

ARETE. Vol. V. Nº 1-2 1993

**EL PENSAMIENTO DE HUSSERL EN LA REFLEXION
FILOSOFICA CONTEMPORANEA
Lima: Instituto Riva-Agüero, 1993
Editora: Rosemary Rizo-Patrón**

Presentación a cargo de:

Salomón Lerner, Pepi Patrón, Cecilia Monteagudo

**Instituto Riva-Agüero
Diciembre 16, 1993**

Rosemary Rizo-Patrón

Agradezco muy sinceramente la presentación de Salomón Lerner, Cecilia Monteagudo y Pepi Patrón esta noche. Y aunque no estuvo programada para hablar ni se estila que la editora de un libro hable en primer lugar, arriesgando asimismo alargar una sesión cuya densidad de temas puede fatigarlos, no puedo dejar de dirigirles algunas palabras iniciales que esclarezcan un poco a los presentes en torno a quién gira la obra que presentamos.

Para empezar, quiero simplemente mencionar un hecho anecdótico pero de profundo significado para mí, y que me parece coronar una suerte de destino: en 1967, un entonces joven profesor de filosofía ahora sentado en la mesa con nosotros, Salomón Lerner, reunió en esta casa, el Instituto Riva-Agüero, a un grupo de alumnos interesados, entre los que se hallaba la suscrita, para, en un seminario, estudiar el pensamiento de Husserl y el del movimiento fenomenológico. Se empezó con una lectura minuciosa del texto de Francisco Miró Quesada Cantuarias, *El Sentido del Movimiento Fenomenológico*. Veintiséis años después, la Sección de Filosofía del Instituto Riva-Agüero publica una obra que congrega el esfuerzo mancomunado de especialistas europeos y latinoamericanos que, desde distintos ángulos, insisten en plantear todavía “la relevancia de Husserl hoy”.

Pero, como señala un estudioso hindú de la filosofía de Husserl, J.N.Mohanty:

“Aquí, en el mercado competitivo del pensamiento occidental, donde cambian modas y estilos y con ellos los paradigmas que la filosofía como una vocación impone en sus practicantes, las fortunas de las ideas enfrentan un futuro incierto”

En efecto, la importancia de Edmund Husserl para la filosofía de nuestro siglo ha sido inmensa, sin embargo su influencia ha sufrido un curioso destino. No ha sido continua, sino recurrente y ambulatoria, aunque irreprimible: desaparece en una localidad para brotar en otra. Nació en 1859 como hijo de un comerciante judío. Estudió primero matemáticas en Berlín y luego filosofía y psicología en Viena, donde fue significativo su encuentro con su maestro Franz Brentano en 1884. La obra que lo lanza a la fama entre 1900-1901 se titula *Investigaciones lógicas*, obra notoria tanto por su lapidaria crítica al “psicologismo lógico”, corriente hegemónica que representaba una suerte de interpretación positivo-naturalista de la lógica, como por la “irrupción” en ella del novísimo “método fenomenológico”. Éste fue identificado con su llamado a “las cosas mismas”, con su “des-psicologización” (o idealidad) del ámbito del “significado” o del “concepto” (paralelo al ámbito matemático), y finalmente con su propuesta chocante de las intuiciones “sensible”, “eidética” y “categorial” como fuentes últimas de toda evidencia y validación. Se formó un primer grupo de entusiastas seguidores en torno a dicha obra en Gotinga y en Munich entre los que se contaban Max Scheler y el psicologista convertido Theodor Lipps. Pero el grupo se disolvió en 1913, cuando Husserl publica sus *Ideas para una fenomenología pura*, obra en la que es notoria la radicalización de su proyecto fenomenológico más allá de los marcos puramente lógicos y cognitivos en dirección de un vasto proyecto filosófico que contemplaba la reconstrucción de la totalidad de la experiencia humana a través de una “Crítica de la razón [...] lógica, práctica y valorativa en general”. Este proyecto se dio bajo la forma de un preguntar regresivo que conduce a la (así llamada con una vieja palabra, pero con un sentido nuevo) “subjetividad trascendental”, no sólo como presupuesto pre-científico de toda teorización sino reconocida como fuente originaria de toda dación de sentido y validación de ser.

Desde 1916 hasta 1928 ejerció la docencia en Friburgo siendo maestro de connotadas figuras como Martin Heidegger, Ludwig Landgrebe, Hans-Georg Gadamer, Karl Löwith, Felix Kaufmann, Herbert Spiegelberg, Rudolf Carnap, Wilhelm Szilasi, los americanos Marvin Farber, Dorion Cairns, y muchos otros, entre ellos extranjeros, siendo sus asistentes más conocidos Edith Stein, Oscar Becker, Eugen Fink y Ludwig Landgrebe. Durante los años 20 fue uno de los más conocidos filósofos contemporáneos en Alemania. Innumerables conferencias en el exterior le aseguraron reconocimiento internacional.

Él comprendió su filosofía como una “filosofía de trabajo” (*Arbeitsphilosophie*) que, una vez sentada sobre determinados fundamentos

firmes, podría ser construída de una manera sistemática en una tarea mancomunada donde maestro y discípulos asumieran su responsabilidad como “funcionarios de la humanidad”. En lugar de ello, una serie de filósofos significativos que pasaron por sus aulas desarrollaron la filosofía de un modo autónomo en direcciones que se alejaron de la suya. En el campo de la filosofía analítica, en su versión ortodoxa, el desinterés se debió al nominalismo prevaleciente que hacían intolerables el esencialismo husserliano; a las críticas a los “lenguajes privados” que hacían impracticable su supuesto “mentalismo”; a las teorías de la verificabilidad en boga que supuestamente desplazaban su teoría de la idealidad de los significados; a las tendencias empiristas que contradecían la “intuición eidética” o “categorial”. Del lado de sus propios discípulos hubo una incapacidad de seguir el rastro de las intrincadas rutas de la reflexión Husserliana, incluso en sus colaboradores más cercanos, y posiblemente a la influencia avasalladora del pensamiento y de la personalidad de su colega y discípulo, Martin Heidegger, quien le sucede en la cátedra de Friburgo en 1928. Como no hay disputa más amarga que la “de familia”, éstos, siguiendo a Heidegger, le reprocharon su supuesto “fundacionalismo” racionalista moderno, el estar encerrado en el *cogito* cartesiano, el ser insensible respecto del punto de vista hermenéutico e histórico, y sobre todo el estar embrujado por el supuesto pecado original de la tradición onto-teo-lógica occidental de la llamada metafísica-de-la-presencia o de la subjetividad. Su creciente aislamiento —en medio de un creciente aprecio en el exterior— se agravó desde 1933, con la ascensión al poder del Nacionalsocialismo alemán. Aún cuando Husserl se había convertido varias décadas atrás al cristianismo, todo el rigor de las disposiciones antisemitas del régimen nazi cayeron sobre su vida y obra. Dichas disposiciones no solamente le prohibieron publicar los últimos años de su vida sino que determinaron su expulsión de las listas oficiales de profesores de la universidad alemana, se le impidió su ingreso en los locales de la universidad, se le prohibió formar parte de la delegación alemana al congreso internacional de filosofía de París (1937), y se le negó la visa si él decidía participar a título personal. Es en medio de esa soledad que publica en Belgrado, con la intercesión de Landgrebe, en 1936, su última gran obra: *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, testamento filosófico en el que hace un llamado a un “renacimiento del espíritu de la filosofía, a través de un heroísmo de la razón”. Frente al mayor peligro, que es el cansancio, realiza un llamado a no desfallecer frente a la batalla infinita por la misión “racional” de la humanidad, más allá de toda desesperanza nihilista. Sólo así, esta misión responsable de occidente frente a la humanidad podría elevarse de las cenizas del gran cansancio como el ave fénix de una nueva vida íntima del espíritu.

Murió el 27 de abril de 1938. El sacerdote belga franciscano, Hermann Leo Van Breda rescató —en una saga digna de una novela de espías— su inmensa obra inédita (calculada entre 40 y 45,000 páginas de manuscritos estenografiados en Gabelsberg) evitando su destrucción por parte de los nazis, y la depositó en la Universidad de Lovaina en Bélgica, donde se fundó el Archivo Husserl. Se mantuvo oculto a éste durante la guerra y la invasión nazi, y desde 1950 se empezó a publicar su obra crítica póstuma, la *Husserliana*, en combinación con los Archivos de Colonia y Friburgo en Alemania.

Las escasas obras publicadas durante su vida constituyen meros “islotés”, simples fases momentáneas de descanso o “condensaciones” de un pensamiento que se mantiene continuamente en flujo y que sólo se deja seguir en dichos manuscritos póstumos. Todo aquello que aparece, por ende, como “ya establecido” en dichos textos, Husserl lo ponía en cuestión y lo repensaba en los manuscritos. Por dicha razón, algunas de las críticas posteriores de muchos de sus discípulos, basadas fundamentalmente en la obra publicada durante su vida, ya estaban planteadas y pensadas a fondo en el transcurso de su propia obra, con horizontes de solución que aventajaban los de aquellos. A pesar de que las corrientes filosóficas que critican acremente a Husserl en el continente europeo y en otras latitudes del planeta (Oriente, América) se basan prácticamente sólo en las obras publicadas por aquél durante su vida, sin él serían incomprensibles los desarrollos del estructuralismo, post-estructuralismo, hermenéutica, las nuevas lecturas de Marx y Freud y algunos programas deconstruccionistas inspirados en ciertas supuestas “tensiones” leídas en su obra.

A medida que salen a la luz los textos de la *Husserliana* y se acrecienta la investigación especializada sobre la masa de los manuscritos inéditos, y habiéndose transformado ciertos cánones o modas —por ejemplo en las canteras de la filosofía analítica (donde el positivismo está en retirada y el “esencialismo” y la “metafísica” en la cresta de la ola, a pesar de ciertos persistentes prejuicios)— se prueba la fertilidad de las ideas husserlianas desde los ámbitos epistemológicos hasta los éticos. Si bien todavía prevalece en hispanoamérica un cierto desinterés por la obra de Husserl, no puede dejar de reconocerse actualmente una febril actividad editorial de traducciones de ella al castellano e investigaciones especializadas. Esta actividad sistemática de estudio, sin duda, permitirá su integración creciente al diálogo vivo en la discusión filosófica actual.

Quiero manifestar mi expresa y profunda gratitud a todos los colaboradores europeos y latinoamericanos, sin cuyo concurso este proyecto jamás

habría podido realizarse; me quiero referir especialmente a nuestros colegas y amigos fenomenólogos argentinos, eminentes traductores y especialistas, como Julia Valentina Iribarne, presente entre nosotros, Roberto Walton, Mario Presas, y Graciela Ralón; a los seis especialistas y críticos europeos; y en el Perú a nuestro flamante Presidente de la Federación Mundial de Sociedades de Filosofía, Dr. Francisco Miró Quesada Cantuarias, por su generosa colaboración. Es toda la colaboración recibida la que constituye propiamente la calidad de este libro. También quisiéramos expresar nuestro reconocimiento a varios colegas y estudiantes de la Pontificia Universidad Católica del Perú cuya participación activa, estímulo, críticas y sugerencias han hecho posible que la edición de este libro llegue a buen término. Debo primero mencionar a los Profesores Miguel Giusti, Raúl Gutiérrez, Peter Kaulicke y Pepi Patrón por su acertada labor de traducción de los artículos europeos al castellano; y a nuestro recordado amigo y colega, Horst Nitschack, quien ya retornó a Alemania, por su valiosa ayuda en la traducción de los resúmenes al alemán.

Para los estudiantes que trabajaron en la recolección del material para el *Anexo*, en el mecanografiado y en la corrección de pruebas va un agradecimiento especial, particularmente para Aurelio Miní por su apoyo notable en la labor de traducción de gran parte del material. El tiempo no me permite agradecerles a todos individualmente.

Valga un sentido homenaje para alguien apreciado que hubiera querido participar en el libro pero a quien sus fuerzas traicionaron, vencido por la enfermedad que lo alejó hace poco definitivamente de nosotros, el Dr. Juan Bautista Ferro, profesor emérito de la vecina Universidad de San Marcos, muy querido por sus colegas de la hermana Universidad Católica.

Finalmente, agradecemos a las autoridades de la Pontificia Universidad Católica del Perú y del Instituto Riva-Agüero, al Instituto Goethe en la persona de su Director, Dr. Friedrich Engelhardt, a la Carl Duisberg Stiftung, al Katholischer Akademischer Ausländer-Dienst (KAAD) y a las demás instituciones colaboradoras, por todo el apoyo que nos han brindado en la realización de este proyecto.

Salomón Lerner Febres

La edición que hoy sale a la luz pública es el resultado de un trabajo realizado por nuestra especialidad de Filosofía para contribuir así a las celebraciones del septuagésimo quinto aniversario de la Universidad, el año pasado. Este proyecto, que estuvo vinculado a un Coloquio Internacional sobre Husserl y la Fenomenología, no pudo realizarse, como es de conocimiento de muchos de ustedes, por razones de fuerza mayor relacionadas con la situación del país y que no nos era posible manejar. Al presidir la Comisión Organizadora de los festejos de nuestras Bodas de Diamante, yo estaba pues al tanto de esta idea desde sus inicios y, ahora que ella se hace realidad, debo aprovechar la ocasión para recordar su génesis y brindar testimonio de su original carácter de homenaje a la institución de la cual formamos parte.

De otro lado, y atendiendo a la marcha académica de la Universidad, creo que la ocasión es propicia para resaltar el esfuerzo de una especialidad a la que me honro en pertenecer, que se ha consolidado paulatinamente y que da muestras permanentes de madurez y seriedad tanto en el terreno de la docencia regular cuanto en la investigación, actividad ésta que halla en el Instituto Riva-Agüero un marco especialmente adecuado para desarrollarse con calidad.

Finalmente, permítanme expresar una razón personal que hace para mí muy grato el intervenir en esta presentación: Rosemary Rizo-Patrón, autora de una de las contribuciones y editora del libro, coordinadora de la especialidad de filosofía del Instituto Riva Agüero y profesora de la especialidad, es una colega que ha dado sobradas pruebas de su elevada calidad académica en la docencia y la investigación, entregándose sin desmayo a una vocación filosófica que ha sabido honrar. Quiero decir esto porque ella es mi esposa y

soy testigo privilegiado de su laboriosidad que ha hecho posible el libro que hoy presentamos.

El libro *El pensamiento de Husserl en la Reflexión Filosófica Contemporánea* es una obra que está dirigida para especialistas y escrita por especialistas. Tiene el indudable mérito de haber reunido contribuciones de estudiosos de la filosofía de América Latina y Europa y es en tal sentido una muestra de cómo puede, tal como se indica en la presentación, suscitarse desde el Perú un diálogo fecundo entre académicos de distintas nacionalidades que se hermanan sin embargo en una profesión común de fe en la fenomenología.

Está dividida la obra en cuatro partes. Las tres primeras agrupan los artículos de los colaboradores, los que en todos los casos están precedidos por un útil resumen en castellano, inglés y alemán. La cuarta consiste en un anexo.

La primera parte de la obra comprende el mayor número de ponencias; todas ellas comparten el trabajar fundamentalmente el pensamiento del mismo Husserl, sea ello de modo general o específico, y con la tendencia a analizar las ideas contenidas en la obra póstuma del filósofo, que está siendo paulatinamente conocida gracias a la publicación de la colección Husserliana, por los archivos correspondientes de Lovaina, Colonia y Friburgo en Brisgovia.

La segunda parte —de la cual me ocuparé más adelante— examina la obra de Husserl en relación con sus principales discípulos y críticos; ofreciéndonos la tercera algunos temas de dos connotados filósofos franceses: Paul Ricoeur y Maurice Merleau-Ponty, quienes en su pensamiento son tributarios de la fenomenología husserliana.

La cuarta parte consiste en un importante anexo que encierra información bio-bibliográfica y temática sobre Husserl, constituyéndose en un instrumento muy útil —posiblemente el primero en su género en el mundo hispanoamericano— para acercarse de manera consistente y metódica al tema de la fenomenología husserliana.

Como lo dijera hace unos momentos, quisiera en mi intervención presentar las principales tesis contenidas en los artículos de la segunda parte del libro, aquella que lleva por título *Husserl y los fenomenólogos*.

Hay aquí tres aportes que paso a reseñar. El primero es el de Rudolf Bernet, profesor de filosofía de la Universidad de Leuven, en Bélgica.

Su contribución tiene por título la sugerente pregunta: “¿Una intencionalidad sin sujeto ni objeto?” Allí Bernet estudia el tema de la intencionalidad en Husserl tal y como se presenta desde las *Investigaciones Lógicas* hasta las *Ideas I*; así como las críticas esbozadas por Sartre, Michel Henry, Heidegger y Merleau-Ponty (especialmente las de los primeros) a los análisis husserlianos. Críticas tanto al objetivismo representacionista como al subjetivismo egológico. Nos hará ver cómo el mismo Husserl en el proceso de su pensamiento y muchas veces con sus propias ambigüedades responde a las críticas planteadas.

Asimismo el texto ofrece una ocasión para que el autor reflexione sobre la naturaleza más íntima de la intencionalidad, a la vez que nos introduzca, siguiendo el itinerario de Husserl, a la consideración de una ética fenomenológica. Finalmente nos hará ver como Husserl —a diferencia de lo que señala una interpretación tradicional de su pensamiento— ha entregado aportes decisivos a una conciencia de sí que precede a toda objetivación de la *ipseidad* y ello en el marco de una intencionalidad originaria de carácter impresional que abarca un entrelazamiento entre sujeto y objeto que antecede a toda separación y oposición, adelantándose a lo que Heidegger llamará “trascendencia del ser-en-el-mundo” y Merleau-Ponty: “fe perceptiva.” Veamos muy rápidamente cómo se desarrollan estos temas.

Bernet presentará en primer lugar la crítica de Sartre a un Husserl que afirmará un yo puro como principio de unificación de la conciencia. Para Sartre este ego, no sólo inútil sino también dañino, sirve únicamente para asegurar una salida ilusoria fuera del mundo y para falsear la concepción de la conciencia trascendental misma, introduciendo en ella una opacidad que la deteriora.

Frente a esta postura, se nos mostrará cómo Husserl sólo en 1910 planteará el tema del yo puro no para adherirse a un idealismo solipsista sino más bien para responder al análisis de la intersubjetividad y ello dentro del cuadro más amplio de los actos intencionales de representación que comprende también a los actos de la rememoración y de la fantasía. Se trata pues de un yo puro que lejos de representar la culminación de la filosofía del *cogito* cartesiano, se ofrece como un yo dividido, alejado temporalmente de sí mismo como lo atestigua la rememoración y además, en confrontación con otros egos, como lo atestigua la relación de empatía.

Bernet señalará además cómo en *Ideas I* se cumple un paso suplementario en la atribución de la estructura egológica no sólo a los actos de representación sino a todas las vivencias intencionales, aún las axiológicas y prácticas,

ampliándose más adelante los análisis para incluir en ellos toda la vida pasiva, especialmente la intencionalidad pulsional como afecciones del yo puro, el que -a diferencia de la conciencia tal como lo entiende M. Henry- no es un ser que es pura afección que nace de su propia vida, sino un ego que asume permanentemente tomas de posición con una intencionalidad siempre dóxica. Lo que quiere decir que el subjetivismo sometido a lo pulsional debe transformarse en fuente activa de múltiples posturas intencionales.

Pero, —siempre habrá que recordarlo— el yo puro si bien es fuente absoluta de todo acto intencional no es nada sin sus vivencias intencionales. Sin coincidir jamás con ellas es inseparable de ellas; fuente de la mirada —pero nada sin aquello que se da a ver para él—, el yo puro es hablando propiamente “una trascendencia en la inmanencia”. Como tal su carácter es indescriptible, aún cuando —y esta inconsecuencia la hace notar Bernet— Husserl emprenda múltiples descripciones siempre impropias, del yo puro.

En lo que toca a la génesis del objetivismo y al análisis de la intencionalidad de los sentimientos, Bernet señala el carácter complejo que Husserl otorga a estas vivencias, pues ellas a diferencia de los actos de representación están animadas de una doble intención que remite a un doble objeto: la cosa investida de valor y el valor mismo. Asimismo, admitiendo que finalmente triunfa en Husserl la razón dóxica y la intencionalidad objetivante, nos recuerda que él en las *Investigaciones Lógicas* señala que los sentimientos remiten al mismo tiempo que a la presencia de un objeto, a un estado del sujeto.

Ahora bien, si es cierto que el objetivismo se adueña progresivamente de los análisis husserlianos referidos a la intencionalidad de los sentimientos, es también cierto que en otras investigaciones de Husserl, él hace justicia a una forma de intencionalidad no objetivante y que lejos de ser incompatible con las vivencias objetivantes, se establece en correlación con ellas.

Así, la pre-dación de un mundo, precede el aparecer de los objetos (lo que Heidegger llama trascendencia del ser-en-el-mundo), y de igual manera el aparecer de la vida como auto-afección carnal y temporal, el surgimiento de un sí pre-reflexivo, precede el aparecer de la vida del sujeto bajo la forma de objeto de reflexión.

En este punto Bernet señalará cómo se vinculan de modo estrecho la conciencia impresional y la conciencia intencional, refiriéndose especialmente

a los análisis de *Ideas III*, en donde aparece a la obra la fenomenología genética husserliana.

Continúa Bernet su trabajo indicando que la investigación no corrobora la hipótesis de una intencionalidad sin sujeto en Husserl, pero sí revela una cierta “intencionalidad sin objeto, expresada en la relación del sujeto con el mundo pre-dado y en la intencionalidad impresional del sujeto consigo mismo que lo revela de alguna manera en su existencia carnal y temporal.

Finaliza señalando cómo para Husserl ser sujeto es ser dividido, y ello de modo tal que la automanifestación como modo de aparecer *sui-generis* del sujeto a él mismo, se halla indisolublemente vinculada a la manifestación de las cosas mundanas.

En tal sentido Husserl no compartiría el privilegio que acuerda M. Henry al carácter impresional de la auto-donación al considerarla como vivencia más originaria que la objetivante y sí se acercaría más a una postura como la de E. Levinas en la que la existencia se le aparece al existente cuando éste a la vez que toma distancia de ella, la asume como carga que lo afecta al situarlo en un mundo abierto y a distancia de los otros.

Un segundo aporte en esta sección referida a *Husserl y los fenomenólogos* es el de Klaus Held, profesor de la Universidad de Wuppertal con el artículo “Intencionalidad y Plenificación”. En él Held se ocupará de la ética de la intencionalidad en el Husserl tardío y procurará describir el camino que recorre en sus análisis del fenómeno de la intencionalidad, y que marca un ensanchamiento del tema que, circunscrito en un primer momento al campo teórico del conocimiento, se extenderá más tarde al de la praxis y la valoración ética.

Held hace notar cómo la ética fenomenológica se postula cuando Husserl amplía el campo de intencionalidad para los actos prácticos y de valoración. Ello no para elaborar una doctrina sobre los valores —como lo hará Scheler— sino más bien para aclarar el fundamento del quehacer moral.

Ahora bien, lo que es esencial en los actos intencionales es su plenificación. Ésta en los actos teóricos es la auto-donación de lo mentado intencionalmente, mientras que tratándose del ámbito de lo práctico, la plenificación se cumplirá en la satisfacción afectiva al alcanzarse la meta perseguida.

Precisando que en Husserl no queda aclarada la conexión interna entre ambos tipos de plenificación, Held señalará que la posibilidad de elucidar fenomenológicamente el tema se ofrecerá en el pensamiento de Heidegger quien, en tal sentido, significará el desarrollo de las posibilidades ya presentes en el mismo Husserl.

Para expresar lo indicado Held articula su investigación en 3 pasos:

1. El primero consistirá en la presentación del concepto original y teórico de la plenificación en Husserl, para mostrar su importancia así como sus dificultades;
2. En segundo lugar explicará cómo la solución a esas dificultades se hallan en la meditación heideggeriana, y finalmente;
3. Desarrollará a grandes rasgos los caracteres de una ética fenomenológica de la intencionalidad a través de la comprensión de la satisfacción afectiva, en la línea de Heidegger.

Unas pocas frases sobre cada uno de estos aspectos:

En primer lugar, Held recordará cómo en el primer Husserl el concepto original de la plenificación se halla enmarcado en su pensamiento en torno a la percepción y ello con la finalidad de preservar a la Filosofía de la crítica escéptica.

Ello es posible porque hay vivencias originarias que nos remiten a un acceso a “algo” que no es la conciencia y que se autoda en ella en actos de plenificación intuitiva. Esto supone una dinámica de la conciencia por la que a través de conexiones de remisión se llega a una situación vivencial originaria y plenificadora. Ahora bien esa situación vivencial se ofrece a través de dos posibilidades: o como una experiencia situada al comienzo de las remisiones, en un acceso directo al en-sí del objeto, o como vivencia que concluye toda la cadena de remisiones, ofreciendo en la figura del mundo un “horizonte de todos los horizontes” que comprende todas las estructuras de remisión en las que se insertan los objetos particulares y donde ya no es más posible otra remisión.

Hay, empero, en ambos casos una seria dificultad: el que el ser-en-sí o el mundo se nos den en una vivencia, sólo será posible en tanto se conviertan en objeto en su necesaria tematización, en un proceso de remisión que contradice la plenificación como experiencia última.

Surge así la pregunta de si es posible entonces la plenificación de la tendencia intencional de la conciencia sin que en ella aparezca como objeto lo que a ella se dona.

Según Held, Heidegger, con sus análisis del ser-en-el-mundo, será el primero en facilitar las herramientas para una respuesta afirmativa.

Ingresamos así al segundo tema tratado por Held. Será en los análisis del útil realizados en *Ser y Tiempo*, en las conexiones de conformidad que allí aparecen, en la conciencia de la fiabilidad del útil que se anuncia el ser en sí de los objetos y el mundo. Y ello precisamente de un modo no tematizado pues, recordémoslo, el útil y el mundo como tales son el lado oculto de las vivencias en las que el útil en su utilidad y el mundo en su mundanidad pasan inadvertidos.

Prepárase así una fenomenología de lo inaparente a la cual se referirá Heidegger en su último período.

En este punto podríamos preguntar sin embargo ¿cómo se puede fenomenológicamente reparar en el útil y en el mundo, si ellos precisamente se ocultan? ¿en qué momento se halla reposo para la incesante remisión a la que nos somete el instrumento? Como sabemos, es en el *ser-ahí* mismo, en el modo de la existencia de la autenticidad, que se halla el reposo. Es allí en donde se revela el auténtico sí-mismo. Allí surge el mundo desde la ocultación de modo no objetivo y se anuncia en una disposición anímica que es gozo y entusiasmo.

Ingresamos así en el ámbito de la ética fenomenológica, tercer y último paso en la investigación que realiza Held. El nos recuerda cómo Husserl en 1924 a través del artículo: “Renovación como problema ético individual” aparecido en la revista Japonesa *Kaizo*, ofrece un bosquejo de lo que para él tendría que ser la forma de vida de la auténtica humanidad. Se trata de comprender la intencionalidad práctica como acción sometida a la dirección de la razón, la que en su vigilancia evitará que las aspiraciones de la vida se vean contradichas y nos acarreen penosas sorpresas. No se trata de suprimir las aspiraciones sino de renovarlas y mejorarlas, exigiéndose para ello un horizonte futuro ilimitado y que coloca por tanto a la vida bajo la idea regulativa de la inmortalidad. Se configura así un *ethos* que es propio de Europa, y que halla sus inicios en Grecia, aunque —y así lo señala Husserl en la *Krisis*— se plantea como una propuesta con validez universal para la humanidad.

Finaliza Held su presentación saliendo al frente a las críticas hechas a Husserl por el privilegio otorgado a Europa y a su tradición cultural en la configuración del mundo ético. Apoyándose en Heidegger, entenderá más allá de límites geográficos, históricos o culturales el cumplimiento moral de la existencia y cómo es una posibilidad abierta a todo existente el gozoso estado de ánimo de la plenificación auténtica cuando se experimenta la luz del mundo desde la oscuridad del ocultamiento, luz que surge como posibilidad ya en el nacimiento y que el hombre asume y repite en la *resolución*, haciendo surgir así un “entusiasmo natal” que nos otorga los bríos necesarios para un nuevo comienzo y por ende para la apertura del futuro.

Para Held, todo lo mencionado, se halla ya contemplado como posibilidad en el pensamiento de Husserl, cuando éste nos habla del dominio sobre la pasividad a través del *pathos* y de la actividad de la libertad y razón europeas.

Finalmente, debemos ocuparnos del artículo de J. Taminiaux titulado. *La herencia husserliana en la noción heideggeriana del Selbst*.

J. Taminiaux, profesor de la Universidad de Lovaina, en este artículo investiga las huellas de la fenomenología de Husserl en la ontología fundamental y lo hace concretamente en los análisis por los que Heidegger —siguiendo en ello el privilegio acordado por Husserl a la significación (*Bedeutung*) acuerda un estatuto de originalidad fundamental al registro de la intuición sobre el de lo meramente simbólico. Para confirmar esta tesis examina ante todo el mismo método fenomenológico tal y como él es asumido por Heidegger en *Ser y Tiempo* cuando hace de él el único camino posible para el desarrollo de su proyecto ontológico.

Para ello recuerda cómo Heidegger a través de la explicitación del sentido original de los vocablos *fenómeno* y *logos*, establece una neta separación entre “lo que se muestra de sí mismo” “desde sí mismo” (aún cuando ello suceda bajo el modo privativo del parecer) de lo que es simple índice o indicador que al mostrarse remite a algo que no se muestra él mismo; y nos señala cómo esta distinción heideggeriana transcribe la descripción que Husserl establece para lo intuitivo y lo simbólico. Asimismo repara esta distinción de origen husserliano en la división que Heidegger señala en el seno mismo del *logos* y por la cual frente a un *logos* meramente semántico que concierne a la parte simbólica del discurso y que se alinea por ende con el simple índice, se levanta un *logos* apofántico que devela lo que se muestra a partir de sí mismo.

Este *logos* apofántico que está del lado de la intuición será el que acercándose a la verdad nos remita al lugar que ella realmente ocupa y que es de naturaleza meta-lógica, consistiendo en una videncia noética como la de la *aisthesis*, por ejemplo; con lo que reconoceremos nuevamente la presencia de Husserl quien en la primera *Investigación Lógica* y luego en *Ideas I* señala cómo el expresar es en el fondo la explicitación o reflejo, por medio de las *Bedeutungen* o significaciones, de intencionalidades pre-expresivas o incluso no-expresivas, dotadas de su propia productividad.

Dicho esto, surge la pregunta más precisa: ¿cómo la demarcación metodológica de proveniencia husserliana entre lo intuitivo y lo simbólico se hace presente en el análisis de las determinaciones del ser del *ser-ahí*?

Aquí Taminiaux señalará tres descubrimientos husserlianos que Heidegger destaca, para luego, en nombre del mismo Husserl criticar el tratamiento que éste les dispensa, y proceder a ontologizarlos, articulando así su proyecto, el cual aparece ya esbozado en 1921 en su curso sobre los *Prolegómenos a la historia del concepto del tiempo*.

Los temas indicados son: el de la *intencionalidad* que a juicio de Heidegger no es analizada fenomenológicamente por Husserl. El de la *intuición categorial*, que le sugiere, por su carácter excedentario respecto de la intuición sensible, el tema de la diferencia ontológica y el del “*a priori*” que preparará la comprensión de ese carácter esencial del ser del ente que Heidegger determinará como la temporalidad.

Ocupándose más adelante de la analítica misma del *ser-ahí* Taminiaux establecerá un paralelo entre el modo de la existencia inauténtica perdida en lo cotidiano en el reino de los entes disponibles y el mundo mediatizado de los símbolos y, de otro, planteará la marcha también en paralelo de la existencia auténtica, resuelta, transparente a sí misma y el dominio intuitivo, no-simbólico de la pura visión.

Presenta a este propósito los análisis del párrafo 17 de *Ser y Tiempo* al cual ya aludimos cuando expusimos la contribución de Klaus Held, y nos hace notar cómo allí lo que se halla a la obra no es sino la radicalización y la transposición en términos ontológicos de la reducción emprendida por Husserl en las *Investigaciones Lógicas* para hallar la significación.

Y siempre sobre el privilegio acordado a la intuición, precisará que el *ser-ahí* sea de algún modo un ente esencialmente hermenéutico no significa la rehabilitación de lo simbólico dentro de la ontología fundamental, ello puesto que la comprensión interpretativa, donde el símbolo es esencial, no constituye sino un primer nivel del círculo hermenéutico, válido para la cotidianidad. Por encima de ese nivel está ese segundo ámbito del círculo hermenéutico donde la preocupación cede su lugar al cuidado (*Sorge*), y la circunspección es reemplazada por la transparencia lograda por el *ser-ahí* referido a sí como puro-poder-ser.

En este segundo nivel ya lo simbólico no tiene lugar y el movimiento indefinido de la interpretación cesa para dar lugar a la vista instantánea y resuelta.

Luego de un excursus para indicar cómo dentro de los planteamientos heideggerianos de la época de *Ser y Tiempo* el mito no puede acceder al terreno de lo esencial pues está vinculado necesariamente al estado de ser-arrojado del *ser-ahí*, Taminiaux llega al núcleo de su investigación e intenta dar respuesta a la pregunta: ¿Quién es el *ser-ahí*?, de modo tal que en ella se haga visible la herencia husserliana.

Se trata de saber en último término si hay algún parentesco entre el camino de Heidegger y el emprendido por Husserl cuando se dirige a la postulación del ego trascendental constitutivo.

Al respecto señalará cómo el acceso a la región original de la experiencia trascendental en Husserl, apoyándose en sucesivas reducciones, es el fruto de neutralizaciones y depuraciones sucesivas a partir de la experiencia inicial de un yo natural y humano cuya condición de posibilidad es, sin embargo el *ego* trascendental. Ahora bien, contra todas las apariencias, en Heidegger también sería posible discernir una depuración monadológica y es la que conduce del *ser-ahí* cotidiano al *ser-ahí* auténtico. En efecto, el tránsito del uno al otro, la búsqueda de sí en la escucha de la *Gewissen*, (traducida por Taminiaux como “saber íntimo” o “ciencia interna”), en suma, el paso de lo óntico a lo ontológico debe verse como la herencia de la monadología husserliana en Heidegger. Tesis ésta que reforzará con dos signos, uno histórico, el otro temático, que aparecen en el curso heideggeriano de Friburgo sobre *Los primeros principios metafísicos de la Lógica*.

Queda así respondida la pregunta por el sí mismo del *ser-ahí*. Este se revela como el ente que se reclama del registro del aislamiento y la neutralidad pero que también necesariamente es quien es, en una dispersión corpórea e imbricada en

la coexistencia. Todo esto se hace visible al existente cuando alcanza la autenticidad gracias a una visión que sólo la filosofía proporciona, y es justamente en el señalamiento de este privilegio acordado a la filosofía donde Taminiaux, finalizando su contribución, —y con esto también finaliza mi presentación— encuentra una vez más la impronta husserliana, pues nos recuerda cómo el Maestro, al leer *Ser y Tiempo*, dejó constancia en los márgenes de esa obra de la intención permanente de su propia meditación que fue la de oponer a la aprehensión natural del mundo la aprehensión filosófica, conduciendo de esta manera al hombre a liberarse de una valoración ingenua de sí mismo, en provecho de una vida superior, que no es otra que la que ofrece la filosofía.

Pepi Patrón Costa

Un buen amigo y colega de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Alfonso Ibañez, hablaba hace un par de años del “amor a la filosofía en los tiempos del cólera” aludiendo a las dificultades en que se hace filosofía en nuestro país. El libro que hoy presentamos es una muestra del amor a la filosofía no sólo en tiempos de cólera, sino de Tarata, de Abimael, de apagones y de falta de agua. En estos tiempos, en los que había que programar las computadoras para archivar de ser posible cada minuto y medio previendo el próximo apagón, organizar un coloquio y editar un libro de textos sobre Husserl no era tarea fácil. Trabajar luego en la Universidad con la música de fondo de los grupos electrógenos, eficaces pero desesperantes, tampoco era fácil. Todos sabemos, por otra parte, la precariedad económica en la que se desenvuelve el trabajo académico en nuestro medio. Ciertamente, nadie gana dinero editando un libro sobre Husserl. Y siempre estaban allí, Rosemary, un grupo de estudiantes y algún profesor tratando de traducir “horizonticidad” o “plenificación”.

No tiene, sin embargo, el único mérito (que no es poco) de las circunstancias en que fue pensado, traducido, editado. Tiene también el extraordinario mérito de todo aquello a lo que nos abre. Y quiero aquí hablar como alguien que no es especialista en Husserl, ni en la fenomenología y a quien el libro abre enormes horizontes de aprendizaje y de sentido que no dejan de provocar el viejo asombro del que todo aquel que se dedica a la filosofía quiere ser deudor.

El Husserl que nos presenta la primera parte del libro lejos está del Husserl puramente epistemológico, fundamentalista y moderno que muchos de nosotros creíamos “conocer”. El Husserl de Heidegger, el de Gadamer

(y esto lo digo con pena) o el de los Teóricos Críticos de Frankfurt, incluso el de Apel, poco tiene que ver con este Husserl de la ética, de la responsabilidad, o de la inter-intencionalidad que nos ofrecen los artículos de la primera parte. La facticidad ya no es patrimonio de Heidegger, ni la tradición de la hermenéutica filosófica de Gadamer. Incluso se nos menciona la errónea e incompleta lectura husserliana de Dilthey, en determinado momento, tema al que estoy segura se va a referir Cecilia Monteagudo. Y en mi caso personal ni siquiera se puede decir que parte de mi formación haya transcurrido en algún bastión anti-fenomenológico; todos sabemos que en Lovaina se salvaron los archivos Husserl. No creo, tampoco que sea un problema personal: he sido testigo ocular —no exento de asombro— de las discusiones de Rosemary con sus hómólogos europeos en Francia, y el Husserl moderno y fundamentalista del que hablo era también el de ellos. Todo lo que aprendí en mis largas conversaciones con Rosemary se ve confirmado y ampliado en este importante libro que hoy presentamos.

Este Husserl me resulta más cercano a la ética de la responsabilidad de H. Jonas o a la llamada al compromiso político de H. Arendt, alumna suya también. Y éste es el Husserl que, a mi juicio, nos revela la primera parte del libro. Dada su extensión, me disculpo por no hacer una presentación tan de fondo como la de Salomón, y me limito a extraer algunas de las ideas centrales de los textos de dicha parte.

Hago inicial mención al breve pero ilustrativo texto de F. Miro Quesada, donde Husserl aparece como (cito) “el descubridor del concepto de lógica interna”. Husserl, al identificar la teoría de los conjuntos con la ontología formal y al proponer la tesis de que la lógica es equivalente a la ontología formal, parecería estar dando un paso atrás respecto de la lógica clásica. Sin embargo, se trata, según Miro Quesada de un gran paso adelante, en realidad de un “avance extraordinario”, pues Husserl es el primer filósofo de Occidente en darse cuenta de la profunda relación existente entre la lógica, la ontología y la teoría de los conjuntos. Gracias a la lógica se puede conocer la ontología universal, es decir la ontología que abarca todas las ontologías regionales.

Esta idea de Miro Quesada de un Husserl que “avanza” es la misma que resulta de la lectura del resto del libro. Es curiosa la sensación de que avanza respecto de sus propios discípulos, descubriendo que mucho de lo que ellos dicen en realidad ya lo había dicho Husserl. Cuando se lee una afirmación como la siguiente: “la cuestión de la libertad desemboca en las

relaciones intersubjetivas. La cuestión de la libertad desemboca en la afirmación de que la persona no es verdadera, absoluta libertad, sino como miembro de una comunidad que aspira a ser comunidad de todos los hombres”, cuando se lee una afirmación como ésta decía, muchos de nosotros difícilmente reconoceríamos al Husserl del ego trascendental o del supuesto solipsismo de las *Meditaciones Cartesianas*.

Más allá, entonces, de la radical novedad del Husserl de *Lógica Formal* y *Lógica Trascendental*, surge de estos textos el filósofo que incorpora la dimensión de la intersubjetividad ya no como la suma de subjetividades aisladas o autónomas, sino como lo que J. Iribarne describe, hablando de un yo que “forma parte de una trama de relaciones intersubjetivas, que sólo se aísla por una ficción metódica y que aún desde este aislamiento vuelve a exhibir en sí mismo su inalienable ser portante de los Otros”. La propia afirmación del mundo revela también la coexistencia y la copertenencia del yo a una intersubjetividad funcionante, a través del intercambio subjetivo y con el soporte de los cuerpos vividos. Resulta así, que el yo (que tan solipsista creíamos algunos) se reconoce como persona en el estrato de constitución del ámbito comunitario. Ningún yo llega a reconocerse como persona, ni siquiera como “hombre” (en el sentido de ser humano), como no sea por mediación del tú, de los otros. Esta idea, sorprendente, de que cada mónada individual tiene infinitas ventanas parecería definitivamente alejarnos del “cogito” cartesiano que tan fácil y alegremente se desprende de su cuerpo, del mundo, del lenguaje y de los demás hombres.

La noción, para muchos gadameriana, de la pertenencia del hombre a la tradición —tan decisiva en la hermenéutica filosófica contemporánea— resulta también presente y decisiva en Husserl: retomo un texto citado en el artículo de Iribarne a propósito del esencial vínculo “creatividad — auténtica humanidad”: “la auténtica existencia humana exige eterna lucha contra el hundimiento en la pereza de la convencionalidad o, lo que es en esencia lo mismo, vivir en la razón perezosa, en lugar de una vida a partir de una auténtica originalidad, convocando reiteradamente lo antiguo y unificándolo con lo nuevo”.

Esta notable posibilidad de un Husserl planteando la autonomía de la razón como razón crítica, es también abordada por Rosemary Rizo-Patrón en su artículo “Últimos fundamentos y filosofía primera en la fenomenología trascendental de E. Husserl”, donde la autora pretende alejarse de las

interpretaciones tradicionales de Husserl, pero no basándose solamente en los textos referidos a la filosofía segunda, donde no sería muy difícil constatar que el proyecto fundacional se aleja de su paradigma moderno, sino precisamente en el ámbito de la filosofía primera. Incluso en ésta, se dejan sentir los rasgos de una “retirada del fundamento”: el perspectivismo, la unilateralidad, la inadecuación, la apertura infinita de horizontes, el ámbito irracional de la afectividad que alimenta oscuramente el dominio de la voluntad cognitiva, el peligro del error, de la libertad: todo ello está aquí presente y presentado por la autora. En base a lo examinado, parecería poder sostenerse que el verdadero presupuesto o el último fundamento antes que cognitivo y auto-transparente (lejos estamos ya de Descartes) es del orden *ético*. Esperamos el futuro trabajo de Rosemary donde se mostrará que en las propias *Meditaciones Cartesianas* de Husserl lejos estamos de la noción moderna o del paradigma moderno de los “últimos fundamentos”.

Quisiera, finalmente, referirme al texto de Roberto Walton, donde el autor intenta señalar los límites de las fenomenologías no trascendentales (tipo Merleau-Ponty) y de las filosofías trascendentales no fenomenológicas (tipo K.O. Apel o J. Habermas), comparándolas con la fenomenología trascendental husserliana. El vínculo entre horizonticidad, es decir la dimensión temporal y en perspectiva, y reflexión, es descrito aquí como una relación circular, sin la cual mucha de la riqueza de las aproximaciones fenomenológicas no trascendentales o puramente trascendentales se pierde. Los límites a la reflexión conducen a Merleau-Ponty a afirmar una “simultaneidad de los imposibles”, que significa que las cosas se retiran del ámbito de la correlación entre el mundo y la conciencia del mundo y por ende cuestionan su autosuficiencia y el consiguiente centramiento en torno del sujeto. En el terreno de la reflexión pragmático-trascendental (tipo Apel) se busca una fundamentación última a través de las condiciones de posibilidad de la argumentación, oponiéndose a la reflexión fenomenológico-trascendental que desconoce la mediación lingüística. Si siguiendo a Wittgenstein se afirma que el significado de una palabra es su uso en el lenguaje, desde el punto de vista fenomenológico, sin embargo, se advierte que no es posible saber cómo se utiliza una expresión si no establecemos de qué modo tomamos conciencia de las cosas por medio de ellas. Ambas posiciones serían, según el autor, modos de encubrir el nexo decisivo entre horizonticidad y reflexión, que nos permitiría abordar tanto la dificultad de volver a una pura y simple percepción pre-reflexiva, como a un nivel tan alto de lenguaje que excluimos la temporalidad y las configuraciones de sentido y modos de validación ya intersubjetivos contenidos en la percepción.

Muchas preguntas quedan abiertas y con respuesta pendiente una vez emprendida la lectura del texto. Pero como contaba Gadamer, en aquellas clases de Husserl en las que el filósofo se perdía en “las cosas mismas” y se dejaba llevar por ellas —y que según Gadamer eran las mejores—, la clase comenzaba con una pregunta y terminaba con otra tan precisa que ya era una respuesta a la primera. Mejor homenaje a Husserl que este libro que nos deja llenos de preguntas y de ganas de seguir preguntando, imposible. Solo me queda reiterar mis felicitaciones a la editora y a su capacidad de convocarnos a todos, profesores, estudiantes, y decirle como colega, y amiga, muchas gracias.

Cecilia Monteagudo Váldez

Hablar después de que ya se han expuesto los aspectos más importantes de la obra que nos ocupa, me da la ocasión para permitirme un acercamiento más personal al libro y a algunos temas del pensamiento de Husserl en él presentes. Antes de ello quisiera, sin embargo, señalar que el conjunto de artículos que nos ofrece este volumen nos ha resultado sumamente motivador para confrontarnos nuevamente con antiguas preguntas. En mi opinión, creo que cada uno de ellos aún ocupándose de diferentes aspectos de la vasta obra de Husserl expresan claramente su llamado a no sucumbir en lo que él llama una razón perezosa y a reactualizar las tareas infinitas de la razón. Exhortación sin duda radical, como es la motivación de todo el proyecto husserliano, pero que lejos de encontrarse desactualizada, a causa de las “modas filosóficas”, ella se constituye en fuente enriquecedora de la discusión filosófica contemporánea. En tal sentido, el título del libro resulta claramente pertinente.

Siguiendo el principio hermenéutico que uno escucha o comprende al otro siempre desde una situación y que la propia indiferencia es la ruina de la apropiación, tendríamos que señalar que nuestro interés por el pensamiento de Husserl ha sido mediado por preocupaciones que surgieron en primer término referidas a los problemas metodológicos contenidos en la comprensión de los hechos y producciones humanas. En tal sentido, debemos señalar que nuestro primer contacto con el autor se da en la lectura de su obra *La filosofía como ciencia estricta* (1911). En ésta Husserl desarrolla una crítica bastante radical al historicismo y relativismo que él ve subyacente en la posición de Wilhelm Dilthey. Autor que precisamente hace suyo el problema hermenéutico de las ciencias del espíritu —ciencias del hombre y de la sociedad—. Este texto dió lugar a que gran parte de la primera

recepción de la obra de Husserl, presentará a estos dos autores en una relación polémica e irreconciliable. Dicha interpretación quedó, sin embargo relativizada por la génesis del propio pensamiento de Husserl y por la relectura del conjunto de su obra a la luz de sus escritos póstumos.

En estos últimos tiempos nos decidimos a iniciar un estudio más sistemático de algunos aspectos del pensamiento de Husserl. Sin embargo recordamos que ya en la obra antes señalada —obra que puede ubicarse en la primera etapa de su pensamiento—, Husserl había declarado que la reforma de la filosofía propuesta por él también era capaz de atender las preocupaciones diltheyanas de fundamentación de las ciencias del espíritu. Una primera lectura de sus obras tardías fue suficiente para convencernos de lo injusta de la interpretación tradicional y ello nos permitió valorar este texto como el inicio de una confrontación muy provechosa, de la que ya no será testigo Dilthey, sino los desarrollos posteriores de la hermenéutica, cuya deuda fundamentalmente con la obra tardía de Husserl es innegable.

De este modo, las temáticas de la historicidad, del mundo de la vida, del sentido de la historia, de la libertad, de la filosofía como una forma de praxis, de la irreductibilidad de lo individual y otras se constituyen en indiscutibles lugares de encuentro entre la fenomenología husserliana y los múltiples desarrollos de la hermenéutica. Precisamente este libro en algunos de sus artículos nos ofrece una tematización esclarecedora de algunas de ellas, hecho que nos permite medir la fecundidad del pensamiento de Husserl en el debate contemporáneo.

En atención a lo anterior me interesa resaltar muy brevemente y en líneas generales dos temas que subyacen a la mayoría de los artículos agrupados bajo el título *Problemáticas fenomenológicas*. Estos temas, sin embargo, se presentan explícitamente en los textos de E. Ströker “El mundo como problema en la fenomenología de Husserl” y en el artículo de Ernst Wolfgang Orth “Ethos de la renovación y de la interculturalidad como interintencionalidad”, en el de Rosemary Rizo-Patrón: “Ultimos fundamentos y Filosofía Primera en la fenomenología trascendental de E. Husserl”, así como en el de Julia Iribarne: “La cuestión de la libertad en el pensamiento de Husserl”.

Se trata por un lado, de la problemática del “mundo de la vida” como presupuesto de todas nuestras configuraciones de sentido y valideces científicas y por otro, de la dimensión ética del quehacer filosófico. Estos temas

fundamentales del pensamiento de Husserl, hallan una consideración especial en su obra tardía *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* (1936)¹, Esta obra responde también al proyecto fundacional husserliano y como tal constituye una introducción entre otras para ingresar al campo trascendental, único suelo de toda constitución de sentido. Sin embargo, ella participa de una orientación que va exigiendo una aproximación genética al problema de los fundamentos. De este modo, una de las estrategias planteadas en esta obra es la de una retrospectiva histórica que indaga por el origen de la crisis de las ciencias europeas y saca a la luz el “mundo de la vida” como olvidado fundamento de las ciencias modernas.

Ciertamente la primera recepción del pensamiento de Husserl se da en un contexto de discusión filosófica adverso y crítico frente a los proyectos fundacionales que siguen bajo el paradigma de la conciencia. Esta situación, sin duda, impidió valorar en la génesis de su obra la irrupción de un replanteamiento de las categorías racionales modernas y la apertura a la temática del “mundo de la vida” y su historicidad constitutiva.

La situación de crisis de las ciencias que denuncia Husserl alcanza su expresión más patente en el reduccionismo que se opera en las ciencias positivas, ellas mismas una versión residual de lo que el sentido radical de la *episteme* griega significa. Precisamente el objetivismo ingenuo que subyace a su posición frente al mundo, así como la poca claridad de sus fundamentos son una muestra de la crisis del sentido que les dió origen en los albores del mundo moderno. En estas ciencias todo lo que involucra a la subjetividad actuante que constituye al mundo de la vida se ha expulsado del campo científico y con ello se ha dejado caer el sustento mismo que las soporta.

La retrospectiva histórica que presenta Husserl como primer paso para afrontar esta crisis, mostrará que siendo la filosofía moderna el momento

1. *La Crisis* es una obra inacabada de redacción y composición irregular. Se presenta como un texto menos sistemático que las *Meditaciones Cartesianas*, pero su repercusión es mucho mayor y para muchos representa el “testamento filosófico” de Husserl. La edición original apareció en un anuario internacional llamado *Philosophia I*, en Belgrado, en el año 1936, editado por A. Liebert y el círculo filosófico de Praga. La base lo constituyen unas conferencias dictadas en el año anterior en Viena (La filosofía en la crisis de la humanidad europea) y en Praga (La crisis de las ciencias europeas y la psicología). La edición de 1936 contiene importantes añadidos que, sin embargo, no concluyen con la obra.

de la configuración de la orientación trascendental que conduce hasta su proyecto fundacional, ésta habría padecido en su desarrollo encubrimientos y falseamientos que es necesario denunciar, a fin de salvar a la cultura europea de las secuelas relativistas y escépticas que se desprenden de la crisis en la que se hallan sumidas las ciencias. Dichas secuelas estarían mostrando una situación de “indigencia filosófica”, donde se pondrían en juego los problemas del sentido o sin sentido de la existencia humana, el proyecto de una cultura racional, el problema de la libertad y la responsabilidad humana y en último término la posibilidad de un sentido de la historia.

En el planteamiento de Husserl, los efectos prácticos de esta crisis del sentido de la verdad de la ciencia son reivindicados como problemas éticos últimos, que subyacen al quehacer epistemológico que toda filosofía auténtica debe llevar a cabo. También por ello, los problemas de la razón no se presentan como problemas puramente teóricos, sino que involucran las dimensiones axiológicas, afectivas y sensitivas de la totalidad del hombre. De otro lado, la tarea de abordar los problemas de la razón responde en este autor, a una motivación por la verdad que ha dominado a la cultura europea y de la que su propia filosofía es una muestra. Pero esta motivación no surge como expresión de un determinismo de la razón, sino como un acto libre que implica una responsabilidad. Ella supone el concurso de la voluntad y es precisamente este aspecto motivacional lo que muestra a la filosofía como una praxis teórica.

La filosofía se presenta entonces para Husserl con un significado cultural manifiesto y aún cuando ella es una incumbencia absolutamente personal de quien filosofa, se trata siempre de una actividad tendiente a lo universal. El filósofo mismo es definido como un funcionario de la humanidad, porque la filosofía como lugar de autodespliegue de la razón humana se realiza en último término, como autorresponsabilidad de la humanidad.

El concepto del “mundo de la vida” (*Lebenswelt*) que Husserl recién va a tematizar extensamente en esta obra, permitirá en mi opinión, esclarecer aún más las tareas que él le asigna a la filosofía. Es cierto que no existe entre sus intérpretes un acuerdo definitivo respecto de la significación de este concepto y su correspondiente función sistemática en el conjunto de su obra. Incluso en el propio texto de la *Crisis* aparecen diversas acepciones que impiden una síntesis fácil. Sin embargo, el artículo de Elizabeth Ströker “El mundo como problema de la fenomenología de Husserl” nos permite un acceso al tema, que no oculta su complejidad pero que sabe resaltar sus aspectos más

sugerentes y sus aportes a la comprensión de la circularidad propia a toda la actividad cognoscente. La autora sostiene que el concepto de “mundo de la vida” en la *Crisis* se vuelve un tema de reflexión en dos niveles fundamentales. El primero considera al mundo de la vida como origen (*Ursprung*) y fundamento (*Boden*) de las ciencias objetivas. El segundo lo considera como el hilo conductor más adecuado para el retorno de la fenomenología hacia la subjetividad constitutiva del mundo. Estos dos niveles de reflexión implican dos funciones del mundo de la vida en la fenomenología, cuya conjunción la autora problematiza en el texto mencionado. Nosotros siguiendo este planteamiento quisiéramos resaltar sobretodo lo expuesto en el primer nivel de tematización.

Husserl plantea la tarea de repensar la problemática de la objetividad de las ciencias en relación a este tema. El “mundo de la vida” como *faktum* presupuesto de toda actividad cognoscente, no sólo tiene el sentido de mundo circundante en el que todos tenemos existencia, incluyendo las propias ciencias como hechos culturales, sino que este mundo tiene el sentido que en cada caso le han otorgado nuestras experiencias, pensamientos y valoraciones. Es decir, estamos inmersos en el mundo circundante junto con los objetos y con otros hombres, y este mundo es válido para nosotros de un modo conforme a conciencia. Pero esto no rige para los individuos pensados de forma aislada, sino que el mundo es dado como interconexión mutua de los unos con los otros, así, en este mundo dado hay también un horizonte intersubjetivo presupuesto. Los análisis que lleva a cabo Husserl sobre la percepción, como experiencia modelo de esta dimensión originaria de constitución de sentido, se confrontan con los problemas inherentes a esta condición doble del “mundo de la vida” como mundo circundante y a la vez constituido por la subjetividad. En el segundo nivel de reflexión antes indicado, Husserl intenta resolver estos problemas sin llegar a una conclusión definitiva.

El mundo de la vida aparece entonces como el presupuesto fundamental que condiciona todos los niveles de evidencia que podemos alcanzar. Pero éste es un presupuesto de una conciencia intencional y teleológica que se verá motivada a transformar en un saber más perfecto el saber pre-científico del mundo de la vida. Sin embargo, el saber que proporciona la ciencia no puede constituirse él mismo en determinación última del mundo, porque el mundo, él mismo es una idea infinita, una figura devenida y que sigue deviniendo como unidad de sentido de una subjetividad universal funcionante en último extremo. Así, toda consideración “objetiva del mundo” como mundo de meros hechos resulta externa y sin fundamento, porque deja en el anonimato

a esta subjetividad constituyente de sentido. Develado este ámbito, Husserl enuncia la tarea de una exploración sistemática de la intencionalidad intersubjetiva que impera viviente en la subjetividad constituyente del mundo de la vida.

Lo anterior nos permite llegar a la consecuencia hermenéutica más importante de este concepto. Existe una relación correlativa entre el mundo de la vida pre-científico y el mundo objetivo de la ciencia, así como entre lo que Husserl denomina verdades situacionales práctico-relativas y las verdades científicas. El “mundo de la vida” es el suelo de todos los planteamientos de la ciencia y al mismo tiempo el mundo al que se atiene nuestra praxis vital cotidiana. Es un mundo que nos es dado en el horizonte de nuestra humanidad conjunta, como el mundo de todos en común y como tal recurrimos a él, tanto en nuestra condición de hombres prácticos como en tanto que científicos. El mundo de la vida ha existido para la humanidad antes de la ciencia y prosigue su forma de ser en la época de la ciencia.

Esto último le permite a Husserl poner en evidencia, que las ciencias forman parte del mundo de la vida, constituyendo figuras de una praxis peculiar, la praxis lógico-teórica, una entre otras. Como tales, ellas no sólo parten del mundo de la vida, sino que pertenecen a su plena concreción. De otro lado, la hipótesis de un “en sí” de la naturaleza que las ciencias objetivas ostentan, se interpreta como una entre muchas hipótesis y proyectos prácticos que constituyen la vida del hombre en su mundo de la vida. Así mismo, toda la construcción teórica de las ciencias objetivas debe entenderse como una producción colectiva, que se despliega en un horizonte histórico de sedimentaciones de sentido. Dicho horizonte histórico es el del propio “mundo de la vida”, porque los resultados teóricos de la ciencia devienen también en valideces para este mundo, agregándose continuamente a su propia consistencia, y configurando, de este modo, el suelo histórico de posibles realizaciones de la ciencia que deviene.

Las ciencias, como ya lo dijimos, constituyen una de las formas de praxis posibles del “mundo de la vida”, de tal modo, que éste mismo puede definirse, como la multiplicidad de correlatos de la praxis humana en su totalidad. Esta noción, sin duda, se seguirá esclareciendo con el desarrollo de las temáticas de la intencionalidad intersubjetiva de la conciencia y su historicidad constitutiva que muestran los escritos póstumos de Husserl. Dicho esclarecimiento, sin embargo, no podrá superar la circularidad puesta de manifiesto en este enfoque trascendental de nuestros actos cognoscentes. La

hermenéutica contemporánea precisamente elevará esta problemática a categoría filosófica en la noción de círculo hermenéutico.

Los conceptos husserlianos que hemos destacado en este breve comentario se conectan con otros que también son abordados en el libro como el de la interculturalidad, el concepto de horizontes de cosmovisión, el de libertad y sentido de la historia. Todos ellos muestran la importancia que cobra en el pensamiento tardío de Husserl la temática de la facticidad de la vida humana en sus diversas expresiones.