

ARETE. Vol. IV. Nº 1. 1992

ANALISIS Y FUNDAMENTO. HUSSERL Y LA TRADICION

Rosemary Rizo-Patrón

El ambicioso programa de la filosofía trascendental de Edmund Husserl, inspirado esencialmente por la “idea de fundación”, nos da hoy la ocasión de meditar sobre el significado y el destino de la estrecha relación, establecida por la tradición metafísica occidental, entre la noción de “análisis” y aquella de “fundamento”. Se trata, en suma, de examinar si en los incesantes “análisis intencionales” del fundador de la fenomenología, se logra penetrar en las oscuras profundidades de la última vida de la conciencia absoluta y apropiársela interpretándola como *fundamentum absolutum et inconcussum*. Se trata también de saber si Husserl logra una reconstrucción total de la experiencia teniendo en vista realizar el gran sueño del ideal racional moderno —la exaltación de la *epistème* liberada de toda *dóxa*— que no es otro que aquél de la dulce venganza del sabio trastabillante frente a la burla humillante de la pequeña sirvienta de Tracia¹. Pero, se trata sobre todo de saber si estos análisis no descubren, al contrario, los rasgos inquietantes de una “retirada del fundamento” y la amenaza del desmoronamiento de los arcos y columnas de la sólida catedral de la razón sobre el terreno pedregoso y disperso de una *doxa* trivilizada. Finalmente, de saber si estos análisis no obligan al sabio —antes de que su sonrisa triunfante se transforme en mueca— a introducir elementos que permitan una reinterpretación del sentido del fundamento y a transformar “lo que quiere decir conocimiento, es decir, conocimiento racional”².

-
1. Cf. Emil Angern, “Krise der Vernunft? Neuere Beiträge zur Diagnose und Kritik der Moderne”, in: *Philosophische Rundschau* (33: 3/4, 1986), pp. 169-179; cf. también Platon, *Teeteto*, 174a-176.
 2. Cf. Bernhard Waldenfels, “The Despised Doxa: Husserl and The Continuing Crisis of Western Reason”, in: *Research in Phenomenology* (New Jersey: Humanities Press, XII; 1982), pp. 21-38.

La ocasión de esta reflexión nos la brindará uno de los textos en donde Husserl disimula a penas su intento de “rejuvenecer” la filosofía racionalista moderna, y en donde el discurso de la egología trascendental parece no ser, según la expresión de Gérard Granel, sino “una antigua puesta en escena de un antiguo teatro”³. Me referiré a la *Meditaciones cartesianas*, subtituladas *Introducción a la fenomenología*, obra publicada por primera vez en 1931 en idioma francés. En este texto Husserl reconoce expresamente la influencia decisiva de Descartes sobre la transformación trascendental de la fenomenología, a la cual “casi se la podría llamar neocartesianismo”⁴. Las *Meditaciones* me permitirán comparar la empresa analítica y fundacional de la fenomenología husserliana con el proceder resolutivo-compositivo de ciertos textos de Descartes. Parece, empero, que lo que no sería ser sino una retoma husserliana *sui generis* de la modernidad logocéntrica halla su raigambre en un pasado más lejano: aquel de los orígenes griegos que Husserl señala como la institución primera (*Urstiftung*)⁵ de todo trabajo filosófico auténtico. Ahora bien, es necesario subrayar que incluso en Aristóteles no solamente el proceder analítico-dialéctico estuvo ligado al pensamiento del principio (*arché*) o causa (*aitia*), es decir del fundamento, sino que además el fundamento también fue comprendido como “razón” (*lógos*). Éste, en efecto, no permitía solamente comprender el advenimiento factual de la cosa, sino igualmente su *necesidad racional*, su “no poder ser de otro modo”. Pero, aún cuando Husserl se apoya en la filosofía griega, él parece incorporar a su proyecto la reinter-

-
3. Tomo prestadas estas expresiones de G. Granel, en su Prefacio del Traductor de *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale* d'E. Husserl (Paris: Gallimard, 1976), pp V-VII. Se citará la versión original de esta obra en *Husserliana Tomo VI* (Martinus Nijhoff, Den Hague, 1974) como *Hua VI*.
 4. Edmund Husserl, *Meditaciones cartesianas* (Madrid: Tecnos, 1986. Traducido del alemán por Mario Presas), p. 1 (de ahora en adelante *MC*). *Cartesiansche Meditationen. Eine Einleitung in die Phänomenologie* (Den Hague: M. Nijhoff, 1973. *Husserliana Band I*. Editado por Stephan Strasser y Rudolf Boehm), p.43 (de ahora en adelante *Hua I*).
 5. Véase en la “Conferencia de Viena” el nacimiento de la filosofía como “ciencia” —*epistémé* en Grecia—, con la actitud del *thaumáztein*, intimamente vinculada a la “curiosidad” según Husserl (*Hua VI*, p. 365), así como dos otros “motivos” del pensamiento griego que regresan con Husserl: el motivo “presocrático” del pensamiento del mundo y el motivo “socrático” del “dar razón” últimamente responsable. Cf. Klaus Held, “Husserl et les Grecs”, in: *Husserl, Collectif sous la direction de Eliane Escoubas et Marc Richir* (Grenoble: Jérôme Millon, 1989), p. 121.

pretación y el desplazamiento propiamente *modernos* de la relación entre “análisis” y “fundamento”. Los rasgos modernos de esta relación serían brevemente los siguientes⁶: Primeramente, el trabajo propiamente “analítico” es aquél del acceso a los principios, es decir, al fundamento o razón, y no aquél de la silogística científica en el sentido aristotélico; en segundo lugar, este proceder “analítico”, necesariamente “regresivo-reflexivo-reductivo”, descubre la “potencia fundadora última” en el sujeto racional, en la presencia a sí de la conciencia que será de ahora en adelante sustancia autárquica irreductible, término o elemento primero, o aún origen absoluto⁷; en tercer lugar, este soporte último de sustentación, el sujeto como fundamento o razón comprendido como origen de una justificación absoluta, no es el paradigma de la marcha de la ciencia, sino más bien lo que permite una posesión total y transparente de sí mismo a través del proceder supremo: la *intuitus mentis*; en cuarto lugar, el sujeto es la “única instancia capaz de mantenerse por sí misma en la evidencia de una auto-donación sustraída a toda puesta en cuestión y capaz al mismo tiempo de servir de soporte a todo lo que no se da sino de un modo derivado [...], construido” (*Ibid.*, pp. 172-173). Solidario con el proceder regresivo del “análisis” hacia el último fundamento, se da por consiguiente el proceder progresivo de la “síntesis”, a partir del fundamento, hacia la “totalización”; lo que quiere decir, prestándome los términos de Jean Ladrière, que “a la reductibilidad responde la integrabilidad” (*Ibid.*, p. 182).

Parece pues que es necesario inscribir el pensamiento husserliano en la “modernidad” de orientación a la vez epistemológica y fundacionalista⁸. Incluso se ha asimilado Husserl a uno de los numerosos filósofos que sufren

6. Obtenemos la mayor parte de estos rasgos de un extraordinario texto de Jean Ladrière, “L’Abîme”, in: *Savoir, faire, espérer: les limites de la raison* (Bruxelles: Facultés Universitaires de Saint-Louis, 1976). En efecto, Ladrière afirma que tres empresas especulativas a comienzos de este siglo han intentado llevar a cabo un programa de reconstrucción inspirado esencialmente por la idea de fundación: la metamatemática de Hilbert, el atomismo lógico y la fenomenología husserliana. A estas empresas se añaden ciertas investigaciones características de las formas más avanzadas del pensamiento científico (las tres problemáticas de la operación, de la verdad y de la constitución). Cf. pp. 171 y 173.

7. Cf. *Ibid.*, pp. 175-176, 181-182, 184, 190.

8. Cf. G.B. Madison, *The Hermeneutics of Post-Modernity, Figures and Themes* (Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 1988), p. X.

de “ansiedad cartesiana”. En efecto, lo que él se propone pareciera ser un conocimiento fundamental, esencial (*epistème, Wissenschaft*) de lo que es (*tà ónta*) regresando al mismo sujeto cognoscente, sujeto que detenta las razones que permiten justificar todo conocimiento del “mundo exterior”. Por tanto, Husserl sería un racionalista moderno cuando él dice al inicio de sus *Meditaciones cartesianas*: “[...] todo el que seriamente quiere llegar a ser filósofo tiene que replegarse sobre sí mismo “una vez en la vida” e intentar, dentro de sí mismo, derrumbar todas las ciencias admitidas hasta entonces y reconstruirlas. La filosofía —la sabiduría (*sagesse*)— es una incumbencia absolutamente personal de quien filosofa. Debe desarrollarse como *su* sabiduría, como *su* saber, adquirido *por él mismo* y tendente a lo universal, del que él puede hacerse responsable desde un comienzo y en cada uno de sus pasos sobre la base de sus evidencias absolutas. [...] Las meditaciones cartesianas [...] trazan el prototipo de las meditaciones necesarias de todo filósofo principiante, de las cuales, únicamente, puede brotar originariamente una filosofía” (*MC*, pp. 4-5). Ahora bien, esta posición implicaría un “cientismo” que se desprendería de afirmaciones como aquellas del famoso *Epílogo* a sus *Ideas*, de 1931: “La filosofía, según su idea, tiene para mí el valor de una ciencia universal y “rigurosa” en el sentido radical de la palabra. Como tal, ella es una ciencia que brota de una última fundación, o (lo que es lo mismo) de la auto-responsabilidad última, ciencia en la cual por consiguiente ninguna evidencia trivial, que sea ella predicativa o ante-predicativa, funciona como “terreno del conocimiento”. Es, yo lo subrayo, una *Idea* que —como una interpretación meditativa más vasta lo muestra— no puede ser realizada sino en un cierto estilo: aquel de las valideces relativas, provisionarias, en un proceso histórico infinito pero también que es necesario realizar efectivamente de esta manera”¹⁰.

De hecho, Husserl mismo escribe en 1906, en un diario íntimo que si él no logra conquistar esta “tierra prometida” que es la claridad racional a través

9 Cf. Richard J. Bernstein, *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics, and Praxis* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1983), pp. 16-20. Citado por John J. Drummond, *Husserlian Intentionality and Non-foundational Realism. Noema and Object* (Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers, 1990), p. 235.

10 Edmund Husserl, “Nachwort zu meinen Ideen”, in: *Hua V (Ideen III)*, editado por Marly Biemel), p. 139.

de una “crítica de la razón lógica, práctica y valorativa en general”, no podrá seguir viviendo¹¹.

Ahora bien, según mi opinión, no se puede interpretar de una manera tan unilateral la posición de Husserl que se desprende de los textos señalados. Pues de un lado, en las primeras líneas de la *MC*, Husserl avanza que la fenomenología “[...] en gran medida se ve obligada a rechazar casi todo el conocido contenido doctrinal de la filosofía cartesiana” y, de otro lado, en todos los desarrollos del mismo texto él toma sus distancias respecto de Descartes. La prueba es que en muchos lugares él rechaza el hecho que la filosofía moderna se haya concebido a sí misma bajo el modelo de las ciencias exactas y naturales. El no deja de repetir que dichas ciencias han perdido su carácter propiamente científico puesto que ellas se han desarrollado desprendiéndose y separándose de la cultura total¹². De allí las críticas que él dirige al “objetivismo”, al “naturalismo” o al “tecnicismo” característicos de lo moderno desde Galileo¹³. Husserl estima que esta separación de la filosofía y de las ciencias ha hecho perder a la filosofía misma su carácter científico auténtico. Es lo que dice la noción husserliana de *Entwissenschaftlichung*. Diciendo ello, no pretendo refutar simplemente aquellas interpretaciones de Husserl que hacen de él un filósofo de la modernidad. Quiero solamente indicar la posibilidad de una lectura algo distinta y sobre todo más diversificada de una filosofía que se ha comprometido a repensar el *sentido de la ciencia* y aquél de la *razón* a través de análisis *sui generis* que le han permitido poner en evidencia un nuevo sentido de la subjetividad y del fundamento.

Mi sospecha es, en efecto, la siguiente: quizás las críticas más duras que se le han dirigido a Husserl se han debido a una lectura de sus textos y a un juicio de su pensamiento demasiado apresurados. Quizás el estructuralismo, la hermenéutica y ciertos programas “deconstruccionistas”, a los cuales sería

11. Cf. “Edmund Husserl. Persönliche Aufzeichnungen”, in: *Philosophy and Phenomenological Research. A quarterly Journal* (editado por Walter Biemel, XVI: 3, marzo 1956), p. 297.

12. Cf. Eberhard Avé-Lallemant, “Die Phänomenologische Bewegung. Ursprung, Anfänge und Ausblick”, in: *Edmund Husserl und die phänomenologische Bewegung. Zeugnisse in Text und Bild* (Freiburg/München: Karl Alber, 1988), pp. 63-67.

13. Cf. Bernhard Rang, “Die bodenlose Wissenschaft. Husserls Kritik von Objektivismus und Technizismus in Mathematik und Naturwissenschaft”, in: *Profile der Phänomenologie. 50 Todestag Husserls* (München: Karl Alber, 1989), pp. 89 y 107.

ciertamente necesario añadir las críticas que se originan de lecturas de Marx, Freud o Wittgenstein, han sido demasiado severas cuando pretenden revelar los presupuestos de la fenomenología y cuando denuncian en Husserl la presencia de esquemas metafísicos como interior-exterior, sujeto-objeto, materia-forma, transcendental-psicológico, ideal-real, etc. En efecto, podría ser que a través de esas diferentes nociones que Husserl sin duda se ha prestado de Descartes, Leibniz, Hume y Kant, él haya buscado un sentido nuevo y que sean nuevos contenidos semánticos los que él haya caracterizado entrecomillando dichas nociones tradicionales.

No se trata aquí de abogar por un “retorno a Husserl”¹⁴, pero tampoco de reducirlo “demasiado estrictamente a lo que él mismo ha querido y dicho [...]”, según la expresión de Merleau-Ponty¹⁵. Si me ha parecido adecuada esta larga introducción es para esclarecer lo que dirige el interés que tengo por Husserl. Con el fin de precisar y de justificar lo que yo vengo de adelantar, procederé de la manera siguiente: 1. primeramente, recordaré muy rápidamente ciertos rasgos de la relación análisis-fundamento tal como los han determinado Aristóteles y luego Descartes; 2. en segundo lugar, tomando apoyo en las dos primeras *Meditaciones cartesianas*, indicaré ciertos elementos que permiten hacer un acercamiento entre el método de Husserl y sus “análisis intencionales” de un lado, y el método resolutivo-compositivo de las empresas fundacionales modernas, de otro lado; 3. finalmente extraeré de estos diferentes textos lo que creo ser los síntomas de una crisis del concepto moderno de fundamento y de la posibilidad de reinterpretar este concepto a partir de las nuevas “tareas de la razón” que Husserl ha concebido.

I

Recordemos brevemente algunos rasgos de los avatares históricos de los conceptos correlativos tradicionales de *analysis* (*resolutio* o *reductio*) y de *synthesis* (*compositio* o bien *additio*) en relación al concepto del fundamento, en vistas a confrontarlos con los elementos del método fenomenológico husserliano. La referencia a Aristóteles y a Descartes bastará aquí para nuestra argumentación.

14. Cf. la “Présentation” de Marc Richir en *Husserl. Collectif sous la direction de Eliane Escoubas et Marc Richir*, p. 5

15. Maurice Merleau-Ponty, “Le philosophe et son ombre”, in: *Éloge de la philosophie et d'autres essais* (Paris: Gallimard, 1960), p. 241.

Aristóteles presenta una primera aproximación a la cuestión al inicio de su *Física*:

“El conocimiento y la ciencia de las cosas se producen cuando hemos logrado penetrar sus principios (*archai*), sus causas (*aitia*) y sus elementos (*stoicheia*). No juzgamos hallarnos en posesión mental de una cosa hasta no haber alcanzado sus principios primeros, sus causas primeras y aún sus elementos primarios. Por ende, es notorio que, en la ciencia de la naturaleza, conviene tratar, ante todo, de definir lo relativo a los principios.

El orden natural de la investigación es ir de las cosas que son más claras y conocidas para nosotros a las que son más claras y cognoscibles en sí, porque no siempre lo que no es más asequible lo es, a la vez, en relación a lo absoluto. Por ello, hay que proceder de este modo: partir de las cosas menos claras en sí y más claras para nosotros, para llegar a las cosas más claras en sí y más cognoscibles. Dado que lo que para nosotros es, desde luego, manifiesto y claro constituye los más complejos conjuntos, a base de este hecho los elementos y los principios se disciernen y se hacen conocer por vía de análisis (*diarousi*). Por esta razón, hemos de ir de las cosas generales a las cosas particulares, porque el todo es más asequible a la sensación, y lo general es una especie de todo, en el que se encierra una pluralidad que constituye lo que podemos llamar sus partes. Así ocurre, en cierto modo, con los nombres en relación con las definiciones. El nombre indica una especie de todo sin distinciones (*adiorístos*), por ejemplo, el nombre del círculo, mientras que la definición de esta forma geométrica distingue por análisis (*diairei*) sus partes. En un principio, los niños llaman padre a todos los hombres y madre a todas las mujeres, y sólo más adelante aprenden a distinguir (*diórístes*) a unos de otros”¹⁶.

Es necesario precisar los conceptos fundamentales que aparecen en esta cita: 1. en primer lugar, el objeto de las reflexiones de Aristóteles aquí es “el ser de la *phúsis*” (*tá phúsei ónta*); y, conocer la *phúsis* significa conocer sus causas, sus principios o elementos, vale decir, su *fundamento*. Este procedimiento del conocer es válido *mutatis mutandis* en todas las ciencias. 2. en segundo lugar, los principios, causas o elementos, son primeros en el orden del ser, más no en el orden del conocer. Sólo son ontológicamente primeros. En efecto, lo que *nosotros* conocemos en primer lugar es lo que hay de más oscuro en el orden de la *phúsis*, lo menos evidente, es decir lo que es del

16 Aristóteles *Física* (Madrid: Librería Berque, 1935; introducción, traducción y notas de E.G. Blanco), I, 1, 184a-184b, pp. 323-324.

orden de la consecuencia, lo derivado y no lo que es primero, originario. En apariencia, no hay otra vía que conduce a los principios que aquella que parte de lo que es derivado. Es necesario, en efecto, según Aristóteles “remontar” a los principios, a través del *camino* hacia ellos. 3. Tercero, se había señalado que lo último en el orden del ser pero lo primero en el orden del conocer es “confuso”. Aristóteles señala igualmente que esto “confuso” es del orden de lo “general”, de una suerte de “todo” cuyas *partes* o *elementos* no se han *distinguido* (*diairei*) todavía. Por consiguiente: el “camino” que conduce a los principios, es aquel que permite discernir, “separar” lo que es la condición de posibilidad ontológica del todo —su “razón”—. 4. Cuarto, el “todo general” todavía no discernido es asequible a la sensación —*áisthesis*— que es el conocimiento inmediato de lo que está presente. A la inversa, el “fundamento”, las causas, principios o elementos, son más bien asequibles a una facultad de conocer distinta, luego de un procedimiento “mediato”.

El texto de Aristóteles que he citado deberá interpretarse en relación con el *Organon*. Es necesario observar, en efecto, que los *Analíticos* y los *Tópicos* diferencian el proceder analítico-silogístico que es propiamente demostrativo y científico, del proceder dialéctico-inductivo, discutido en los *Tópicos*. Aristóteles nombra al proceder dialéctico *inducción* (*epagogé*). Este concepto, cuya forma verbal *epágein* quiere decir “colocarse en ruta” hacia los principios, debe ser puesto en relación con lo que Aristóteles —en el texto que yo he citado, designa como la “marcha natural” y que él define como el hecho de ir de las cosas más cognoscibles y más claras *para nosotros* a aquellas que son claras y cognoscibles en sí. Este camino es “discernir” o “distinguir” (*diairein*). Por el contrario, *analysis* en Aristóteles designa el proceder demostrativo o deductivo que corresponde a los silogismos científicos (formas superiores de la inferencia).

Ahora bien, según él, Sócrates habría descubierto el proceder mostrativo “que se encamina” (*epágein*) de lo “múltiple” a lo “uno”, proceder que Aristóteles llama dialéctica. La dialéctica reviste una importancia tal para Aristóteles que el trabajo de “remontarse” a los principios es el trabajo “filosófico” más elevado por oposición al trabajo “científico” o “deductivo”. La marcha deductiva, por su lado, es un procedimiento científico que se apoya en lo “simple” para reconquistar lo complejo, en la condición para fundar lo condicionado, en la causa para inferir el efecto. Este procedimiento tiene pues por función el restablecer la complejidad del conjunto, complejidad que ha sido “desmantelada”, “discernida” o “separada” en el camino que conduce al fundamento.

Según mi opinión, Aristóteles no ha esclarecido verdaderamente la relación entre “analítica” y dialéctica”, entre la “demostración científica” del reino múltiple del ser y la “mostración filosófica” del dominio del fundamento; en suma, entre los *Analíticos posteriores* y los *Tópicos*¹⁷. Es evidente que el trabajo filosófico de los *Tópicos* es esencial para él; mas considerada la dialéctica en sí misma ella no es “concluyente”, sino sólo altamente probable en virtud de una argumentación racional, demostrando su carácter fructífero sobre todo en las ciencias *prácticas*. Pero pretender utilizar únicamente este proceder —para determinar las premisas supuestamente auto-evidentes y absolutas de las ciencias *teóricas*— podría conducir a un *regressus* al infinito o a un círculo vicioso. Es quizás ésta la razón por la cual, en un pasaje enigmático de los *Analíticos posteriores* (II, 19), Aristóteles añade la temática misteriosa del *nous* como llave del acceso al fundamento. Lo que es indudable es que Aristóteles no ha resuelto verdaderamente, o no ha expuesto de manera articulada y clara, la relación entre ese acceso dialéctico —y por ende mediato— a las premisas, causas, elementos y esta facultad misteriosa del *nous* que detentaría la clave de la autoevidencia inmediata, necesaria y absoluta de aquellas premisas o presupuestos teóricos del trabajo científico.

¿Qué modificaciones específicas habría introducido Descartes en este panorama general? Descartes, como ya lo hemos observado, introduce el sentido propiamente “moderno” de fundamento, de *manera operatoria*, antes de sus *Meditaciones metafísicas* (1641), desde las *Regulae ad directionem ingenii* (*Reglas para la dirección del espíritu*) (1628). En efecto, él ha contribuido al desarrollo de un nuevo “proyecto matemático” moderno, que no es otro que el proceder absoluto de la razón misma. En la *Regla IV*, él adelantaba que: “[...] quienquiera que reflexione atentamente sobre mi ideal, fácilmente se dará cuenta de que en absoluto pienso aquí en la Matemática corriente, sino que expongo cierta disciplina distinta, de la cual aquellas son más bien envoltura que partes. Pues ésta debe contener los primeros rudimentos de la razón humana y desplegarse para hacer salir de sí verdades respecto de cualquier asunto; y [...] estoy convencido que es preferible a todo otro conocimiento que nos hayan transmitido los hombres en cuanto que es la fuente de todos los otros”¹⁸.

17 Cf. R.L. Vanderweel, “The *Posterior Analytics* and The *Topics*” in: *Laval Théologique et Philosophique* (Vol. XXV: 1, 1969), pp. 130-141.

18 René Descartes, *Reglas para la dirección del espíritu* (Madrid: Alianza Editorial, 1984; introducción, traducción y notas de Juan Manuel Navarro Cordón), p. 82; (*Adam et Tannery*, X), p. 374.

Examinemos la esencia “matemático-universal” del nuevo “método” de la filosofía¹⁹. Al método, que concierne el “orden” y la “medida” (*Reglas*, p. 86; *A.&T.*, p.378), se le define en el punto de partida de una manera aparentemente estrecha como: “[...] reglas ciertas y fáciles, mediante las cuales el que las observa exactamente no tomará nunca nada falso por verdadero, y, no empleando inútilmente ningún esfuerzo de la mente, sino aumentando siempre gradualmente su ciencia, llegará al conocimiento verdadero de todo aquello de que es capaz” (*Ibid.*, p. 79; *A.&T.*, pp. 371-372). Pero, desde el momento que ponemos esta definición en relación con el conjunto²⁰ de la *Regla IV* y de las demás reglas, nos damos cuenta que no se trata en absoluto de una definición con un alcance limitado. El método aparece en efecto, por otro lado, como la puesta en obra de las facultades surgidas del ejercicio puro de la razón: “[...] si el método —escribe Descartes— explica rectamente de qué modo ha de usarse la intuición de la mente para no caer en el error contrario a la verdad, y cómo han de ser hechas las deducciones para que lleguemos al conocimiento de todas las cosas: me parece que nada se requiere para que éste sea completo, puesto que ninguna ciencia puede obtenerse sino mediante la intuición de la mente o la deducción, como ya se dijo anteriormente.” (*Ibid.*, p. 80; *A.&T.*, p. 372).

El primer paso del método es pues el establecimiento que una unidad de “medida” a través de un procedimiento “analítico-resolutivo” de la razón que hace posible la “intuición”²¹. La unidad de medida última, absoluta (cf. *Regla V*, p. 32), tiene para él el rango de principio, causa, fundamento de todo ser en tanto identidad instantánea del *cogito* consigo mismo y en tanto funda-

19 Cf. también la caracterización heideggeriana de “La ciencia matemática de la naturaleza en la época moderna [...]” en Martín Heidegger, *La pregunta por la cosa. La doctrina kantiana de los principios trascendentales* (Buenos Aires: Sur, 1964; traducido del alemán y notas por Eduardo García Belsunge y Zoltan Szankay).

20 “Ya hay que resaltar aquí estas dos cosas: no tomar nunca nada falso por verdadero y llegar al conocimiento / de todas las cosas” (*Ibid.*, pp. 79-80; *A.&T.*, p. 372).

21 “Entiendo por intuición [...] la concepción de una mente pura y atenta tan fácil y distinta, que en absoluto quede duda alguna sobre aquello que entendemos; o lo que es lo mismo, la concepción no dudosa de una mente pura y atenta, que nace de la sola luz de la razón y que por ser más simple, es más cierta que la misma deducción” (*Ibid.*, p. 75; *A.&T.*, p. 368).

mento último de toda verdad (como *evidencia*)²². Esta *epagogé*, es decir, este camino hacia el fundamento aparece aquí como temáticamente “analítico” en el sentido de marcha “resolutiva” o “desintegrante”.

De allí que el movimiento de “discernimiento” analítico del fundamento le permite a Descartes distinguir claramente entre la “verdad” y el “error”. En la primera *Meditación* (“De las cosas que se pueden poner en duda”) vemos ponerse en marcha este proyecto resolutivo-analítico en el ejercicio metódico de la “duda”. En efecto, la duda no significa tanto el rechazo de todo lo que es “dudoso” o simplemente problemático, sino más bien el rechazo de lo que es del dominio de lo “heterogéneo”, de lo “exterior”, de lo corporal o complejo, en provecho de lo que es del orden de la “mismidad”, del “interior”, de la transparencia del espíritu, en suma, de lo “simple”; significa por ende un rechazo de todo lo que escapa a la plena posesión del espíritu. Se trata para Descartes de llegar a un término “elemental” originario, que no es otro que la identidad de la pura transparencia de sí del *cogito, sum*. Sin embargo, aún después de haber establecido la unidad de medida, el *cogito* como fundamento absoluto, Descartes se halla confrontado a toda una serie de dificultades: la corrosión del tiempo discontinuo, el riesgo del solipsismo, la posibilidad del error: índices entre otros de la insuperable finitud del hombre. Descartes supone que solamente la demostración deductiva y causal de la existencia de Dios le permitirá superar estas dificultades y restablecer la continuidad del tiempo. Mas desde el punto de vista de un procedimiento analítico riguroso, suponer esto es pagar un precio muy alto... .

La segunda función del método es pues el “orden” necesario para el “conocimiento verdadero de *todo* aquello de que se es capaz” por deducción. El define la deducción como: “[...] todo aquello que se sigue necesariamente de otras cosas conocidas con certeza. Pero [...] tan sólo con que sean deducidas a partir de principios verdaderos conocidos mediante un movimiento continuo e ininterrumpido del pensamiento que intuye con transparencia cada cosa en particular: [...]” (*Reglas*, p. 76; *A.&T.*, p. 369). Así mientras que son

22 Véase Réne Descartes, *Discurso del método* (Buenos Aires: Losada, 1966; cuarta parte; traducido del francés por J. Rovira Armengol), p. 66; (*A.& T.* IX, p. 21-VII, p. 27). Véase también François Misrachi. “Presentación” del *Discurso* (Aubier-Montaigne, Paris, 1951; traducción por la suscrita en separata, Biblioteca PUC), p. 14 (en la edición francesa).

conocidos “[...] los primeros principios sólo por intuición, siendo ésta la única en poseer una evidencia actual e inmediata, al contrario sus “[...] conclusiones remotas”, cuya certeza se obtiene de la memoria,”no lo son sino por deducción” (*Ibid.*, p.77; *A.&T.*, p. 370).

En suma, el “análisis cartesiano” es semejante a la *epagogé* aristotélica en tanto marcha hacia el principio, mas difiere de ella doblemente: la *epagogé* aristotélica no reduce la legalidad de la razón al *ego* o a la conciencia, y ella no asegura tampoco la posesión absoluta del principio, como lo hace la *intuitus mentis* cartesiana.

La filosofía moderna que nace con Descartes se caracteriza pues por una confianza generalizada en la relación triunfante análisis-fundamento, confianza posibilitada por el acceso privilegiado al fundamento que nos proporciona el método, el cual, por otro lado, desde Descartes determina toda interrogación sobre lo real que se quiere científica. La modernidad desde Descartes busca expresamente el fundamento en el *cogito*, el que encierra los secretos de todo ser y de toda verdad, de manera absoluta y es notoriamente sobre el modelo de este primer principio que el racionalismo moderno comprende el principio de identidad o de no-contradicción. La identidad del espíritu consigo mismo es paradigma de todo ser (entendido como *ens certum*) y de toda verdad (entendida como *evidencia*, es decir, adecuación de toda *res* a su imagen o representación anticipada, proyectada por el espíritu). Y aún cuando ello parezca paradójico, es también la identidad matemática la que es el modelo sobre el cual Descartes concibe la identidad del espíritu consigo mismo y su capacidad de reconstrucción deductiva del mundo a partir del primer principio. Así, el *ego*, como primera substancia y *sujeto* por excelencia, es “presuposición fundamental del saber” en el sentido que sub-yace a las proyecciones matemáticas de la idea de la naturaleza, entendida como *extensión*, idea que permite al *ego* asegurarse un poder total sobre la naturaleza.

Describir los desarrollos históricos de esta situación desborda el objeto de este trabajo. Me contentaré con indicar siguiendo el ensayo ya evocado de Jean Ladrière²³, que a comienzos del siglo XX todavía las empresas fundacionales reaparecen en el seno de las investigaciones más avanzadas del pensamiento científico, tanto en el dominio de la lógica y de la epistemología como en el dominio de la ciencia experimental. Según Ladrière, aparecen

23 O.c., pp. 173-174.

igualmente otras empresas especulativas, que de manera independiente intentan realizar un programa de reconstrucción racional inspirado de la idea de “fundación” moderna. Se trata del proyecto “meta-matemático” de Hilbert, o del “mecanismo de reducción logicista” introducida por el atomismo lógico, o, finalmente, del programa reduccionista de Carnap.

Lo que nos importa aquí es que todas estas tentativas repiten el modelo de base de las tendencias fundacionales y totalizantes modernas. Estas tendencias permiten establecer lo siguiente: 1. el método “fundacional” se concibe propiamente como “reducción” (análisis), y el movimiento complementario de la “totalización” se concibe como “construcción” (síntesis); 2. el método fundacional pretende llegar a un “simple absoluto”, aquél que Descartes también ha buscado, y que proporciona su base a la unidad del saber; y 3. este método interpreta el “simple absoluto” como una región privilegiada, absolutamente incontestable, que provee las garantías de su propia validez. En esta región reina una claridad sin trabas y es capaz de servir de soporte a todo lo que se da de manera “derivada” o construída.

II

Es en el marco de estas empresas fundacionales de inicios del siglo XX que revivieron el ideal moderno, que es necesario comprender la inmensidad de la tarea que se propone la fenomenología de Husserl. Partiendo del problema planteado por las idealidades formales e inspirándose en la noción leibniziana de *mathesis universalis*, Husserl propone, en oposición al positivismo reinante, una fundación apriórica de la totalidad de las ciencias: señalando que la estructura y el contenido formal de las ciencias reposa, sistemáticamente y *a priori*, sobre la lógica pura, y más precisamente sobre un nuevo concepto de lógica pura. A partir de ese momento, radicalizando la noción misma de fundación, se propone reconstruir la experiencia bajo todas sus formas. Esta reconstrucción, conforme al modelo moderno, presenta dos etapas: en primer lugar, se trata de retormar al sujeto trascendental absoluto, región originaria de la experiencia donadora de todo sentido, a través de la *reducción* fenomenológica trascendental; y, en segundo lugar, se trata de reconstruir —a través de los análisis intencionales estáticos y genéticos, análisis que él llama *constitutivos*— la experiencia misma de la producción incesante de sentido. Es esta experiencia la que Husserl comprende como experiencia intencional, y que él sitúa en el horizonte mismo de un encuentro con el mundo.

Intentemos poner en claro los rasgos principales de este programa analítico fundacional tal como aparece en las *Meditaciones cartesianas*. En el curso de 300 años durante los cuales ellas se desarrollaron dispersándose, las ciencias positivas —observa Husserl— han ignorado el descubrimiento cartesiano; ellas se han desviado del *ego* que es su fundamento absoluto. Lo más grave, según Husserl, es el hecho que las ciencias han perdido toda unidad; que desde Galileo, el paradigma “objetivo” de las ciencias empírico-deductivas esté, sin más, presupuesto. La noción misma de “cientificidad” no se vuelve a poner en cuestión. Puesto que lo que ha sido así olvidado es que el *sentido* de la objetividad no puede nacer sino de un cierto proyecto, de una cierta experiencia del sujeto. De allí la necesidad de un recommienzo radical en la filosofía, lo que explica que el aire general de las dos primeras meditaciones sea incontestablemente cartesiano. Husserl empero —contrariamente a Descartes— nos previene inmediatamente que *ninguna* ciencia existente, ni natural, ni exacta (como la aritmética y la geometría) le podrán servir de modelo. La manera cómo él se inspira del proceder cartesiano proviene más bien de la búsqueda de un fundamento científico *absoluto* a partir de un retorno al sujeto. Y esta fundación es la meta de la “duda metódica” cartesiana; y ella será también el motivo de la “reducción fenomenológica”.

La primera meditación, titulada “El camino hacia el ego trascendental” (paralela a aquella de Descartes: “De las cosas que se pueden poner en duda”), esboza el proceder regresivo-reductivo hacia el sujeto invocando la duda cartesiana e inspirándose aparentemente de los mismos motivos. Para ello, Husserl reflexiona en primer lugar sobre la *evidencia* (cf. §§4-9). Este concepto clave permitirá distinguir entre juicios en tanto actos de “pura mención” (*Meinen*) o de simple presunción (*Vermeinen*), y juicios en los cuales “a diferencia del mero mentar lejano a las cosas, está presente la cosa como *ella misma*, el objeto lógico como él mismo; [...]” (*MC*, p. 16; *Hua I*, p. 51). La evidencia tiene entonces para Husserl el carácter de la “plenificación” o del “cumplimiento” (*Erfüllung*) de una simple mención (*Meinung*) vacía. Mas la evidencia no es un juicio. En efecto, toda “[...] evidencia predicativa implica una evidencia pre-predicativa” (*MC*, p. 17; *Hua I*, p. 52). La idea de verdad científica implica pues un conjunto de juicios en los cuales se fija y se expresa la cosa mentada y dada “ella-misma”. Mas la evidencia de la que se trata en la ciencia absoluta que Husserl busca es la *evidencia perfecta* y su correlación, *la verdad pura y estricta*. En tanto “[...] *experiencia* de algo que es y que es de tal manera” (*loc. cit.*), la evidencia consiste en una mirada de nuestro espíritu que alcanza la cosa misma. La revocación del conjunto de lo trascendente y la afirmación de un tipo de evidencia privilegiada que

pertenece al *ego cogito* dependen, a su vez, de un análisis de los diferentes tipos de evidencia.

En efecto, inspirándose de la temática de la primera meditación de Descartes, Husserl distingue la “*certeza e indubitabilidad absoluta*” cuyo ideal de perfección (*Vollkommenheit*) es la “evidencia *adecuada*” (donde todo elemento mentado por el juicio se halla absolutamente “plenificado”), de las evidencias “inadecuadas” que caracterizan nuestro conocimiento insuficiente, unilateral y relativamente oscuro del mundo trascendente. Es necesario empero observar aquí que para Husserl esta evidencia *adecuada* consiste, para la subjetividad, en un puro “ideal” que se extiende hasta (o yace en) el infinito; que se puede alcanzar solamente por partes, puesto que toda plenificación de una mención no es sino un éxito parcial en el seno del horizonte progresivo de otras plenificaciones posibles. La plenificación definitiva se halla *siempre* de un cierto modo “diferida”. De allí el hecho que Husserl, para garantizar el privilegio del *ego cogito*, se ve obligado a introducir una diferencia entre la evidencia “adecuada” (imposible de alcanzar en general) y la evidencia “apodíctica”, la única que se halla a nuestro alcance. Ésta puede contener verdades inadecuadas (perspectivas y aproximaciones). Por tanto “[...] *no necesariamente tienen que correr parejas la adecuación y la apodicticidad de una evidencia*” (*MC*, p. 31; *Hua I*, pp. 61-62). En efecto, la especificidad de la evidencia apodíctica en relación a las evidencias inadecuadas (siempre susceptibles de volverse enseguida dudosas) reside más bien en su carácter de “certeza existencial”, justificada por el hecho que la inexistencia de sus objetos es inconcebible. Es por ello que la *evidencia apodíctica* posee “una *indubitabilidad absoluta* en un sentido por completo determinado y peculiar, la indubitabilidad que el científico demanda de todos los *principios*, [...]” (*MC*, p. 21-22; *Hua I*, p. 56). Lo que se requiere en la base de la ciencia no es pues ni la identidad ni la adecuación sino solamente la apodicticidad. Con estos útiles en mano Husserl se dedica enseguida a descartar la evidencia de la existencia del mundo (es decir aquella de los hombres, de los animales, de la socialidad, de la cultura) que no es apodíctica y es pues pasible de ser rechazada por la duda. Es de notar, empero, que la introducción del elemento de la “duda”, aquí, es confusa, puesto que Husserl más que de “duda” en torno a las existencias mencionadas, piensa en una “abstención” o en una “puesta entre paréntesis” metódica (*Außergeltungsetzen, Außerspielsetzen, Inhibieren*), vale decir en una *epokhé* fenomenológica o reducción fenomenológico trascendental.

La reducción no nos deja frente a la “nada”. Todo lo contrario. Se ha finalmente alcanzado el flujo de *vida* originaria a la base de todo experi-

mentar, juzgar, valorar y decidir. Además, *lo que es* experimentado, juzgado, representado, valorizado y decidido está siempre allí como correlato, como “simple fenómeno” vivido. Este dominio de la experiencia trascendental que pretende revivir el ideal cartesiano, debe poder asegurar su *apodicticidad*. Ahora bien, la evidencia puede ser consolidada por un núcleo de experiencia trascendental: “la presencia viviente del yo a sí mismo”. Sin embargo, este núcleo, contrariamente a lo que ocurría con Descartes, se halla ahora rodeado de horizontes temporales no experimentados pero sí co-mentados y oscuros, aquellos del pasado y del futuro. Por consiguiente, la indeterminación característica de la perspectiva propia de la experiencia externa inadecuada y rodeada de horizontes generales que debe ser descubierta por experiencias posibles, parece ahora desplazarse al interior del fundamento de toda experiencia. Por otro lado, a pesar del hecho que el *ego cogito* es concebido como núcleo de una experiencia “propiamente adecuada”, no puede atribuírsele el rango de “axioma apodíctico”. Éste no es, como lo creía Descartes, una “pequeña parcela del mundo”, no es “sujeto” de duda, no es pues una instancia respecto de la cual pudiera decirse que “[...] ahora sólo se trata [...] de añadir a ello la deducción del resto del mundo, mediante inferencias bien dirigidas, siguiendo los principios innatos del *ego*” (*MC*, p. 34; *Hua I*, p. 63). Husserl en efecto sostiene que Descartes es en realidad el padre del “realismo trascendental” puesto que él concibe el *ego* como *res* o substancia. La reducción husserliana por consiguiente, no conduce de un lado del mundo a otro. No se trata para ella de descubrir, en el seno del mundo, un ente supremo —la subjetividad— que serviría de fundamento a la totalidad de los entes. Nuestra experiencia originaria en efecto es “vivida”, ella no es un objeto. Es de ella que surge el sentido de lo que puede ser “objeto” u “objetividad”. Husserl insiste sobre el hecho que si, luego de la *epoché*, yo digo “[...] “Yo soy, *ego cogito*”, no significa ya: “Yo, este hombre, soy” (*MC*, p. 35; *Hua I*, p. 64). Éste es el sentido de la “reducción trascendental” y de la diferencia que Husserl introduce —una diferencia que Descartes ni sospechó— entre el yo trascendental y el yo psicológico. El segundo es un trozo del mundo, un objeto observado, mientras que el primero es la pura experiencia trascendental fenomenológica.

La segunda meditación, titulada “Descubrimiento del campo trascendental de la experiencia según sus estructuras universales” (*MC*, pp. 39-73; *Hua I*, pp. 66-91), sigue también la estructura formal de la segunda meditación metafísica de Descartes (“De la naturaleza del espíritu humano y que es más fácil de conocer que el cuerpo”). Y sin embargo, aún cuando retiene la idea cartesiana de un fundamento absoluto de todo conocimiento objetivo en el

dominio primitivo del sujeto, Husserl intenta introducir un nuevo concepto de fundamentación que la noción de *trascendental* debe poner en claro. “En efecto, en lugar de pretender utilizar el *ego cogito* como premisa apodícticamente evidente para presuntas inferencias” que conducirían a una trascendencia, “la *epokhé* fenomenológica me descubre (a mí, el filósofo que medita) una esfera infinita del ser de una nueva clase, entendida como esfera de una nueva clase de experiencia, esto es, de la experiencia trascendental” (MC, p. 40; *Hua I*, p. 66). Husserl intenta mostrar que, aún cuando la trama de la vida trascendental, sus *cogitationes* y sus *cogitata* no son absolutamente indubitables, ellas se prestan de una cierta manera su carácter *apodíctico* (no el carácter “adecuado”) de la identidad vacía del “yo soy”, es decir de la *estructura universal y apodíctica de su experiencia*. ¿Cómo se produce esta “transferencia de la apodicticidad del yo puntual al resto de la experiencia trascendental? Husserl señala que en otra oportunidad abordará dicho problema que implica la realización de una “*gran tarea de una crítica de la experiencia trascendental de sí mismo*” (MC, p. 42; *Hua I*, p. 67). Lo que es claro para Husserl es que esa temática constituye el campo de un *problema* que lo aleja “esencialmente” de la marcha de las *Meditaciones* de Descartes, puesto que el dominio del fundamento es aquel de un campo “interminable” de la experiencia trascendental. El *ego cogito*, *ego sum* de Descartes permanece por el contrario estéril, puesto que Descartes no ha elucidado el sentido metódico de la *epokhé* trascendental y por consiguiente no ha comprendido la necesidad de explicar la experiencia trascendental y su sentido.

Husserl insiste, a lo largo de todo el texto de las *Meditaciones*, en la diferencia entre el dominio de la experiencia trascendental puesto en claro por la reducción trascendental y la vida psicológica a la cual se accede por pura “reflexión interna” en la “actitud natural”. No se trata evidentemente de dos sujetos distintos, sino de dos actitudes diferentes que conducen la reflexión. De allí la naturaleza *sui generis* de los “análisis” o “descripciones” intencionales, de allí igualmente, su capacidad, una vez efectuada la *epokhé* trascendental, de descubrir el carácter intencional de toda *cogitatio*: “todo *cogito*, o como también decimos, toda vivencia de la conciencia mienta algo [...] y cada una lo hace a su modo. La percepción de la casa mienta [...] esta casa individual, y la mienta en el modo de la percepción; el recuerdo de una casa la mienta en el modo del recuerdo, [...] etc. También se llama *intencionales* a estas vivencias de la conciencia, no significando en tal caso la palabra intencionalidad sino esa propiedad universal y fundamental de la conciencia de ser conciencia *de* algo, de llevar en sí misma, en cuanto *cogito*, su *cogitatum*” (MC, p. 47; *Hua I*, p. 71). Si en la actitud natural vivimos direc-

tamente de nuestro interés en los objetos intencionales, en la reflexión trascendental la vivencia deviene de algún modo el objeto. Así se explican las nociones de “espectador desinteresado” y de “desinterés” en relación al mundo tal como él se da en la actitud natural. El yo “desdoblado” por la reflexión está movido por “otro” interés, de segundo nivel, aquel de analizar la relación intencional *cogito-cogitatum* (MC, p. 49; Hua I, p. 73).

Es necesario observar que el análisis intencional —que es necesario desarrollar aquí a nivel del fundamento— comporta para Husserl una doble dirección: la descripción del objeto intencional (*cogitatum qua cogitatum*) en el “como” de su donación noemática y la descripción de los modos de la conciencia intencional (es decir las descripciones noéticas). Ahora bien, la consecuencia más importante de esta concepción es que, de un lado, el mundo mismo en su *apertura infinita* espacio-temporal es co-mentado en los análisis noemáticos, mientras que, del otro, el universo infinito de la vida de la conciencia —su horizonte infinitamente abierto hacia el pasado y el futuro— son co-mentados en los análisis noéticos. El análisis intencional aborda pues la vida infinita de la conciencia en sus estructuras y modos de conexión *continuamente cambiantes* (*wechselnde Strukturen*). Los “modos de conexión” o “síntesis” conciernen las *cogitationes* individuales o su relación con otras en la unidad de una conciencia intencional y temporal; mas, el primer estudio de la síntesis, es decir aquel que tiene lugar bajo la forma continua de la conciencia del tiempo inmanente, reviste un carácter “pasivo”. En efecto, cada una de las vivencias en las cuales aparecen los objetos mundanos, se extiende sobre espacios temporales a las apariciones continuamente cambiantes. Así, tanto los objetos como el mundo son dados sintéticamente bajo la forma de la unidad de una conciencia intencional. Esto no quiere decir que para Husserl el mundo *está* en la vivencia como una realidad inmanente efectiva sino que él está solamente allí de modo “irreal” o “ideal”, como objeto intencional, como lo que aparece o, en otros términos, como “sentido objetivo” inmanente (cf. MC, p. 56; Hua I, p. 80). La síntesis, como ya lo hemos dicho, no existe solamente en las vivencias individuales puesto que *toda* la conciencia se halla unificada, hallándose cada vivencia singular fundada en la multiplicidad. La vida íntima, temporal de la conciencia no es pues una simple sucesión; pero su conexión interna es aquella de una unidad abierta e infinita.

Con esta explicación es claro que el campo de la experiencia trascendental de la subjetividad fundadora tiene la forma general de la síntesis universal del tiempo. No se trata, evidentemente, de un tiempo objetivo. El tiempo

inmanente de la subjetividad trascendental, conforme a la correlación noético-noemática, es *conciencia íntima del tiempo*, siendo su correlato la *temporalidad inmanente misma*. De un lado, la *conciencia* del tiempo está constituida por las vivencias intra-temporales mismas y, de otro lado, la *temporalidad* inmanente está constituida por los modos que las vivencias mismas manifiestan (MC, pp. 59-60; *Hua I*, p. 81). La descripción husserliana de esta esfera primordial, absoluta y definitiva, encierra dificultades profundas que conciernen también los límites del lenguaje. Sin embargo, Husserl insiste aquí sobre el carácter *apodíctico* (aún cuando no adecuado) de los resultados del análisis intencional.

Además, el análisis intencional, confrontado a la descripción del campo de la experiencia trascendental del *ego* no tiene como único hilo conductor a la donación, a la “evidencia”, al “principio de los principios”. El flujo temporal de la experiencia trascendental no se expresa solamente en contenidos *actuales* que caen bajo la simple mirada de la reflexión interna. En efecto, en la mirada interna se produce algo parecido a la percepción externa. Los aspectos de los objetos que son presentes de manera actual en la perspectiva de la observación están entrelazados a aspectos que están simplemente mencionados, ausentes, en el claro-oscuro de un horizonte indeterminado, en el cual toda *síntesis* presupone una *diferencia* puesto que ella mienta lo que no se da plenamente. Igualmente, toda vivencia actual está rodeada de potencialidades (de posibilidades intencionales), su rasgo esencial siendo el pasaje continuo de lo que es actual a lo que es potencial, y viceversa. El claro-oscuro de la relación mención-cumplimiento, actualidad-potencialidad, síntesis-diferencia, presencia-ausencia, caracteriza pues esencialmente el campo de la experiencia trascendental (cf. MC, pp. 60-62; *Hua I*, p. 82).

Abocado a revelar las estructuras del campo trascendental fundador, el análisis de la temporalidad muestra pues que ciertos rasgos lo diferencian de intentos fundacionales previos. Husserl sostiene expresamente lo siguiente: “[...] el *análisis* de la conciencia, en cuanto análisis intencional, es algo totalmente distinto al análisis en el sentido corriente y natural. La vida de la conciencia, ya lo dijimos una vez no es una mera totalidad de *datos* de conciencia y, de acuerdo con ello, simplemente *analizable* —divisible, en un sentido muy amplio— en sus elementos independientes o no independientes, contándose entonces las formas de unidad (*die Einheitsformen*) (las *cualidades de estructura* <*die Gestaltqualitäten*>) entre estos últimos.” (MC, p. 63; *Hua I*, p. 83). Con toda seguridad, añade Husserl, el análisis intencional nos conduce también a divisiones, “pero la efectuación por doquiera original del

análisis intencional consiste en el descubrimiento de las potencialidades *implícitas* en las actualidades de la conciencia, [...]” (*loc.cit.*). La evidencia fundamental que guía el análisis intencional es que “todo *cogito*, en tanto conciencia es, en un sentido muy amplio, “mención” de la cosa que mienta”, pero esta mención o significación *sobrepasa* en todo momento lo que, en el instante mismo, es dado como lo “explícitamente mentado”. Las consecuencias fundamentales de tales afirmaciones nos obligan a replantear las interpretaciones tradicionales según las cuales la noción de “evidencia” y de “intuición” husserliana se ven reducidas a una simple mirada transparente de lo que está allí delante (o lo que está allí, *Vorhanden*). En efecto, Husserl señala, en el mismo pasaje, que toda conciencia, en tanto conciencia *de*, *sobrepasa* constantemente lo que está “explícitamente mentado”, ella se enriquece de un “plus” que se extiende más allá. Se trata pues de un *sobrepasamiento de la intención en la intención misma* (una *Mehrmeinung*, un *Über-sich-hinaus-meinen*) que debe ser concebido como un momento *esencial* de la conciencia. Esta estructura característica de la conciencia es confirmada por la evidencia en el curso de las experiencias posteriores. Dicho de otro modo, lo que el análisis manifiesta es la constitución continua de unidades de sentido y de unidades objetivas como estabilizaciones en el seno de un flujo temporal que no puede detenerse: el flujo cambiante de la conciencia inmanente. Aunque la conciencia constituye una suerte de *flujo heracliteano*, su estructura de “horizonte” exige y prescribe una manera de comprender el “análisis” introduciendo un *método absolutamente nuevo*. Mantenernos en la actitud y en los métodos naturales nos condenaría —dada la naturaleza del fundamento que se ha descubierto— al escepticismo. En suma: “Sería una locura pretender determinar una vivencia de conciencia como objeto idéntico en base a la experiencia, tal como si se tratase de un objeto natural —o sea, en suma, bajo la presunción ideal de una posible explicación por medio de elementos idénticos y captables en conceptos firmes—. Y ello es así no sólo en virtud de nuestra imperfecta facultad de conocimiento con respecto a tales objetos, sino porque las vivencias de conciencia no tienen *a priori elementos* ni relaciones últimas que puedan subsumirse bajo la idea de objetos determinables en conceptos fijos, en cuyo caso sí sería racional plantear la tarea de una determinación aproximativa en conceptos *fijos*. Pero precisamente por ello subsiste legítimamente la idea un *análisis intencional*. Pues en el flujo de la síntesis intencional [...] prevalece una esencial tipología, aprehensible en conceptos rigurosos” (*MC*, p. 67; *Hua I*, p. 86).

A diferencia de las dos primeras meditaciones, que son analítico-reductoras, las tres siguientes desarrollan una recuperación sintético-constitu-

tiva del sentido del mundo y finalmente de las ciencias “objetivas” y de la cultura. El matiz general de este segundo momento del método puede una vez más semejar al cartesiano, puesto que luego del análisis resolutivo-regresivo-reductor hacia el fundamento, el *ego* se presta a salir de su solipsismo en un movimiento “compositivo” o “integrador”. Husserl anuncia, al final de la segunda meditación, que queda todavía por desarrollar una verdadera teoría de la constitución trascendental del objeto en general.

Mas allí se detiene la similitud con Descartes. Pues la teoría de la constitución, al igual que el análisis intencional regresivo-reductor, presenta también análisis sintético-constitutivos que por principio son inacabados, tales como la “idea infinita” de una tarea formidable que tiene como “guía móvil” el *sistema de todos los objetos de una conciencia posible*, pero: “[...] se trata aquí de una *idea regulativa* infinita; [...] el sistema de los objetos posibles que presuponemos en una evidente anticipación, como objetos de una conciencia posible, es él mismo una idea (pero no una invención, ni un “como si”) y prácticamente brinda el principio capaz de unir entre sí todas las teorías constitutivas [...]” (*MC*, p. 72; *Hua I*, pp. 90-92).

Numerosos otros temas que aparecen en las últimas meditaciones permiten igualmente sospechar que el Husserl “trascendental” no es un simple epígono de la modernidad. En la quinta meditación que trata de la esfera trascendental en tanto “intersubjetividad monadológica”, se observa en efecto el esfuerzo titánico de Husserl por sobrepasar el solipsismo que amenaza los análisis intencionales, así como la heterogeneidad que aparece en el seno mismo de la “mismidad” en los pasajes consagrados a la descripción de la esfera primordial del *ego* que inserta el “cuerpo propio”.

En lo que concierne a los análisis constitutivos y al proceder progresivo de reconquista de la trascendencia, escuchemos el pasaje con el cual Husserl concluye sus *Meditaciones cartesianas*:

“La explicitación fenomenológica [...] no es en realidad nada semejante a una *construcción metafísica*; tampoco es una “teoría” elaborada abierta o veladamente en base a supuestos o con la ayuda de ideas tomadas de la tradición de la metafísica histórica. Ella está en una posición diametralmente opuesta a todo ello, debido a que su proceder se encuadra dentro del marco de una *intuición* pura o, más bien, de la explicitación pura del sentido por la autodonación plenificante. En particular, con respecto al mundo objetivo de las realidades (como también a los múltiples mundos ideales objetivos, que son los campos de las ciencias puras *a*

priori), la explicitación fenomenológica no hace otra cosa —y eso no puede ser advertido tantas veces como sería menester— que *explicitar el sentido que este mundo tiene para todos nosotros, antes de todo filosofar*, y que manifiestamente sólo lo tiene de nuestra experiencia; *un sentido que puede ser descubierto, pero jamás alterado, por la filosofía* y que únicamente por una necesidad esencial, y no a causa de nuestra debilidad, está rodeado en toda experiencia actual de horizontes que requieren de una clarificación fundamental” (MC, pp. 195-196, *Hua I*, p. 177).

III

No desearía concluir con una tesis de carácter definitivo. Simplemente propondré algunas pistas para una eventual discusión.

Para evaluar la situación de Husserl en relación a lo que Ladrière llama “la destrucción de la idea de fundación que surge de la metafísica” destacaré lo que significa la retirada del fundamento en las empresas especulativas y científicas que he mencionado; e intentaré señalar el sentido que puede tener un nuevo “retorno” al fundamento. Ladrière afirma que: “lo que se halla destruído en la idea de fundación, es precisamente esta irreductibilidad y esta autarquía del fundamento. [...] Lo que sirve de fundamento en un momento dado no constituye sino una zona de detención, completamente provisoria, en un proceso que debe continuarse. [...] A la reductibilidad responde la integralidad. Pero ni de un lado ni del otro se halla clausura de principio. De un lado y del otro se abre pues una infinitud. Hacia atrás, del lado de la reducción, se hallan las condiciones necesarias, lo que se presupone, lo que por ende a este título puede ser contemplado como : “fundante”. Hacia adelante, del lado de la integración, se halla uno frente a las condiciones de posibilidad [...]. De un lado y del otro, la cadena de los condicionamientos puede proseguirse sin que aparezca en un momento dado un eslabón último, que fuera un término fundador absoluto, sea en el sentido de un elemento primero, sea en el sentido de una totalidad integradora (*o.c.*, pp. 182-183). Pero: “[...] lo que debe preservarse, es la fundación como acto de fundar, o más exactamente, como transgresión de lo inmediato [...] ella no puede significar más la puesta en evidencia de una instancia última de sustentación, sino el esfuerzo por seguir las indicaciones de las huellas que se dibujan en el espacio sin figura de la manifestación, en el espacio que se abre por encima del abismo” (*ibid.*, p. 190).

Por mi lado, tengo el sentimiento que Husserl, comprometiéndose concientemente en una empresa fundacional de aire racionalista moderno, pone en un modelo *sui generis* de análisis cuyas consecuencias serían las siguientes: de un lado, estos análisis intencionales tendrían el mérito de manifestar una “retirada” efectiva del fundamento en el sentido moderno de instancia de sustentación última y estable sometida al dominio de una intuición adecuada; mas de otro lado, tienen también el mérito de indicar las vías posibles para escapar a las consecuencias escépticas de tal descubrimiento. ¿Cuáles son estas vías? Ellas consisten en una nueva interpretación de la empresa fundacional. En primer lugar, la fundación será comprendida a partir de la raigambre esencial de la razón misma en la experiencia, y por ende en el mundo de la *doxa* y de la vida. De allí se derivan las reflexiones husserlianas sobre la relación circular y dialéctica entre *epistème* y *doxa*. Enseguida, la fundación misma deja de ser concebida como un punto de partida racional fijo y se transforma en un *télos* de la razón; no se trata más de un proceso que se halla “detrás” de nosotros, sosteniendo nuestra reflexión; sino de un proceso que se halla “delante” de nosotros y que, guiándonos, está abierto al infinito. Retomando el texto citado a comienzos de esta exposición, extraído del *Epílogo* de 1931 de las *Ideas*, se podría decir que el proceso fundador se confunde con el recorrido mismo de la filosofía en tanto ciencia estricta. Ella debería comprenderse —decía Husserl— como una Idea que debe ser realizada en un proceso histórico infinito, por ende interminable. Sus “valideces” deben entenderse —añadía— como conquistas parciales, relativas y provisorias (*zeitweiliger Gültigkeiten*) en un proceso llamado a continuarse. Según el *Epílogo*, la “fundación última” de todo saber significa la misma cosa que la “última auto-responsabilidad” de la razón (*Wissenschaft aus letzter Begründung oder was gleich gilt aus letzter Selbstverantwortung*), que es necesario entender como un compromiso total de la razón, compromiso no solamente teórico sino también esencialmente práctico y valorativo. De allí, la filosofía como “ciencia estricta” no será la copia de una ciencia formal o empírica cualquiera. Ella será por el contrario la *Idea* de una tarea que engloba toda las “efectuaciones” (*Leistungen*) de la razón. Así la razón se halla restituída al interior de un sentido renovado (aunque inspirado de los griegos), de una cultura total; y ella es pensada más acá del abismo introducido en la modernidad entre las ciencias de la naturaleza y las ciencias del espíritu.

Pontificia Universidad Católica del Perú

BIBLIOGRAFIA

ANGERN, Emil,

- 1986 "Krise der Vernunft? Neuere Beiträge zur Diagnose und Kritik der Moderne". In: *Philosophische Rundschau* (33: 3/4). pp. 169-179.

ARISTOTELES

- 1935 *Física* (Madrid, Lib. Bergue); y *(I) Categories. On Interpretation*.
- 1966 *Prior Analytics, Posterior Analytics. Topica*, (London/Harvard: William Heinemann Ltd/Harvard University Press, Loeb Classical Library; texts established by Hugh Tredennick, M.A. & E.S. Forster, M.A.)

AVE-LALLEMANT, Eberhard

- 1988 "Die Phänomenologische Bewegung. Ursprung, Anfänge und Ausblick", in: *Edmund Husserl und die phänomenologische Bewegung. Zeugnisse in Text und Bild* (Freiburg/München: Karl Alber), pp. 63-67

BERNSTEIN, Richard J.

- 1990 *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics and Praxis* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1983), pp. 16-20. Citado por John Drummond, *Husserlian Intentionality and Non-foundational Realism. Noema and Object* (Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers), p.235.

BIEMEL, Walter, ed.,

- 1956 "Edmund Husserl. Persönliche Aufzeichnungen", in: *Philosophy and Phenomenological Journal* (XVI: 3, marzo), p. 297.

BOSTAR, Leo J.

- 1989 "The methodological significance of Husserl's concept of evidence and its relation to the idea of reason". In: *Husserl Studies* (4), pp. 143-176.

Burkey, J.

- 1990 "Descartes, skepticism, and Husserl's hermeneutic practice". In: *Husserl Studies* (7), pp. 1-27.

DESCARTES, René

- 1984 *Reglas para la dirección del espíritu* (Madrid: Alianza Editorial; introducción, traducción y notas de Juan Manuel Navarro Córdoba), p. 82; (*Adam et Tannery*, X), p. 374.
- 1966 *Discurso del método* (Buenos Aires: Losada; cuarta parte; traducido del francés por J. Rovira Armengol)
- 1970 *Méditations métaphysiques* (P.U.F., Paris; texte, traduction, objections et réponses présentés par Florence Khodoss); (*Adam et Tannery*, VII, IX).

ESCOUBAS, Eliane, y MARC Richir, eds.

- 1989 *Husserl. Collectif sous la direction de Eliane Escoubas et Marc Richir* (Grenoble: Jérôme Millon).

HEIDEGGER, Martin

- 1964 *La pregunta por la cosa* (Bs.Aires: Sur, traducido del alemán por E. García B. y Z. Szankay).

HENRY, Michel

- 1990 "Réflexions sur la cinquième Méditation Cartésienne de Husserl". In: *Husserl-Ausgabe und Husserl-Forschung Phaenomenologica 115* (Dordrecht/Boston/London: Kluwer), pp. 107-123.

LADRIÈRE, Jean

- 1976 "L'Abîme". In: *Savoir, faire, espérer: Les limites de la raison* (Bruxelles: Publications des Facultés Universitaires de Saint-Louis), pp. 171-191.

MADISON

- 1988 *The Hermeneutics of Post-Modernity, Figures and Themes* (Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press)

MAESSCHALCK, Mark

- 1990 "La fondation de l'autonomie chez Descartes. Lecture entre Brunschvicg et Derrida". In: *Revue Philosophique de Louvain* (88: 77), pp. 25-47.

MELLE, Ulrich

1988 "Die Phänomenologie Edmund Husserls als Philosophie der Letzbegründung und radikalen Selbstverantwortung". In: *Edmund Husserl und die Phänomenologische Bewegung. Zeugnisse in Text und Bild* (Freiburg/München: Alber, 1988), pp. 45-59.

MERLEAU-PONTY, Maurice

1960 "Le philosophe et son ombre", in: *Eloge de la philosophie et d'autres essais* (Paris: Gallimard), pp. 241-287.

MISRACHI, François

1951 "Presentación" del *Discurso* (Aubier-Montaigne: Paris; traducción por la suscrita en separata, Biblioteca PUC).

MOHANTY, J.N.

1988 "The relevance of Husserl today". In: *Husserl Studies* (5), pp. 219-233.

ORTH, Ernst Wolfgang

1989 "Phänomenologie der Vernunft zwischen Szientismus, Lebenswelt und Intersubjektivität". In: *Profile der Phänomenologie. Zum 50. Todestag von Edmund Husserl. Phänomenologische Forschung, 22* (Freiburg/München: Alber), pp. 63-87.

RANG, Bernhard

1989 "Die bodenlose Wissenschaft. Husserls Kritik von Objektivismus und Technizismus in Mathematik und Naturwissenschaft". In: *Ibid* (Freiburg/München: Alber), pp.88-136.

RICHIR, Marc

1990 "Monadologie transcendante et temporalisation". In: *Husserl-Ausgabe und Husserl-Forschung. Phaenomenologica 115* Dordrecht/Boston/London: Kluwer), pp. 151-172.

ROSEN, Stanley

1980 *The limits of analysis* (New York: Basic Books, Inc., Publishers).

SCHUMANN, Karl

1988 "Husserls Idee der Philosophie". In: *Husserl Studies* (5), pp. 235-256.

STRÖKER, Elisabeth

1988 "Edmund Husserls Phänomenologie: Philosophia Perennis in der Krise der europäischen Kultur". In: *Husserl Studies* (5), pp. 197-217.

1977 *Einleitung*. In: Edmund Husserl, *Cartesianische Meditationen. Eine Einleitung in die Phänomenologie* (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1987, 2da. edición).

1987 "Zur Problematik der Letztbegründung in Husserls Phänomenologie". In: Wolfgang Marx, éd., *Zur Selbstbegründung der Philosophie seit Kant* (Frankfurt-am-Main: Klostermann), pp. 107-155.

VANDERWEEL, R.L.

1969 "The Posterior Analytics and The Topics" in: *Laval Théologique et Philosophique* (Vol. XXV: 1), pp. 130-141.

WALDENFELS

1982 "The Despised Doxa: Husserl and The Continuing Crisis of Western Reason", in: *Research in Phenomenology* (New Jersey: Humanities Press, XII), pp. 21-36.

Hemos consultado los textos siguientes de la obra completa de Husserl (*Husserliana. Edmund Husserl-Gesammelte Werke*. Sobre la base de la obra póstuma, publicada por los Archivos Husserl [Louvain, Bélgica], en relación con R. Boehm y bajo la dirección de Samuel Jsseling, la Haya/Boston/Dordrecht: Nijhoff/Kluwer, 1950 ss.), utilizando la sigla *Hua* seguida de números romanos para los volúmenes y la página en números arábigos luego de una coma:

Hua I: *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, hrsg. von S. Strasser, 1950.

Hua V: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Drittes Buch: Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften*, hrsg. von M. Biemel, 1953.

Hua VI: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, hrsg. von W. Biemel, 1954.

Hua VII: Erste Philosophie (1923/1924). Erster Teil: *Kritische Ideengeschichte*, hrsg. von R. Boehm, 1956.

Hua XV: Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929-1935, hrsg. von I. Kern, 1973.

En cuanto a la edición alemana de las *Meditaciones cartesianas* hemos trabajado sobre la edición de Elisabeth Ströker (Hamburg: Meiner, 1987 [1. édition 1977]); hemos empero citado de la edición de la Husserliana (*Hua I*) y de la edición castellana de Mario Presas (Madrid: Tecnos, 1986) (*MC*).

También nos hemos referido a la traducción de G. Granel, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale* (Paris: Gallimard, 1976) (voire *Crise*).