intencionalidad.

En los primeros análisis de actos, Husserl todavía hablaba de la constitución de los objetos únicamente en el sentido de su aparición, de su presentación o manifestación en la conciencia. Sobre todo resaltó, con el término emparentado adicional, que el ser-dado de un objeto en la conciencia no es un simple acontecimiento por el cual el objeto está en cierto modo de golpe ante los ojos. Por el contrario, debido al esbozo (*Abschattung*) en perspectiva de toda donación objetiva, correlativamente a sus aprehensiones esencialmente unilaterales, son necesarias síntesis identificadoras de diverso género y de diverso nivel según cada ámbito de objetos, las cuales sólo pueden ofrecer al objeto como uno y el mismo en la alternancia de sus puntos de vista laterales. Por lo pronto, así sólo se retuvo, en el modo de expresarse de su "constitución", el carácter transitorio de la presentación total del objeto⁵.

5. A ello pertenece también el tratamiento de los llamados "problemas constitutivos", tal como fueron expuestos en *Ideen II (Husserliana IV)* --antes de la reducción trascendental--. En tal sentido el término husserliano de fenomenología "constitutiva"

A través de la reducción trascendental entraron otras cosas en juego en relación a la constitución. Si anteriormente se entendió la identidad del objeto en lo esencial a partir de su contraposición con la multiplicidad de los actos que lo mentaban (*der ihn intendierten Akte*), posteriormente la tematización de los momentos dóxico-téticos en el ensamblaje del acto inclinó la mirada con mayor agudeza hacia otra multiplicidad: la de los *noemata*, mediante cuyas síntesis e identificaciones recién se ofrece el sentido del ser del objeto mentado. Así, aparición y manifestación de la objetividad fueron retraídas finalmente a actividades específicamente noéticas, que Husserl apostrofa no sólo incidentalmente como *efectuaciones (Leistungen)* de la conciencia. Se denominaban efectuaciones *constitutivas* en vista al resultado, en la medida en que conducían a la constitución del objeto; fueron caracterizadas como efectuaciones *donadoras de sentido* en vista a las funciones noéticas que traían consigo tal resultado.

Pues tras la ejecución de la reducción aparece el objeto no sólo como un objeto compuesto de tal o cual modo, sino también como un objeto existente de tal o cual modo; de tal manera, sin embargo, que sólo tiene su ser gracias a una posición noética (*noetischen Setzung*). Su ser es ser puesto (*gesetztes Sein*), y además puesto en un determinado sentido. Así pudo Husserl hablar de producciones de la conciencia que ponen el ser (*Seinsetzenden*) "o" que donan sentido (*sinnstiftenden*). Si bien estas comparaciones pueden desconcertar en el modo de hablar natural, sin embargo la posición del ser (*Seinssetzung*) y la donación del sentido (*Seinsstiftung*) en tanto predicados trascendentales se co-pertencen estrechamente: cada posición de ser tiene lugar sólo en un determinado *sentido*, que aquí es entendido específicamente como sentido del ser, de modo pues que cada donación de sentido significa asimismo —por lo menos implícitamente— una posición de ser. A las noesis les toca en propio así una cierta productividad: la constitución del objeto es producción trascendental de un objeto que es en éste o aquel sentido. No obstante, en tanto producción ella no es creación, a no ser que Husserl haya logrado dar aquí, a través de la conciencia trascendental, con el abismo misterioso de una creación del mundo racionalmente irreproducible. Husserl jamás adjudicó a la conciencia trascendental potencias capaces de crear el

podía ser fácilmente mal interpretado, pues debe tenerse en cuenta que éste se refiere tan sólo a los problemas de la constitución trascendental al interior de la *epoché*. Cfr. L. Landgrebe, "Reflexionen zu Husserls Konstitutionslehre", in: *Tijdschrift voor Filosofie* 36: 1974, pp. 466-482.

ser. Sus efectuaciones productivas (*produktiven Leistungen*) son sólo efectuaciones donadoras de sentido. Las noesis que colocan el ser no crean el ser; colocan ser en cada caso en un determinado sentido.

Con esto no se responde a la pregunta de dónde proviene el ser o incluso quién lo ha creado. Esta pregunta no tendría lugar alguno en la filosofía de Husserl, a pesar de su pretendida fundamentación absoluta, que explícitamente debe ser una fundamentación racional absoluta (I, 3). La pregunta fundamental de Husserl es sólo cómo puede en última instancia captarse el sentido, aquél que de éste u otro modo tiene cada ente y aquél que tiene el mundo en su totalidad en tanto horizonte de todos los entes. Que en todo caso se trate de un sentido dado, que no le pertenece de suyo a aquello que lo posee, que más bien éste lo obtiene como adjudicado a partir de la subjetividad trascendental gracias a la conciencia donadora de sentido, ése es el núcleo de aquella tesis que convierte a la posición filosófica de Husserl en idealismo trascendental constitutivo.

De ese modo se esbozan dos preguntas de gran alcance que la fenomenología trascendental de Husserl debe plantearse dentro de su pretensión de fundamentación. En primer lugar: ¿en qué medida se comprende aquí fenomenológicamente con claridad la constitución trascendental de sentido, teniendo precisamente en cuenta que ella es constitución y producción, mas no justamente creación, y por lo tanto que debe estar vinculada con algo respecto de lo cual, en última instancia, la conciencia colocadora de ser y donadora de sentido no puede disponer? En segundo lugar: ¿puede hacerse realmente accesible a la fenomenología un último dato previo tal, que sea conforme a sus propias normas de absoluta auto-donación, esto es, de indicación perfectamente evidente, de tal manera que en todo caso la pretensión husserliana de la fundamentación última de la donación de sentido y posición de ser pueda ser resuelta y que, por tanto, pueda hablarse de una fundamentación absoluta mediante la fenomenología?

Sólo a manera de esbozo puede presentarse aquí cómo Husserl transita su camino hacia el último fundamento alcanzable de su teoría de la constitución, camino que se ha mostrado también como conducente a los últimos constituyentes alcanzables de las relaciones entre subjetividad y objetividad. De él resulta a su vez una especie de visión reflectiva en la fenomenología misma, que aquí, a manera de conclusión, debe reducirse a la pregunta por su autofundamentación.

Ya en sus primeros análisis estructurales de *noesis* y *noema* Husserl se topó con una situación fáctica memorable que por otro lado sólo más tarde supo reconocer en todo su alcance y en la profundidad de su significado. Lo que él concibió bajo la noción de "*horizonte*", permitió advertir primeramente las diferencias entre actualidad y potencialidad de las intenciones junto con sus relaciones temporales, de manera que las modalidades temporales anteriormente investigadas en su constitución en la conciencia temporal originaria, se presentaban ahora también como pertenecientes a la constitución del objeto. Se mostró así que en toda constitución actual participan tanto anteriores efectuaciones constitutivas (*konstitutive Leistungen*) como también lo anticipado precedentemente de modo que, en adelante, toda configuración de sentido debería ser puesta en cuestión en lo referente a sus implicaciones, especialmente a partir de previas donaciones de sentido. La explicación más precisa del proceso temporal convirtió finalmente el análisis intencional estático en una forma de análisis constitutivo que devino, en sentido restringido, un análisis genético, mientras que los descubrimientos de pre-efectuaciones (*Vorleistungen*) ocultas en toda constitución de objetos condujeron a Husserl también a la estructura temporal trascendental correlativa de la *noesis* respectiva. Aquí, empero, el *ego* trascendental se mostró también finalmente como un *ego* concreto: en la génesis de su constitución de sentido, perdurable, continua, aunque siempre en obra, logró para sí mismo estabilidad permanente, "habituales", y consiguió así, en cada caso, su vida trascendental propia e individual.

De ese modo Husserl pudo asimismo también hablar de la historia sedimentada de la constitución del objeto y de la autoconstitución del *ego* trascendental; y es este tipo de historia del sentido, el que debe ser reactivado cada vez en un análisis más preciso, si es que algo así como sujeto y objeto, yo y mundo, conciencia y tiempo, deben lograr su plena comprensión fenomenológica.

Salta a la vista que de allí en adelante, el análisis constitucional genético figuró como el análisis estructural inicial de los actos, antes que toda otra tarea. Mientras que éstos fueron investigados sólo como intenciones individuales y por lo demás solo en su ejecución actual, la penetración analítica de las conexiones de actos con todas sus implicancias de sentido y sus sedimentos de sentido condujo ciertamente a una más amplia y adecuada concepción de la intencionalidad; aún cuando de esta última dichos análisis también debían esperar dificultades especiales. Pues, de allí en adelante, podía ser rastreada tanto la constitución de unidades objetivas como, correlativamente

a ésta, la del *ego* trascendental, regresivamente a través de todos los estratos constitutivos, para que pudieran ser puestas al descubierto las buscadas fuentes últimas de toda donación de sentido. Tales análisis originarios se daban también en Husserl como problemas de los que no puede sustraerse nunca ningún regreso trascendental y que, con todo, bajo el postulado específico de absolutez de su fenomenología, tenían que resultar particularmente difíciles. Aparte de que la univocidad y el metódico control de una serie regresiva escalonada se vio permanentemente abrumado por todas partes por incertidumbres de tipo particular, —pues a fin de cuentas sólo los resultados, en beneficio de los cuales se daban tales pasos, decidían sobre su legitimidad—, el regreso analítico constitutivo de Husserl se vio dificultado por su propio postulado de una autodonación evidente, la cual debía ser satisfecha, tanto respecto de los productos trascendentales terminados luego de la constitución efectuada, como también respecto de los resultados de cada uno de los pasos regresivos aislados y, por último, igualmente respecto de los orígenes trascendentales de toda constitución de sentido.

No es este el lugar para recorrer punto por punto y en detalle el retorno de Husserl a los diferentes planos y estratos de la génesis pasiva. Husserl llegó aquí finalmente a la temporalidad (*Temporalität*) de la conciencia trascendental en el sentido de aquella temporalidad (*Zeitlichkeit*) originaria de la cual, en última instancia, obtiene la subjetividad trascendental su devenir concreto como vida intencional al destacar en ella ante todo el yo y el objeto en el proceso de la constitución genética y en estrecha relación intercambiante con ella. Sin embargo, ¿pudo Husserl exponer claramente cómo, a partir de la temporalidad originaria, la constitución del objeto y la autoconstitución del yo tan sólo son dos momentos de un mismo proceso genético?

Las investigaciones de Husserl a este respecto pertenecen de hecho a los más profundos y completos que en general se hayan realizado alguna vez sobre la constitución de sujeto y objeto, yo y mundo, y fundamentalmente sobre el tiempo como morada primordial de la constitución. Empero, Husserl mismo vio nítidamente que se había emprendido aquí la senda de una "primordialidad a restaurar, en verdad, solo abstractamente". Las síntesis pasivas de la temporalización (*Zeitigung*) en última instancia alcanzables en el regreso fenomenológico trascendental condujeron finalmente a un "acontecer de afluencia primordial", que Husserl concibió como la unificación de la retención y la protención con el presente primordial. Este último, sin embargo, precisaba de un algo que estuviera presente para la originaria unificación y que, en dicha medida, también fuese condición necesaria para

una originaria conciencia temporal. Este algo lo planteó Husserl como el "dato primordial impresional". Éste, como precursor trascendental genético de los datos sensoriales, que en el anterior análisis estructural de los actos había conformado la *hyle* sensual de los actos y más tarde de la *noesis*, no pudo permanecer tampoco como material de una síntesis inicial puramente temporalizante (*zeitigender*) en oposición a cualquier conformación noética, sino que debió ser pensado todavía como preyacente a toda diferenciación según la materia y la forma.

Concebido como "dato" de un campo como siempre predotado de pre-donaciones sensoriales difusas, llevó sin embargo a la fenomenología trascendental a reconocer algo pre-dado, que no yace en la disponibilidad de la subjetividad actuante, que más bien la determina a esta misma en su génesis, para que ella pueda convertirse en subjetividad donadora de sentido y pueda ser aprehendida como tal. Como un mero "allí" y nada más, el dato impresional primordial de Husserl conforma un hecho para su fenomenología, que debe ser tomado como algo a lo que, en última instancia, permanece referida, y que en tanto tal no puede ya ser él mismo explicado de modo genético constitucional.

En cuanto absolutamente último, después y detrás de lo cual simplemente ya no es posible preguntar fenomenológicamente incluso respecto de su procedencia o destino, aquel dato primordial impresional corresponde de hecho, en su manifiesta función para la temporalización (*Zeitigung*) original, a la exigencia de Husserl del retroceso hacia los comienzos absolutos de toda constitución; y, sin embargo, deja necesariamente sin satisfacer el reclamo decisivo por su absoluta fundamentación, vale decir, por su auto-donación. No hay duda que aquí queda bloqueada la última razón de la fenomenología, a la que deberían bastarle sus propias normas, no sólo por cuestiones incidentales o por fáctica carencia del procedimiento analítico-constitucional sino porque la fenomenología trascendental de Husserl se topa aquí esencialmente con fronteras imsuperables. Esto resulta, en efecto, claro del hecho de que todos los conceptos de su fenomenología, sin menoscabo de su reivindicación puramente descriptiva, son conceptos de una teoría fenomenológica cuyo sentido ellos mismos adquieren solo de constituciones predicativas superiores.

Parece ser que ésta es una de las auto-comprensiones a las que Husserl, en su crítica jamás dirigida a su propio procedimiento, accede sólo más tarde: que los orígenes trascendentales de toda constitución no pueden ser

recuperados fenomenológicamente. Pero, ¿qué sentido conserva según eso su concepto de fundamentación absoluta a través de la fenomenología trascendental? ¿Puede éste ser rescatado mediante la recuperación del postulado de abstracción como refiriéndolo al puro hecho del origen último o del primer comienzo de la constitución, mientras que se le debe perdonar específicamente a éste la exigencia adicional de una donación absoluta? Es evidente que una tal restricción *ad hoc* iría exactamente en contra de la fenomenología no solamente en este contexto.

¿O es que pudiera quedar satisfecho este sentido por el hecho de que por lo menos la toma de conciencia de la no recuperación por principio del origen absoluto mediante la reflexión fenomenológica es por su parte una comprensión absoluta de la fenomenología, puesto que con el auxilio de sí misma puede ser llevada a la evidencia, e incluso a una evidencia apodíctica? Como respuesta a esto podría ser aquí citada, con modificaciones, una expresión de Kant: no captamos, cierto es, los orígenes absolutos de la vida intencional en el estricto sentido de la fenomenología trascendental; pero captamos —por cierto con sus propios medios y de conformidad con ellos—, la no captabilidad que, con razón, es todo lo que puede ser exigido de una fenomenología que se esfuerza por llegar hasta los límites de sus propios principios.

Con ello, sin embargo, aún no puede ser dicha la última palabra sobre los esfuerzos de Husserl por la autofundamentación de la fenomenología trascendental. Husserl centró este esfuerzo en el problema de una suficiente motivación para llevar a cabo la reducción trascendental, con el poco satisfactorio resultado de que ésta, en el mejor de los casos, se dio por justificada a partir de una determinada preconcepción de la filosofía. Empero, un concepto de filosofía presupuesto de esa manera habría de contradecir, en tanto permaneciese sin desarrollar, no solo a la máxima fenomenológica de la "total ausencia de presupuestos"; sino que igualmente podría no corresponder al postulado de la fenomenología, de ser Filosofía Primera, puesto que Husserl vinculó expresamente a este carácter de "primera" la autointeligibilidad reflexiva absoluta de la fenomenología.

Los posteriores análisis genéticos constitutivos han ayudado sin embargo a Husserl, también en este problema, a lograr una mayor claridad y un entendimiento modificado. Si ellos permitieron reconocer que todo ser en su ser es en última instancia ser gracias a un devenir surgido de las efectuaciones donadoras de sentido (*sinnstiftenden Leistungen*) de la subjetividad

trascendental y, en esa medida, es ser histórico; si ellos permiten reconocer que, por lo tanto, el mundo es aprehensible solo como mundo histórico, y que conjuntamente con ello también la subjetividad trascendental constituyente de mundo debe ser aprehendida en su historicidad trascendental (VIII, 506), entonces esta concepción tardía de Husserl no podía dejar incólume la cuestión de la autofundamentación última de la fenomenología. Originándose en una diferenciación continuamente reelaborada de su proceder, siguiendo una lógica interna, esta concepción condujo igualmente a la fenomenología trascendental de Husserl a un cambio de situación propio y memorable.

Si toda la problemática de la constitución del sentido surgió para Husserl en el transcurso del tiempo como problemática de la génesis misma del sentido, esto significó, conjuntamente con el irrenunciable retroceso hacia la génesis trascendental de toda formación (*Gebilde*) objetiva, también la inerradicable penetración en los mismos presupuestos del sentido de la fenomenología —en sus conceptos y consideraciones, en sus métodos, normatividad y planteamiento de metas. Por consiguiente, se descubrió necesariamente con la comprensión de sí que tiene la fenomenología trascendental, que valía romper con todas sus supuestas evidencias, las cuales empero ahora no se muestran de otro modo que como "*Prejuicios* [...], oscuridades que nacen de una sedimentación tradicional" (VI, 73), y que deben ser esclarecidas mediante la reactivación de sus elementos significativos implícitos y examinados como prejuicios. No es simplemente que también ella era portadora de una múltiple herencia del pasado según la cual su otrora pretendida ausencia de prejuicios se descubre como *el* prejuicio fundamental en cuyo ciego desconocimiento se ha movido la fenomenología hasta ese momento; también la autorreflexión crítica de Husserl en torno a la esencia de su fenomenología trascendental ganó una nueva dimensión con este conocimiento.

Debido a que lo que debía descubrirse y elaborarse para la pretendida filosofía primera era lo que desde entonces se convirtió en comienzo y origen de la fenomenología trascendental, no podía simplemente tratarse de recuperar para la fenomenología una tradición histórico-filosófica, de la cual precisamente su inaugurador se había desembarazado con mucha prisa y ligereza. Lo que se hubiera podido destacar de ese modo, no habría sido otra cosa que el pasado de la fenomenología hasta Platón, estilizado en última instancia como una simple pre-historia de la fenomenología avistada desde un aspecto de la historia mundial; empero, no solamente esto no corresponde en absoluto

con la posición histórico-trascendental tardía de Husserl⁶, sino que, además, lo que la fenomenología había percibido críticamente desde sí misma como el deber de rendir cuenta de su propio comienzo, en esta hora histórica hubo que dejarse inconcluso en un punto decisivo.

Precisamente la *Historia Crítica de las Ideas* que Husserl desarrolló en sus lecciones de 1923 (VII, 3-199), todavía se mantenía en un campo mundano previo a la consideración trascendental, y por ello mismo también en una interpretación histórica de forma teleológica tan precaria cuanto incomprendida. Por el contrario, en la obra tardía de la *Crisis* se destacó con toda claridad lo que no solamente había sido su auténtico impulso al aventurarse en la historia de la filosofía, sino también su *telos* conforme a lo que exigía una autocomprensión y autotransparencia crítica de la fenomenología trascendental, con una mayor profundidad de lo que podría estar inclinado a captar una mera consideración superficial.

Toda consideración histórica plantea, de modo casi obligatorio, un comienzo histórico para aquello que se propone considerar. Aún si Husserl halló este comienzo en Platón, aún si él pensó restituir la idea de la filosofía platónica con su fenomenología, esto no le sucedió empero por la vía de una reconstrucción histórica del pensamiento de Platón y sus consecuencias, sino que sucedió de un modo completamente distinto. Se mantuvo más bien en conexión con un concepto que, a medida que se colocaba en el trasfondo su pretensión a la investigación sin presupuestos, fue ganando en Husserl en significado de modo señalado: el concepto de "justificación" (*Rechtfertigung*) (VIII, 3; 1, 52).

A medida que la fenomenología descubría su carácter históricamente condicionado, la cuestión de la justificación debió en aquel momento instarla de hecho a aceptar que ella quería ser mucho más que una mera figura histórica del pensamiento filosófico entre otras, a saber, filosofía primera; y esto quería ahora decir una filosofía de fundamentos absolutos a partir de una autofundamentación absoluta (*eine Philosophie absoluter Begründung*

6. Husserl ya no llega a alcanzar una posición cerrada y sistemática de esta posición. Respecto de las dificultades particulares de tematizar más tarde la historia al interior de la fenomenología trascendental, que fuera originariamente concebida como alejada de la historia, véase el capítulo correspondiente en E. Ströker, *Husserlian Foundations of Science*, Washington: 1987.

aus absoluter Selbstbegründung). Bajo este aspecto, Husserl vio la historia de la filosofía no como una sucesión más o menos casual de teorías y sistemas filosóficos, sino como "unidad de una motivación" de múltiples figuras (VII,142), que sigue actuando a través de todos los siglos, determinando la aspiración de toda filosofía verdadera: que es la de alcanzar una instancia absolutamente primera, fundamental por antonomasia. Sin embargo, desde antaño el *telos* oculto de toda ciencia sólo podía ser tomado en cuenta desde siempre por la filosofía, puesto que la filosofía está guiada por un interés que en las ciencias viene a ser cubierto por la colocación de metas prácticas, nos referimos al interés por la verdad y únicamente por el querer la verdad (VII, 203, 294).

Si allí Husserl hubiese puesto en claro el núcleo de su preconcepto de filosofía y simultáneamente también lo hubiese revelado para que sea visto como núcleo de toda filosofía verdadera, la tarea de la justificación de la fenomenología trascendental hubiera terminado identificándose más bien a la demostración de su necesidad. ¿Qué es lo que hacía de ella una figura irrenunciable del pensamiento filosófico? Si bien ella compartía su tarea en torno a la verdad con muchas teorías filosóficas de la tradición, algo distinto debía añadirsele. Esto distinto yacía para Husserl, por un lado, en la orientación hacia la verdad incondicional como su meta —verdad que no es simplemente una verdad teórica eventualmente dependiente de necesidades prácticas, sino que por su lado es puesta en claro como fundando toda praxis. Y por otro lado, ello yacía en el método no solamente de alcanzar la verdad en tanto verdad incondicional, sino primeramente en esclarecer su sentido. La reducción trascendental y el análisis constitucional aparecen más bien como el medio sobrevalorado no solamente de mostrar la verdad sino en primer lugar de esclarecer su sentido, tanto en la radicalidad de su cuestionamiento como en la profundidad de su penetración en la problemática de la verdad.

Por último, el esclarecimiento del sentido de la verdad fue sin embargo para Husserl más que una mera tarea filosófica específica bajo un correspondiente aspecto limitado del problema. De un modo cada vez más nítido, dicha tarea se convirtió para él en una cuestión de la totalidad de la vida filosófica. No fue efectivamente de modo simplemente incidental que Husserl vinculó, o aún equiparó finalmente, en una meditación crítica sobre el sentido de la fenomenología como filosofía primera, su idea de la fundamentación última con la autorresponsabilidad del filósofo (VIII, 197; V, 139). La filosofía fue para Husserl filosofía primera, en tanto que ella

no se halla dirigida por ninguna otra cosa excepto por la idea de la verdad. La fenomenología valía para él como filosofía primera en la medida que ella se halla dirigida al esclarecimiento del sentido de la verdad, a través de la idea de una responsabilidad crítica.

Husserl tuvo la certeza que con ella el hombre podía ganar algo que sobrepasa su vida individual. Fue la convicción personal de Husserl que este logro sólo podía obtenerse mediante la fenomenología trascendental. Puede ser discutible que esto responda a una justificación "absoluta" de su fenomenología. Mas sirve para dejar sentado que Husserl, en las últimas meditaciones sobre su fenomenología, no se hizo deudor de un esfuerzo de autorreflexión crítica.

(Traducido del alemán por Luis Bacigalupo, Raúl Gutiérrez, José León y Rosemary Rizo-Patrón)

Elisabeth Ströker
Universidad de Colonia, Alemania