

## El pensamiento de Husserl en la reflexión filosófica contemporánea \*

*Antonio Aguirre*

*Bergische Universität Wuppertal*

Los trabajos reunidos en este volumen pertenecen a pensadoras y pensadores de varios países, todos ellos a su vez conocedores profundos tanto de la obra de Husserl como de la de los representantes máximos del movimiento fenomenológico —Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty. De los artículos hemos elegido seis para nuestro trabajo de presentación crítica. El criterio de la elección estuvo dado en primer lugar por el hecho de que en éstos se discutían, con mayor amplitud, temas con los que nosotros mismos estamos más familiarizados y hemos tratado en algunas publicaciones. Tales temas son, por ejemplo, el de la existencia o no existencia de una capa hylética en los actos de percepción, o aun de una posible relación intencional con una pura *hyle* (Bernet), la problemática del mundo de la vida y su historicidad (Ströker), la plenificación (*Erfüllung*), su fracaso en Husserl y su posibilidad en Heidegger como fundamento de una ética (Held), la significación de lo “predado” noética y noemáticamente (Walton, Bernet) y otros más. Abordando estos temas, los autores presentan tesis desde un contexto actual, pero ya discutidas, aceptadas o rechazadas en el siglo que va desde la aparición de los primeros trabajos de Husserl, especialmente desde sus *Investigaciones lógicas*, hasta nuestros días. También

---

\* Estudio crítico de la obra de Rosemary Rizo-Patrón de Lerner, *El pensamiento de Husserl en la reflexión filosófica contemporánea*, Lima: PUCP, 1993, 333 pp.

incidió en la elección el hecho de que, en vista de las tesis presentadas, todas ellas de gran altura, no quisimos, o pudimos, limitarnos a una corta reseña, sino que —la tentación fue muy grande— nos pareció necesario hacer una apreciación crítica de ellas, lo cual ocupó bastante espacio y nos obligó a circunscribirnos. Además, no nos hemos limitado sólo de esta manera, sino que nos hemos ocupado exclusivamente de aquellos temas que nos parecieron de mayor actualidad o importancia.

Nombramos a continuación los otros artículos: Francisco Miró Quesada, “Husserl, precursor de la revolución lógica”; Ernest W. Orth, “*Ethos* de la renovación y de la interculturalidad como interintencionalidad. El eurocentrismo de Husserl y sus artículos de la revista japonesa *Kaizo*”; Karl Schuhmann, “Horizontes de cosmovisión en la filosofía husserliana”; Jacques Taminiaux, “La herencia husserliana en la noción heideggeriana del *Selbst*”; Mario Presas, “La verdad de la ficción. Estudios sobre las últimas obras de Paul Ricoeur”; Graciela Ralón de Walton, “Significación fenomenológica del concepto de estructura”.

El libro se cierra con un anexo que contiene “datos sobre la vida, trabajo y actividad docente de Husserl” y un glosario. Su publicación es una contribución de inapreciable valor para los estudios filosóficos en Latinoamérica. Finalmente, el orden en que presentamos los trabajos no es arbitrario, sino que obedece, aunque no muy estrictamente, a una línea dada por los temas.

*Roberto J. Walton*: “Horizonticidad y trascendentalidad” (pp. 123-147)

Dos temas principales dominan las partes 1 y 2, las más importantes del trabajo de Walton. En ellas se sientan las bases de lo que el autor desarrollará en las dos siguientes. En su estudio Walton nos ofrece un análisis muy bien articulado de las diferencias fundamentales entre actitud natural y actitud fenomenológico-trascendental. Conceptos claves en esta oposición son los de reflexión y horizonte (o bien horizonticidad), y, estrechamente ligado a ambos, un tercero, el de lo “predado”, *das Vorgegebene* —las cosas, los otros, el mundo. Para sus reflexiones se apoya Walton principalmente en algunas tesis sostenidas por Fink en la VI *Meditación cartesiana*<sup>1</sup> que él redactó y para la que obtuvo, con algunas modificacio-

---

<sup>1</sup> Ebelin, Hans; Holl, Jann y Van Kerckhoven, Guy (Eds.), *Husserliana Dokumente II* (1, 2), Dordrecht/Boston/Londres: Kluwer Academic Publishers, 1988.

nes, la aprobación de Husserl. Fink no la publicó, sin embargo, habiendo aparecido sólo hace unos pocos años. Una reflexión de Husserl sobre la “producción” de los horizontes trascendentales, juega también un papel importante. Nos limitamos a un comentario de las dos primeras partes.

La primera, que tiene por tema mostrar “el horizonte como presupuesto de la reflexión” (p.125), se basa especialmente en las “modificaciones intencionales”, es decir, en las modificaciones que pueden sufrir las vivencias dentro del entramado que ellas forman. La impresión original, por ejemplo, se modifica en retención, la percepción en recuerdo, una vivencia original en reflexión sobre ella. Lo que más le interesa a Walton es ésta última, que a diferencia del recuerdo es una forma “oblicua de modificación” (p.127) por la que la mirada del yo se dirige a sus propias vivencias y no a los objetos de éstas. Pero, para que este acto de percepción inmanente pueda tener lugar es necesario no sólo que la vida del yo —todo mi pensar, percibir, obrar y los horizontes mundanos respectivos— preceda a aquel acto, sino, además, que le haya sido consciente, aun cuando no sea de alguna manera explícitamente reflexiva.

Walton introduce así la pre-reflexividad en el tema de su trabajo. La reflexión presupone una “auto-percatación temporal que acompaña a la orientación directa hacia el mundo” (p.128). En la vida pre-filosófica de la actitud natural, no hay posibilidad de reflexión sin horizonte previo. Walton cita, sustentando sus tesis, dos pasajes, uno de la *Lógica formal y trascendental*<sup>2</sup> y otro de las *Meditaciones cartesianas*<sup>3</sup>. El primero reza: “Se puede explicitar con posterioridad estos horizontes, pero *la constituyente intencionalidad de horizonte*, por medio de la cual el mundo circundante de la vida cotidiana es mundo de experiencia, es siempre anterior a la explicitación del que reflexiona” (p.129). El de las *Meditaciones* afirma que la finalidad de una filosofía descriptiva consiste en “explicitar el sentido que este mundo tiene para nosotros antes de todo filosofar...” (p. 128). Anotemos ya aquí, en función de algunas conclusiones que sacaremos, que estos dos textos, si bien perfectamente aprovechables para las tesis de Walton, se refieren a complejos distintos. El pasaje de la *Lógica formal y*

---

<sup>2</sup> *Hua XVII* (1974). [En lo sucesivo las referencias del doctor Aguirre a las obras de Husserl vendrán acompañadas de una nota nuestra señalando la sigla *Hua*, seguida del tomo correspondiente de la edición crítica completa de las obras de Husserl: Husserl, Edmund, *Gesammelte Werke (Husserliana)*, Dordrecht/Boston/Londres: Kluwer Academic Publishers (antes La Haya: Martinus Nijhoff), 1950ss., N.d.R.]

<sup>3</sup> Cf. *Hua I* (1950).

*trascendental* está relacionado con los juicios ocasionales, cuya verdad o falsedad descansa sobre una “homogeneidad típica de las situaciones”<sup>4</sup> que se dan en la vida cotidiana, de tal modo que aquel que entra en la situación, entra en los horizontes intencionales que la determinan. Toda explicación o interpretación posterior los presupone, pues, necesariamente (de la verdad y de los horizontes situacionales en la cotidianeidad se ocupará largamente la *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*<sup>5</sup>). Sin embargo, esta explicitación o interpretación no necesita ser la del filósofo, puede ser una de tipo práctico-cotidiana, científica, etc. No es una interpretación filosófica a la que se refiere Husserl. Sí lo es, en cambio, en el pasaje de las *Meditaciones*, donde el mundo y por consiguiente sus horizontes preceden al filosofar, cuya tarea es la de interpretar su sentido.

Esta situación cambia en la reflexión trascendental tratada por Walton en la segunda parte: “La reflexión como producción del horizonte”. La actitud trascendental se caracteriza por ser, en definitiva, un comienzo *ab ovo*. A diferencia de la actitud natural, que no puede darse sin un horizonte predado, la actitud trascendental, para poder ser actitud, se retira de aquél por medio de la *epoché* (reducción), y no hace uso de él, pues presuponerlo seguiría siendo un acto mundano. Contrariamente al mundo predado de la actitud natural, en el campo trascendental “no hay una conciencia de horizonte predada”, lo que Fink llama un “no predarse” (*Un-vorgegebenheit*) (p.130). Asumido éste, como resultado de la *epoché*, quedamos en la “más extrema pobreza” (p.131), “totalmente a oscuras” (*ibid.*). La reducción nos impide saber “qué son las profundidades constituyentes” (p.132). La indeterminación de los horizontes que esto significa “no es una indeterminación en los horizontes sino de los horizontes mismos” (*ibid.*). Por ello, la reflexión trascendental, poniéndose en camino hacia las profundidades de la conciencia constituyente, debe efectuar una verdadera “producción” de los horizontes: “el yo de la reflexión crea para sí ‘productivamente’ un horizonte infinito...”, que es “autoconocimiento”, y marca la diferencia entre la “mera explicitación del mundo predado y la explicitación constitutiva en la reducción trascendental”<sup>6</sup>.

Estamos, en general, de acuerdo con el minucioso análisis de ambas actitudes, pero deseamos hacer algunas observaciones que nos parecen

---

<sup>4</sup> *Hua XVII*, p. 177.

<sup>5</sup> *Cf. Hua VI* (1954).

<sup>6</sup> *Hua XV*, p. 387; *cf.* Walton, R., “Horizonticidad y trascendentalidad”, en: *El pensamiento de Husserl en la reflexión filosófica contemporánea, o.c.*, pp. 130, 132-133.

necesarias para dar mayor claridad a un tema tan complejo. En primer lugar, no nos satisface la tesis de Fink sobre la “Un-vorgegebenheit”. Es claro que quien vive inmerso en la conciencia pre-filosófica nada sabe de la significación trascendental de las operaciones del espíritu, la percepción, la memoria, la fantasía, y lo que ellas significan en relación a los objetos que nos presentan; por ejemplo, acerca del fenómeno mencionado del horizonte que nos impide actualizar la visión de las cosas —perceptiva, memorativa— en una perspectiva única que nos diera el todo. Pero el hombre, pre-filosóficamente, *vive* en ese horizonte y, mal que le pese, tiene que contar con él en su quehacer diario: de lo inmediatamente próximo a lo más lejano, de lo visible a lo vagamente diseñado o totalmente oculto, etc., indefinidamente. Que esto a la vez signifique una multiplicidad de modos de darse de las cosas —diversas perspectivas, orientaciones, partes que se nos ofrecen como correlato de nuestra distancia de ellas, del punto espacial o del instante desde el que las percibimos—, es también algo que va de suyo en la vida sin reflexión filosófica. Ahora bien, es precisamente en esta correlación del objeto y de sus modos de darse que Husserl ve el origen de su pensamiento, al hacer una corta reseña de su desarrollo: “La primera manifestación de este *a priori* de la correlación entre objeto de la experiencia y sus modos de darse (durante la preparación de mis *Investigaciones lógicas*, aproximadamente en 1898) me conmovió tan profundamente, que desde entonces mi trabajo durante toda mi vida estuvo dirigido por la tarea de un desarrollo sistemático de ese *a priori* de la correlación”<sup>7</sup>. En el § 68 nos dice Husserl qué y cuánto, gracias a la visión de aquel *a priori*, había ya descubierto como estructuras subjetivas, y desarrollado sistemáticamente en las *Investigaciones*<sup>8</sup>, especialmente en la V y la VI. Llevado a una fórmula, puede expresarse en los siguientes términos: “das cogito, die Intentionalität” y correlativamente: “die cogitata als cogitata”<sup>9</sup>. En la nota de la *Crisis* citada arriba, continúa Husserl diciendo que pocos años después de la aparición de las *Investigaciones* estaban dados ya los primeros pasos hacia la reducción trascendental que fue aplicada y dada a conocer en las *Ideas I* de 1913<sup>10</sup>. Por esos años agregó Husserl también a sus descubrimientos el de la intencionalidad de hori-

---

<sup>7</sup> *Hua VI*, p. 169, nota.

<sup>8</sup> *Cf. Hua XIX* (1954).

<sup>9</sup> *Hua XIX*, V, pp. 236-237.

<sup>10</sup> *Cf. Hua III* (1976, 2ª ed.).

zonte, aún no presente en las *Investigaciones*<sup>11</sup>. La fenomenología de las *Investigaciones* es la superación de la “ingenuidad” natural, especialmente de la psicología. La prolongación de las reflexiones fenomenológicas de las *Investigaciones* desemboca en la reducción trascendental, que por lo tanto descansa totalmente sobre aquéllas. Todas las estructuras subjetivas sacadas a luz por medio de un análisis fenomenológico sin reflexión trascendental actúan, por consiguiente, a modo de lo “predado” para el cumplimiento de ésta. En el momento de la irrupción tiene un bagaje ya grande en evidencias del mecanismo subjetivo de constitución. Tal vez la prueba más contundente sea el camino a la *epoché* trascendental que Husserl nos ofrece en la *Crisis* mediante una descripción de las estructuras fundamentales del mundo de la vida<sup>12</sup>. La utilización de una nueva vía metódica para el acceso al campo trascendental la justifica Husserl con una breve crítica al “camino cartesiano” que aplicó en las *Ideas*<sup>13</sup>. Este adolece del defecto de acceder “de un salto” al yo trascendental careciendo de “toda explicación previa” que aclarase el sentido de lo que de este modo se ganaba para la fundamentación de la filosofía trascendental<sup>14</sup>. En esta forma, diríamos abrupta, de descubrimiento del yo trascendental, podría verse su “concreción muda” como primer modo de darse después de la *epoché* (cf. pp. 130-132).

Si con la *Un-vorgegebenheit* quiere Fink señalar el hecho de que tomando la actitud trascendental nos despojamos totalmente de la predación del mundo, tal como ella caracteriza esencialmente nuestro vivir y trato diario con las cosas, pre-filosóficamente, no hay duda alguna que le cabe profunda razón. Pero aquel despojarnos absolutamente de las cosas y sus horizontes y del mundo tal como nos son dados en la actitud natural, no nos deja desnudos, a la intemperie, o a ciegas, en la oscuridad, sino con todas las cosas en su horizonte, vistas ahora, a medida que progresa la reflexión filosófica, en su verdad trascendental. Trabajando sobre lo mismo predado en la actitud natural, la nueva reflexión va sacando a luz las profundidades constitutivas de la conciencia, penetrando hasta su último estrato, la temporación (*Zeitigung*), como nos lo muestra el § 49 de la *Crisis*. Walton escribe: “Mientras que el yo de la actitud natural se encuentra ante un objeto que incluye *actualmente* todos los lados en tanto que él los excluye

---

<sup>11</sup> Cf. *Hua XVII*, p. 177.

<sup>12</sup> Tercera parte, A, §§ 28-55.

<sup>13</sup> § 43, p. 158.

<sup>14</sup> *Hua VI*, p. 191.

al afirmar la presencia de uno a la vez, el yo de la actitud trascendental se encuentra ante un objeto que excluye actualmente todos los lados en tanto que él los incluye *potencialmente* como reflejo de sus propias capacidades.”<sup>15</sup> La transformación que sufre el objeto con la incorporación de lo sólo potencial como esencial condición de su aparecer: en ello reside, a nuestro parecer, la “producción” de la que habla Husserl y no en una *creatio ex nihilo*. Creemos por otra parte que eso es lo que Husserl nos dice con su juego de “ocultamiento” y “desvelamiento” en el texto de la *Intersubjetividad*, citado por Walton: “Pero la desvelación totalmente diferente, que realiza el fenomenólogo... muestra que también la vida de cada yo trascendental es una vida de ser finito hacia la infinitud, que se refleja, por así decirlo, en el ocultamiento de la finitud humana y, como el yo trascendental que interpreta desvelando (el fenomenólogo) puede decir lo que se manifiesta (*bekundet*) en el ocultamiento”<sup>16</sup>.

*Elisabeth Ströker*: “El mundo como problema en la fenomenología de Husserl” (pp. 105-121)

El trabajo de la profesora Ströker, que comienza caracterizando de modo muy general la significación de “mundo” en Husserl, especialmente la de ser horizonte, próximo o en el infinito, de las cosas y de toda actividad humana, pasa en seguida a tener como objeto único el mundo de la vida. La autora se detiene en algunos de los momentos definitorios de este mundo, tal como Husserl los presentó en la *Crisis*, agregando una tesis propia sobre la historicidad de este mundo. Vamos a tomar esta tesis como punto de partida inicial, lo que nos permitirá un análisis de los aspectos más destacables del artículo.

Para su tesis de la historicidad del mundo de la vida, en tanto Husserl lo designa como pre-científico, se apoya Ströker sobre un aspecto de aquél, al que Husserl concede mucha importancia en una parte del desarrollo de su argumentación sobre la subjetividad de las cosas en nuestro trato diario con ellas y la objetividad representada por las proposiciones científicas

---

<sup>15</sup> Las cursivas son nuestras.

<sup>16</sup> *Hua XV*, p. 390. Observación: “sich bekunden” tiene en la fenomenología de Husserl el valor de un término técnico, *cf.* por ejemplo su importancia en *Ideas I*, § 52, referido a la manifestación de la cosa de la ciencia física en lo corporal-sensible. La misma idea en *Crisis* (*Hua VI*, § 54, pp. 224, 454).

(sobre todo los §§ 33 y 34). Lo que Husserl pone de relieve es el hecho de que las ciencias objetivas, por ser resultado de actividades humanas, de las “teóricas”, equiparables a toda actividad práctica, se enraízan en el mundo pre-teórico y, a pesar de su idealidad, repercuten sobre él; más aún, pasan a formar parte del mismo mundo de “piedras, casas, árboles, montañas, ríos” y de todo interés práctico y se le incorporan (fenómeno del “Einströmen”<sup>17</sup>), con lo que la concreción de este mundo “es más amplia que la de las ‘cosas’”<sup>18</sup>. Ströker agrega los “procesos y productos tecnológicos dependientes de la ciencia” (p.115). Husserl, a mi parecer, no hace en ninguna parte mención a ello, pero es indudable que son precisamente éstos los que muestran a las claras la presencia de lo científico en el mundo cotidiano.

Por otra parte, ese crecimiento del mundo de la vida por asimilación de lo científico tiene a su vez como consecuencia que ya no sea posible hablar de un estar “dado simplemente de antemano” (*ibid.*) aquel fundamento original de un mundo de cosas “puro” sin contaminación científica, el mundo primigenio de piedras, árboles, que Husserl considera fundamento de toda actividad, entre ellas las científicas. Utilizar aquella expresión, “dado de antemano”, sólo es posible si por mundo de la vida entendemos el mundo *concreto*, el mundo con todos los aportes humanos, entre ellos los de la ciencia considerada sólo como mero fenómeno cultural<sup>19</sup>, un mundo no ya como “totalidad de cosas” (p.119) sino como “totalidad de hechos culturales” (*ibid.*), y a la vez en relación con todos los mundos familiares (*Heimwelten*) posibles, omniabarcante (*ibid.*). De este mundo, “concreto en el verdadero sentido de la palabra” (*ibid.*), sí puede decirse —tal es la tesis final de Ströker—, no sólo que es permanentemente predado, sino también que es a él al que Husserl designa como un “a priori” (*ibid.*).

Esta reseña interpretativa que hace Ströker de los pensamientos de Husserl coincide por una parte con la teoría de éste sobre el “Einströmen” y también con lo que sostiene, aunque no muy claramente, en la sección f del § 34<sup>20</sup>, a saber, que el tema que ocupará el análisis fenomenológico será ese mundo de la totalidad de hechos culturales y no el de cosas. Pero que Husserl asiente que esta universalidad concreta sea un *a priori* y lo realmente “predado de antemano” (p.119), no nos parece estar de acuerdo

---

<sup>17</sup> Cf. *Hua VI*, § 36, p. 141, nota.

<sup>18</sup> *Hua VI*, § 34 e, pp. 132-133.

<sup>19</sup> *Hua VI*, pp. 107, 176.

<sup>20</sup> *Hua VI*, p. 136; cf. §§ 29, 33.

con sus ideas en la *Crisis*. Un breve comentario de ambas expresiones nos parece aquí necesario. De esta manera será posible también analizar el carácter histórico del mundo de la vida.

Husserl, me permito repetir, no utiliza aquellas expresiones en el texto sobre la “universalidad concreta”. Y no lo hará tampoco hasta el final de sus reflexiones sobre el camino a la filosofía trascendental. Y no lo hace porque a partir del § 35 hacemos frente a una situación distinta. En este párrafo realiza Husserl una *epoché* explícita de las ciencias objetivas, de sus conocimientos, de la posible verdad o falsedad de éstos<sup>21</sup>. En el § 36 Husserl distingue dos *a priori*. Uno se refiere al objetivo u objetivo-lógico representado por las ciencias a prióricas —matemáticas y física especialmente— y sus “idealizaciones”, tal como fueron analizadas en el § 9. Al otro lo llama Husserl “*a priori* mundo-vital”, referido a un mundo en el que no existe la “exactitud” exigida por el primero, provisto de una espacio-temporalidad sin “puntos matemáticos ideales ni rectas o superficies puras”<sup>22</sup>. Husserl retoma en este complejo la idea del § 34, pero utilizando ahora *a priori*, en el sentido de que el “*a priori* del nivel objetivo-lógico... tiene su fundamento en un *a priori* universal anterior, en el del puro mundo de la vida”<sup>23</sup>. Un poco antes ya había hablado de que las ciencias trascienden con sus hipótesis este mundo puro, es decir, libre del *a priori* lógico<sup>24</sup>. Ni aquí ni en la continuación del texto se encuentra referencia alguna a un *a priori* del mundo como universalidad concreta, tampoco en los anexos. La investigación a que se aboca Husserl es la de aquel puro mundo de la vida. Muy importante nos parece el hecho de que este mundo no es sólo el resultado de la *epoché* relativa a las ciencias. En el § 36, en una nota en la página 141, amplía Husserl esta *epoché* a todo otro interés que nos puede ocupar en el mundo de la vida; en el § 44 llega a una *epoché* universal, cuya realización significa también la exclusión de la “realidad” de las cosas mundo-vitales (título), de todo enunciado relativo a su “ser” o “ser-así”. De esta manera caen bajo la guillotina reductiva también los conocimientos, o mejor, con una palabra cara a Husserl, las

<sup>21</sup> *Hua VI*, p. 138.

<sup>22</sup> *Hua VI*, p. 142.

<sup>23</sup> *Hua VI*, p. 144.

<sup>24</sup> Esto deja absolutamente claro que las ciencias, a pesar de haber sido consideradas como aparte del mismo mundo de piedras y árboles, siguen siendo algo muy distinto de éstos, siguen representando lo objetivo-lógico, el en-sí matemático, etc. Es posible hacer la pregunta entonces por el sentido de su introducción en el mundo, para inmediatamente después sacarlas de él. Volveremos sobre esto más adelante.

verdades que fueron presentadas por él como definitorias del mundo precientífico, que deben su origen a una “situación” determinada que ocurre en la vida práctica y con las que ésta<sup>25</sup> se maneja: la situación “ocasional” con su legitimidad. Lo que queda como tema de la fenomenología, en tanto filosofía trascendental, es el subjetivo “río heraclíteo” de las vivencias<sup>26</sup>. ¿A qué se refieren estas vivencias primarias originariamente? A las cosas, los cuerpos, la naturaleza física.

Aquí podemos hacer un alto y ocuparnos un momento del otro concepto que caracteriza las tesis de Ströker: el de lo predado por anticipado, la totalidad de hechos culturales. Es importante recordar y retener que este carácter definitorio del mundo de la vida lo encuentra Ströker cuando analiza la “segunda función” de aquél, de servir a la “autofundamentación de la fenomenología trascendental” (p.118). Nosotros nos permitimos una lectura distinta de la *Crisis* que nos parece más adecuada a sus intenciones.

Entre el § 37 y el § 43 la predación del mundo o del mundo de la vida —Husserl usa indistintamente ambos términos— es aquello alrededor de lo que giran esencialmente los análisis. Fundamental es la idea a que apunta esta frase del § 37: “El mundo de la vida está... para nosotros, que vivimos en vigilia en él, en todo momento ya ahí, de *antemano*, siendo para nosotros suelo para toda... praxis”<sup>27</sup>. Esta predación del mundo, su ser anterior como suelo para toda actividad humana abarca, pues, todo: las cosas, la praxis humana teórica o práctica y finalmente a nosotros mismos como seres mundanos<sup>28</sup>. Pero ya desde el § 37, los argumentos de Husserl descansan sobre la base de lo que llamaríamos la primera predación, la de las cosas u objetos de la naturaleza física. Ahora bien, esta reflexión no es una continuación de los análisis del § 34. Husserl va a considerar esta predación del mundo como el tipo de actitud o de vida que él llamó siempre “actitud natural” y que es necesario superar para que aquella vida prefilosófica pueda dar paso a la reflexión trascendental. Lo que va a posibilitar el paso es la *epoché*, que Husserl introduce y desarrolla poco a poco entre los §§ 39 y 44. La reflexión en la *epoché* transforma la simple predación del mundo en el complejo problema del “cómo” (*Wie*) de esta predación. Lo que aparece cuando Husserl investiga el cómo de su dación,

---

<sup>25</sup> *Hua VI*, p. 159; cf. pp. 128, 135.

<sup>26</sup> *Hua VI*, loc. cit.

<sup>27</sup> *Hua VI*, p. 145, las cursivas son nuestras.

<sup>28</sup> *Hua VI*, § 38, p. 149.

sus modos de darse al sujeto de la experiencia, son las cosas, los cuerpos, la naturaleza física, como ya lo hemos apuntado. El § 45, donde comienzan los últimos análisis del camino mundo-vital a la *epoché* se titula: “Comienzos de una interpretación concreta de las daciones de la intuición sensible, puramente en tanto tal”. El segundo párrafo, que continúa una reflexión del primero comienza diciendo: “Por ejemplo, allí están las cosas singulares de la experiencia”<sup>29</sup>. Los próximos párrafos, especialmente hasta el 50, son una fenomenología de la cosa tal como Husserl nos la ofreció a lo largo de toda su obra, parcialmente ya en la “V Investigación lógica”, donde el tema gira sobre la percepción y lo percibido, *noesis* y *noema*: la cosa y sus apariciones, el costado que se ve y los comentados, perspectiva, horizonte, orientación, cinestésias, temporalidad, etc. El mundo descrito de esta manera “clásica” lo sigue llamando Husserl “mundo de la vida”, pero es idéntico al mundo de *Ideas I* y de las otras obras. De la interpretación del mundo de la vida como cuantificado por el “vestido de ideas” de la física galileica con su universal concreción de lo precientífico y lo científico no quedan rastros. Pero tampoco tienen por qué quedar. Husserl ha llegado en estos párrafos finales al mundo de la vida, anunciado, buscado a lo largo de la *Crisis* y ya discutido en el § 28, el mundo de “piedras, plantas, ríos, montañas” que se nos ofrecen en la actitud natural “en la permanente variabilidad de sus modos de darse” (§§ 43, 157). La tematización explícita de estos modos y de todas las consecuencias que ellos encierran es lo que Husserl piensa y desarrolla como filosofía fenomenológica trascendental.

Este mundo es, como ya lo apuntáramos, la primera y original dación. No debe ser por lo tanto “primeramente obtenido” por el análisis fenomenológico (p.115), sino por el contrario, es su punto de partida, como lo podemos leer en el primer párrafo del § 43 que hemos citado antes.

Si la “variabilidad en el modo de darse en las cosas” y los momentos encerrados en ella que la fenomenología trascendental saca a luz, es el mundo de la vida último al que arriba Husserl para fundamentar las cosas y sus predicados prácticos y científicos, la existencia humana en su despliegue universal, entonces ese mundo no es histórico. Por supuesto que viendo y usando aparatos sabemos, en muchos casos, que son creaciones por ejemplo de este siglo, o del siglo pasado, y sucede tal vez lo mismo resolviendo problemas de alguna teoría. Pero quien conoce algo de piedras,

---

<sup>29</sup> *Hua VI*, p. 160.

minerales, podrá, viendo una piedra a la orilla del camino, determinar su historia en el sentido de su edad geológica. Todo está impregnado de historia, pero los colores, sabores, olores, formas y las cosas que ellos representan (*darstellen*), dados inmediatamente a la percepción sensible, son anteriores a ella y la hacen posible.

### Nota

A los representantes del mundo-vital, como casa, piedras, etc., pueden agregarse perfectamente los productos electrónicos que ocupan un lugar en la espacio-temporalidad no científica. De un televisor vemos sólo su frente y tal vez algo más, el resto es inducido-anticipado; lo que vemos en la pantalla lo aprehendemos mediante las funciones cognitivas de la “conciencia de imagen” (*Bildbewusstsein*) y de la imaginación (en Husserl normalmente fantasía); hay por supuesto recuerdos etc., exactamente como en la visión directa de una piedra o de ella en un cuadro o una foto, imaginándola. De lo teórico, de las proposiciones de la ciencia, no puede decirse lo mismo pues no son cuerpos<sup>30</sup>. Pero tampoco las verdades situacionales, surgidas de la práctica, lo son. Por supuesto que ambas son en su esencia distintas: aquéllas siempre munidas de la pretensión de objetividad “en-sí”; éstas subjetivo-relativas, con una pretensión de validez práctica mucho más restringida<sup>31</sup>. Husserl acerca ambos ámbitos al considerarlos resultado de la praxis humana. Más aún, mediante un análisis de la inducción, presente en toda percepción, muestra la inducción científica de hecho como una prolongación de aquélla, pero dotada de la posibilidad de una “predicción ampliada al infinito”<sup>32</sup>.

*Rudolf Bernet*: “¿Una intencionalidad sin sujeto ni objeto?” (pp. 151-180)

El trabajo de Bernet, si se prescinde de su propia numeración, está formado por tres partes, con una relativa independencia de contenido, pero unidas por un tema general cual es el de una delimitación entre “subjetivismo” y “objetivismo” en la obra de Husserl. En la primera parte, Bernet

---

<sup>30</sup> *Hua VI*, § 34, pp. 132-133.

<sup>31</sup> *Hua VI*, pp. 127-128.

<sup>32</sup> *Hua VI*, § 9 h, p. 51.

nos confronta con la trayectoria de la concepción husserliana del yo partiendo de la “V Investigación lógica” y su negación de un yo puro. Esta concepción es abandonada poco a poco para dar paso a la del asentamiento de un yo puro, distinto del empírico. Sobre el tema y sus implicaciones polemiza Bernet con M. Henry y Sartre. La segunda parte tiene como objeto la “Génesis del objetivismo y análisis de los sentimientos”. La idea central es la del cambio que se produce en la teoría de los sentimientos, de las *Investigaciones lógicas*<sup>33</sup> a las *Ideas*<sup>34</sup>. Mientras que en aquella obra Husserl concede que existen sentimientos, más propiamente “sensaciones afectivas”, carentes de un objeto intencional, es decir, desprovistas de una “aprehensión que las anima” (p.164), en las *Ideas* se da una “marcha triunfal del objetivismo” (p.163): los sentimientos son considerados actos dóxicos, es decir actos con una “perfecta correlación entre la vivencia y su objeto intencional, entre la *noesis* y el *noema*” (cf. en este libro la nota final). En la tercera parte, a la que dedicaremos las páginas siguientes, va a ensayar Bernet un desmontaje de este objetivismo, en parte también del subjetivismo, pero no limitándose a los sentimientos, sino a la filosofía fenomenológica toda.

El problema central en esta tercera parte es el de una doble intencionalidad que Bernet considera presente en la obra de Husserl. Una de ellas la conocemos desde sus primeros escritos, la intencionalidad en tanto relación a las cosas y por ellas al mundo, la intencionalidad “objetivante”, a la que nos referimos habitualmente cuando mencionamos tal estructura de la conciencia. La otra forma de ella carece de este carácter objetivante y además no es “egológica”, es decir, actividad subjetiva del yo en la experiencia. Esta intencionalidad permite ya, según Bernet, hablar en Husserl de una superación del subjetivismo y del objetivismo que había dado origen a las críticas de los grandes pensadores que trabajaron con los hallazgos filosóficos de la fenomenología —Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty, Henry (p.153).

La primera forma de una intencionalidad no objetivante la encuentra Bernet en la relación que tenemos con el mundo (pp. 169-172). Pero esta relación solamente se deja apresar en el seno de una consideración “genética”, no “estática”, del mismo (pp. 170-171). Esta última sólo nos puede decir que el mundo es lo circundante de todo objeto percibido o recordado,

---

<sup>33</sup> Cf. *Hua XVIII* y *XIX*.

<sup>34</sup> Cf. *Hua III*.

etc., el horizonte de la cosa que cae bajo nuestra mirada, que escuchamos, que tocamos. La comprensión estática del mundo equivale a la afirmación de que éste se nos revela como un objeto más al igual que una cosa. Sólo cuando el mundo se convierte en “genealogía”, “historia”, “tradicón cultural”, “transmisión histórica”, “mundo de la vida”, se supera la concepción objetivista del mundo, es decir, la tesis de que el mundo es el correlato de una intencionalidad objetivante (pp. 171-172).

Sin rechazar de plano las tesis de Bernet, y ya que éste quiere dar cuenta del pensamiento propio de Husserl, es necesario hacer algunas observaciones. En primer lugar, creemos poder afirmar sin ningún viso de duda que allí donde Husserl describe o caracteriza el mundo, es decir, allí donde desarrolla una fenomenología de la cosa, con la cual la del mundo está estrechamente ligada, la descripción es siempre la del mundo como horizonte que circunda lo realmente dado, que se extiende desde la inmediata vecindad de las cosas, progresando hacia las más lejanas, hasta perderse en un infinito de lo totalmente desconocido. Que en este carácter “estático” de su presencia el mundo adquiera el carácter de objeto, es una tesis difícil de sostener, ya que no es posible discernir ninguna conciencia intencional que pueda tener explícitamente como objeto al mundo, como cuando mentamos una casa, un árbol, una melodía, pues si nos proponemos atender perceptivamente al trasfondo que los rodea, este trasfondo se recortará sobre otro y con él ocurrirá lo mismo hasta el infinito.

Para poder sostener, por otra parte, que el mundo, en reflexión genética, no “aparece más a la manera de un objeto” (p.169), Bernet transforma el sentido de mundo. Este ya no es el horizonte de lo dado en cada caso, sino aquel cúmulo de experiencias y sus objetos que, gracias a la retención, se ha depositado, “sedimentado”, como capas de sentido en mi conciencia, y en mi “subconciente” —lo habitual, que Husserl llamó normalmente lo “adquirido” (*das Erworbene*), mis hábitos, costumbres, el “don de lo predado” (*ibid.*) que renace en cada acto de aprehensión. Con otras palabras, el trasfondo estático se transforma en uno histórico, el horizonte es ahora mi vida pasada con todos sus contenidos.

Esta reflexión de Bernet es legítima sólo en su aspecto formal. En realidad, Husserl no desarrolla su fenomenología genética tomando el mundo como lo predado actualmente, sino las cosas mismas y su genealogía individual. La percepción estática de un objeto, la aprehensión de un material hylético se transforma en percepción genética si consideramos que ver algo como un algo determinado significa inscribir lo real, corporalmente

dado (la *hyle*), dentro de un marco preexistente y conocido por nosotros, “predado”, de otros objetos, quizás miles y miles de ellos a lo largo de nuestra vida y que han tenido para nosotros siempre idéntica significación. Es reconocer en aquel marco algo así como un esquema que incluye lo dado, según la terminología técnica de Husserl, *un tipo*. Lo que aprehendemos perceptivamente, lo aprehendemos como concreción de un *tipo* determinado que representa lo “general” anterior al concepto<sup>35</sup>. Es claro que lo “típico” no abarca sólo cosas, sino se extiende a todo cuanto he acumulado en experiencias anteriores, tanto de saber diario como científico, mis convicciones y mis maneras de decidirme que confieren un “estilo permanente” a mis acciones, un “carácter personal”<sup>36</sup>, y que determinan mis posibilidades (*Vermöglichkeiten*) y de este modo también el carácter concreto de mis actos perceptivos.

Es posible, pues, extraer la consecuencia de que la presencia estática y el carácter genético-histórico de una cosa se condicionan necesariamente, siendo aún la dación estática el fundamento de la aplicación de la génesis. Si y sólo si tengo estáticamente frente a mis ojos partes, aspectos, costados de una cosa, trozos de una melodía, algo del perfume de una flor, es que puedo ver genéticamente una casa, escuchar un determinado pasaje de música, saber que el perfume proviene de una rosa. El objeto de la percepción es su correlato estático-genético.

Pero aun aceptando que el conjunto de tipos, habitualidades, formase un mundo que habita en mí, determinando mis actos cognoscitivos y prácticos, ¿por qué afirmar que él es modelo de una intencionalidad no objetivante cuando con ese mundo no mantenemos ninguna relación ni intencional ni de ningún otro tipo, pues ese mundo somos nosotros mismos con toda nuestra historia, historia que vive anónimamente en nosotros y opera (*fungiert*) pasiva o activamente en nuestra cotidianidad? Es lo que ya Husserl llama una “fungierende Intentionalität”.

Una segunda forma de intencionalidad no objetivante está representada, según Bernet, por la asociación en su manifestación más pasiva, es decir, por una “síntesis constitutiva” operando con sensaciones o datos sensibles anteriormente a toda aprehensión objetivante (*Auffassung*) que los

---

<sup>35</sup> Para la doctrina del *tipo* véase sobre todo *Experiencia y juicio*, § 83, y pp. 32, 125ss., 140, así como: *Erfahrung und Urteil (EU). Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, ed. por Ludwig Landgrebe, Hamburgo: Claessen Verlag, 1954.

<sup>36</sup> *Hua I*, p. 101; cf. §§ 32 y 33.

convierta en momentos de las cosas<sup>37</sup>. Bernet piensa que esta síntesis, por tener lugar entre sensaciones, es un “funcionamiento propio de la carne” y obra del cuerpo (p.175), anterior a toda actividad yoica, a la colonización por el “yo puedo” (*ibid.*), y le da el nombre de “intencionalidad impresional o hylética”. Además de la asociación, cumplen la misma función las cinestesis y la “intencionalidad sexual”, ésta última tratada brevemente por Husserl en *Intersubjetividad III*<sup>38</sup>. ¿Son estas síntesis obra de los sentidos, del cuerpo? ¿Representan ellas realmente lo que se piensa bajo intencionalidad? Consideramos estas tesis en base a lo que Husserl dice al respecto en algunas de sus obras.

Una primera forma de tematizar los campos sensoriales la encontramos en *Erfahrung und Urteil*. Para tomarlos como objeto de la reflexión fenomenológica, deja Husserl de lado, mediante un “giro abstractivo de la mirada”, la síntesis dada por la aprehensión (*Auffassung*) que los convierte en colores, olores, sonidos de las cosas (§ 16). Husserl hizo descansar durante toda su obra los caracteres objetivantes precisamente en ese momento de la aprehensión-apercepción. La *hyle*, los campos sensoriales, como pre-objetivos, carecen de intencionalidad —de la segunda intencionalidad de Bernet. Y sin embargo, ellos poseen una estructura interna, una unidad sintética en la diversidad de momentos, de cualidades —heterogeneidad, homogeneidad, contraste, similitud, etc.—, ya sea en sí mismos, ya sea entre ellos. La asociación es el elemento unificador de estas referencias inmanentes y con ella entran en juego, ya en este plano puramente hylético, estructuras que serán determinantes en la experiencia de cosas y mundo. La asociación hylética es una “síntesis constitutiva”, que se levanta directamente sobre la primera síntesis, cual es la del tiempo (*ibid.*). En ella ya nos damos con la forma original, inmanente, de la génesis, pues Husserl la describe bajo la forma de un “lo uno remite a lo otro”, y también del recuerdo.

Ahora bien, si por intencionalidad se considera, con Husserl, solamente la objetivante, entonces todo lo que sucede sensorialmente, por debajo de la capa de la aprehensión, no es intencional. Pero veamos sobre lo mismo otro texto.

Una segunda forma de presentación de los campos sensoriales no parte de una abstracción de la síntesis aperceptiva sino que aquellos son

---

<sup>37</sup> Cf. EU, 75.

<sup>38</sup> Hua XV (1973).

descritos directamente a partir de su dación, o mejor “predación”. Husserl la describe en los párrafos dedicados a la asociación primordial o hylética en los *Analysen zur passiven Synthesis*<sup>39</sup>. Los temas son especialmente los fenómenos de afección “del yo” por un complejo hylético<sup>40</sup> y del despertar de una intención que provoca esta afección<sup>41</sup>. Husserl habla aquí de “objetividades hyléticas”<sup>42</sup> y nos da ejemplos que son difíciles de discernir de los que encontramos normalmente en los análisis perceptivos: “Si paseando al anochecer de pronto en el monte Loreto una serie de luces ilumina el horizonte, ella se destaca de inmediato afectivamente”<sup>43</sup>. También encontramos el ejemplo de una explosión y de una melodía<sup>44</sup>. Hemos visto las luces, escuchado la explosión y la melodía. ¿De qué otra manera podríamos expresarnos? Husserl nos aclara, sin embargo, continuando la frase citada, que el estímulo provocado por las luces “no condujo a un volverse atencional hacia ellas (*Zuwendung*)”, es decir, a una percepción objetivante. Por eso llama Husserl “inmanentes” a las objetividades hyléticas<sup>45</sup>, pero a pesar de su inmanencia pre-perceptiva, ellas están “afuera”, las luces en la montaña, la melodía viniendo de algún instrumento o aparato. ¿Quiere decir, entonces, que son posibles por lo menos momentos de una vida hylético-impresional, inmanente, en la que solamente tuviésemos contacto o relación con luces, colores, ruidos, sabores, crujidos, olores, aspectos, y sus respectivas síntesis, que provienen de determinados objetos, pero sin que opere allí ninguna intencionalidad objetivante? Las luces en el monte Loreto lo confirman. Aunque Husserl no habla en el ámbito de la asociación original nunca de intencionalidad, podría dársele razón a Bernet en su intento de ver también en el campo hylético la misma estructura de conciencia. Pero no es correcta su afirmación de que las dos formas de intencionalidad “no se dan una sin la otra”<sup>46</sup>. Toda intencionalidad objetivante presupone la *hyle*, pero, como lo acabamos de ver, no todo campo hylético desemboca en una percepción<sup>47</sup>. Por otra parte, el que en los campos hyléticos considerados por sí mismos no haya función aperceptivo-

<sup>39</sup> *Hua XI* (1966).

<sup>40</sup> *Hua XI*, § 32.

<sup>41</sup> “*Weckung*”, cf. *Hua XI*, § 33.

<sup>42</sup> *Hua XI*, §§ 34, 152.

<sup>43</sup> *Hua XI*, § 33, p. 154.

<sup>44</sup> *Hua XI*, p. 155.

<sup>45</sup> *Hua XI*, p. 152ss.

<sup>46</sup> *Hua XI*, p. 176.

<sup>47</sup> Cf. “*Phänomenologische Psychologie*”, en: *Hua IX* (1962), pp. 163 y 165.

objetivante, no significa que la organización de aquéllos por síntesis asociativa sea obra del cuerpo: la ausencia de la apercepción no es ausencia del yo. Al igual que la síntesis temporal, la síntesis hylética es obra de la subjetividad, del yo: “la obra de la pasividad, y como capa más baja de la pasividad hylética, consiste en producir para el yo continuamente un campo de objetividades predadas y, eventualmente, dadas. Lo que se constituye, se constituye para el yo...”<sup>48</sup>.

Mucho menos puede hablarse, en mi opinión, de un “funcionamiento propio de la carne” en el ámbito de las cinestesis, a las que Husserl no tiene en consideración como actuando en la síntesis hylético-asociativa. Un campo sensorial es “bidimensional”, y ello porque en “el concepto del movimiento no tiene ningún sentido”<sup>49</sup>. Esta participación del yo en la actividad corporal cinestésica está además plenamente confirmada por los conceptos de que se sirve Husserl para caracterizar aquella: “El yo es un sistema del ‘yo puedo’... Tengo poder sobre mi cuerpo, yo soy quien mueve esta mano y la *puede* mover, etc., puedo tocar piano”<sup>50</sup>. Por supuesto, el recién nacido puede mover su cuerpo antes de toda conciencia del “yo puedo”, pero con el despertar del yo despertará la evidencia de aquél y del “yo pude” siempre, aun en mi existencia intrauterina. El § 28 de la *Crisis* está dirigido contra Kant por su olvido del mundo de la vida. Central en el brevè resumen de fenomenología que nos da allí es la intervención del cuerpo en la conciencia perceptiva. La sensibilidad es definida como el “obrar” yo-activo del cuerpo (*ich-tätiges Fungieren des Leibes*)<sup>51</sup>. Husserl utiliza en estas páginas paralelamente las expresiones “cuerpo yoico” (*ichlicher Leib*) y “corporalidad yoica” (*ichliche Leiblichkeit*).

Que la conciencia que tengo de mi vida corporal sea la “conciencia originaria” de mí: para esta afirmación Bernet no nos parece ofrecer ninguna prueba, menos aún para la consecuencia que saca de que la intencionalidad objetivante, es decir la percepción, sea un olvido del yo corporal. Indudablemente que la percepción es un estar con las cosas, con el mundo, y no conmigo auscultándome *reflexivamente*. Pero si en aquel estar “totalmente orientado hacia el espectáculo del mundo” (p.176) no estuviese a la vez totalmente conmigo —con mi cuerpo, con mi vida psíquica—, en clara conciencia pre-reflexiva de lo que estoy haciendo, vivien-

---

<sup>48</sup> *Hua VI*, § 34, p. 162.

<sup>49</sup> *Hua IX*, p. 164.

<sup>50</sup> *Hua IV* (1952), p. 255 (las cursivas son nuestras).

<sup>51</sup> *Hua VI*, p. 109.

do, entonces de aquel espectáculo no quedaría nada. Toda oscuridad interior oscurece el mundo, todo alejamiento de mí me aleja del mundo.

Con todo, la intención de Bernet de reivindicar para la *hyle* también intencionalidad, me parece desde todo punto de vista perfectamente legítima, encomiable. Pero agregó de inmediato: una intencionalidad que no fuese sólo impresional, sino de un carácter que le permitiese a la *hyle* trascender la inmanencia e ir “más allá” del marco estrictamente subjetivo de “ingrediente de la conciencia” (*das Reelle im Bewußtsein*) que le adjudicó Husserl a lo largo de sus obras; que posea una objetividad tal que la transforme en parte del mundo. Los matices (*Abschattungen, Darstellungen*) del color que estamos mirando varían según luminosidad, distancia, perspectiva, y son según Husserl las sensaciones que nos lo presentan como único objeto de la intención, como polo de ella. Husserl dice en las *Investigaciones lógicas*: “No veo sensaciones de color, sino cosas coloreadas; no escucho sensaciones de tonos, sino la canción de la cantante”<sup>52</sup>. ¿Pensó siempre así? En la lección 31 de la *Erste Philosophie II* discute el problema de la experiencia “adecuada” (*adäquat*) de un fenómeno y elige como ejemplo el color rojo. El resultado es la negación de la posibilidad de una evidencia tal que nos pusiera frente del “rojo puro”<sup>53</sup>; a esto sólo podemos “acercarnos” en un camino sin fin, puesto que desde cada estadio alcanzado se puede seguir progresando: el rojo que vemos es en todo tiempo un rojo en pureza “más o menos imperfecta”<sup>54</sup>, mientras que el rojo puro, “en sí”, a pesar de todo acercamiento quedará para siempre inalcanzable<sup>55</sup>, representando así sólo una “idea”<sup>56</sup>. ¿No son entonces los rojos apresados en cada caso realmente aquellos matices, es decir, *sensaciones* del “rojo” y que consideramos, según el caso, el rojo que buscamos? (la física podrá determinar matemáticamente el rojo puro, pero éste no forma parte del mundo visible, tangible, único tema de la filosofía fenomenológica). Con respecto a los tonos de la melodía, los matices del color equivalen a las partes, aspectos, escorzos, de una cosa. Mirando ésta pasamos por alto todos aquellos, y sin embargo: “La cosa en su mismidad

<sup>52</sup> *Hua XIX*, I, p. 387.

<sup>53</sup> *Hua VIII*, pp. 33, 34.

<sup>54</sup> *Hua VIII*, p. 33.

<sup>55</sup> *Ibid.*

<sup>56</sup> *Hua VIII*, pp. 33, 34; cf. Rizo-Patrón de Lerner, Rosemary, “‘Ultimos fundamentos’ y ‘Filosofía Primera’ en la fenomenología trascendental de Edmund Husserl”, en: Rizo-Patrón de Lerner, Rosemary (Ed.), *El pensamiento de Husserl en la reflexión filosófica contemporánea*, o.c., p. 79.

es en realidad aquello que nadie vio realmente (*wirklich*)...<sup>57</sup>. ¿Qué vimos, escuchamos, tocamos entonces “wirklich”, sino todos estos matices, sonidos, olores, ruidos, aspectos, “en” los cuales vive la invisible cosa, la unidad, la totalidad, la “idea en sentido kantiano”?

En un trabajo aparecido en 1939, *Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l'intentionnalité*, pocos años después de *La transcendance de l'ego* (1936), al que se refiere Bernet disputando con Sartre, celebra éste, en términos más que encomiásticos, la superación hecha por Husserl de una filosofía que había convertido las cosas en “contenidos de conciencia”, devoradas por el espíritu (un ejemplo: los neokantianos). Husserl devuelve a las cosas y al mundo su ser lo otro, lo extraño, su no ser conciencia y defenderse del intento de ésta de engullírselos. Lo que Sartre en definitiva celebra es el carácter objetivante de la intencionalidad. Iguales encomios le provoca que Husserl haya descubierto la misma relación objetivante para los sentimientos, sacándolos, en tanto están referidos a una trascendencia mundana, de la “*saumure malodorant de l'esprit*”<sup>58</sup> y convirtiéndolos en modos de descubrir el mundo<sup>59</sup>. Por la misma razón rechaza Sartre en *L'être et le néant* ese otro momento de la fenomenología de Husserl, la sensación o capa hylética<sup>60</sup>, como un ente bastardo, “noción híbrida entre lo subjetivo y lo objetivo, concebida a partir del objeto y aplicada enseguida al sujeto...”<sup>61</sup>. No creemos, como hemos escrito más arriba, que haya necesidad de poner de lado la noción de *hyle*, pero tal vez sea posible pensarla, por más paradójico que suene, “noemáticamente”. Pues es innegable que, en contra de lo que piensa Sartre, el objeto, por más que sea lo que directamente mentamos, no se nos da “siempre íntegramente y al mismo tiempo”<sup>62</sup>, sino sólo por partes, aspectos, fases, en un determinado instante. Si fuese verdad lo de Sartre, seríamos todopoderosos, con un maravilloso poder de ubicuidad espacio-temporal simultánea. Husserl le niega esto aun a Dios.

---

<sup>57</sup> *Hua VI*, p. 167ss.

<sup>58</sup> *Situations I*, París: Gallimard, 1947, p. 35.

<sup>59</sup> *Ibid.*

<sup>60</sup> Sartre, Jean Paul, *L'être et le néant*, París: Gallimard, 1948, p. 378.

<sup>61</sup> *Ibid.*, cf. pp. 372-379.

<sup>62</sup> *Ibid.*, p. 380.

*Klaus Held*: “Intencionalidad y plenificación” (pp. 181-200)

Held busca en su trabajo encontrar las condiciones de posibilidad que permiten el desarrollo de una ética fenomenológica. Central en la fenomenología es el concepto de intencionalidad, y por lo tanto aquellas condiciones deberían darse dentro de una intencionalidad, pero de naturaleza práctica. La intencionalidad, a su vez, como tendencia, aspiración de la conciencia, está ligada esencialmente al momento de plenificación (*Erfüllung*). En el campo de la filosofía teórica, a la que Husserl dedicó prácticamente toda su vida de creación filosófica, aquella significa la “dación originaria”, la autodación (*Selbstgebung*) de lo mentado. La percepción y, dentro de ella, su fase temporal de la impresión original es para Husserl aquella autodación. Ahora bien, Husserl también incursionó en el campo de lo práctico, de la ética, y en ésta la plenificación tiene el significado de una “satisfacción afectiva que se da cuando una acción alcanza la meta deseada” (p. 184). Held va a criticar ambas determinaciones de la plenificación y, oponiéndoles la “práctica” de Heidegger, verá en ésta la posibilidad de fundamentación de una ética fenomenológica. Esta plenificación práctica está tomada de *Ser y tiempo*<sup>63</sup>, es decir, de una obra de filosofía teórica basada, sin embargo, en actividades prácticas del hombre. Más bien es resultado de una interpretación que hace Held de algunos análisis fundamentales de aquella obra, sobre todo del concepto del mundo.

A pesar de que, repito, la intención es la fundamentación de una ética, su primer paso es mostrar la inconsistencia de la plenificación teórica. Recordemos: toda cosa se nos da como correlato de una intención, como *noema*, en una multiplicidad de modos, perceptivamente o en el recuerdo o la fantasía, real o posible, de este o aquel costado o aspecto. Lo que vale para una cosa, vale, con las respectivas características propias, para una melodía, para un perfume. Aquella multiplicidad forma, pues, una “conexión de remisiones”, pues por una parte todos los modos no originales remiten a la autodación —la posibilidad a la realidad, por ejemplo— que los sustenta; por otra parte, ésta misma está necesitada de los modos no originales si la cosa ha de ser dada —lo visto, escuchado, de lo no visto, no escuchado. Más aún, Husserl pensó siempre, en sus análisis de la percepción, que el hombre busca convertir las daciones no originales en ori-

---

<sup>63</sup> Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, Tubinga: Max Niemeyer, 1957.

ginales, es decir, plenificadas; que la percepción está animada de una tendencia, de un dinamismo hacia la plenificación. Held busca encontrar el modo como es posible terminar con esa tendencia, cerrar la cadena de remisiones, liberarnos de ella en una dación de la cosa sin más conexiones. Pero el hecho de que ésta nos es dada como *objeto* imposibilita la liberación, pues al aparecer como objeto, “se abren inevitablemente horizontes, y, por ende, no parece haber ningún fin para la continua remisión” (p. 187). Held saca una consecuencia drástica: “Si el objeto en sí mismo existente y el mundo han de ser experimentados como objetos, precisamente con esta experiencia se pierde desde ya la libertad de remisión, y a la vivencia le falta el carácter de autodación en el cual la conciencia intencional encuentra su plenificación” (p.188). En consecuencia, si ha de ser posible la intencionalidad adecuadamente, debe buscarse un modo vivencial tal que cosas y mundo no aparezcan *como objetos*, no sean “tema” de una intención. Esto no es posible descubrirlo utilizando momentos de la filosofía de Heidegger.

La plenificación práctica buscada por Held como fundamento de una ética fenomenológica es proporcionada por las reflexiones que Heidegger hace de la acción instrumental preparando la dación de las cosas y el mundo. Los objetos de esa acción son los “útiles” o instrumentos con los que, empleándolos, procuramos conseguir un fin, el cual puede ser de nuevo utilizado como medio para otro fin, etc. Por lo tanto, al igual que en el caso de la percepción, y más claramente que en ésta, se da de nuevo un nexo de remisión —de medios a fines. Pero la diferencia fundamental con Husserl estriba en que el empleo del útil no necesita de su tematización expresa o su conversión en objeto: el útil permanece en su uso mismo inadvertido, pues nos fiamos de que cumple con la función para la que lo necesitamos. En esta confiabilidad manifiesta su ser-en-sí. Así como el útil, inadvertido, permanece oculto, así también la cadena de remisión u horizonte, y todos los horizontes en el que aquél está incrustado: el mundo. Ahora bien, debido a la permanente remisión, el *Dasein* no puede “permanecer recogido con una cosa útil como tal” (p.191). Pero esto le es posible, pues todas aquellas remisiones tienen su acabamiento en el *Dasein* mismo, en función del cual fueron ejecutadas —el *Dasein* no es más un medio, sino un fin. Y por ello puede retirarse del trajín del mundo en el que reina la acción instrumental en la existencia cotidiana. En este apropiarse de sí-mismo vive el *Dasein* en el reposo y recogimiento dado por el modo de la autenticidad (*Eigentlichkeit*). La cosa aparece en este modo de existencia como un nú-

cleo en el cual resplandece como mundo, cuyo resplandor es un surgir del ocultamiento. Ni la cosa ni el mundo son pues objetivados, sino que se dan en un “estado de ánimo” (*Stimmung*), con el carácter del gozo, del entusiasmo (p. 193). En el reposo al que se accede en la plenificación práctica, la vida se siente como una vida feliz (p. 194). Held une estas reflexiones éticas con una idea desarrollada por él en otros trabajos, la del nacimiento: el surgimiento del mundo en la plenificación auténtica, desde la oscuridad del ocultamiento, lo experimenta el hombre originariamente en el *nacimiento*. En las “vivencias auténticas de plenificación (repite) el hombre su nacimiento. El ‘ve’, una vez más, ‘la luz del mundo’” (p. 200).

Husserl es indudablemente el filósofo de la infinitud, de lo ilimitado, del progreso perenne hacia límites *a priori* inalcanzables, de la permanente iteración en la marcha de la experiencia, en la que una fase, para poder ser ella misma una fase, una parte, tiene que tener en sí ya la remisión a las otras, el filósofo del “immer wieder”, del “etc.”. El extendió el sentido de “indefinido” que Kant pensaba sólo para el mundo, a toda la realidad experimentable. La protención, más aún, la espera protencional y hasta la espera misma (*Erwartung*) forman parte de la percepción. Hay textos, como en *Analysen*<sup>64</sup>, en que Husserl acucia al sujeto que ha hecho la experiencia de algún objeto a no conformarse con lo que ya ha visto, sacado a luz, sino a proseguir la búsqueda, investigando otras partes, momentos, cualidades, “mirándolo por todas partes, abriéndolo, desarmándolo, entrando en él”, en una prosecución. Pero no estamos condenados al desaliento de una espera sin sentido a Godot, a ver sólo partes, aspectos, trozos y no poder estar nunca frente a la cosa. Por una parte Husserl hace descansar la presencia de la cosa por eliminación de todo lo que se pudiese interponer entre el sujeto de la experiencia y aquélla, llámese imagen, signo, representación (*Vorstellung*). El principio de *evidencia* (*Selbstgebung*) es la columna vertebral de estos análisis. Y evidencia significa “autoaparición, autodación de una cosa... en el modo final del *ella misma ahí*, intuible sin mediación, dada originalmente”<sup>65</sup>. Y esto significa para el yo: estar con la cosa misma, verla...<sup>66</sup>. Estar con la cosa misma, ¿no es lo que Held quiere? Pero la evidencia, a pesar de su poderosa fuerza no es todavía “libertad de remisión”. Hay que dar un paso más. Cada parte, costado o

---

<sup>64</sup> *Hua XI*, p. 5.

<sup>65</sup> *Hua I*, § 24.

<sup>66</sup> *Ibid.*

fase de lo dado, para ser tal, remite a los otros, pero de ninguna manera se queda la parte sola, sino que todas aquellas a las que remite son reunidas por quien mira, escucha, en el presente viviente perceptivo, en una *totalidad* que es la cosa misma, el árbol frente a nosotros, la melodía, el perfume. Yo no necesito de la conciencia explícita de remisiones para tener la cosa —pero ellas están en ésta como partes aún no vistas, no oídas. La cosa es esa totalidad y como tal una idea. La idea yace en el infinito. La cosa y el infinito son inseparables: “El objeto exterior lo tenemos todo el tiempo corporalmente (lo vemos, tocamos, rodeamos), y todo el tiempo yace él en infinitas lejanías”<sup>67</sup>. Si ésta es la última palabra, entonces el pensamiento de Husserl, a pesar de la autodación de la cosa, de su dación en totalidad, no se presta para una filosofía del recogimiento gozoso, del reposo. Con el “immer wieder” pensemos más adecuadamente en el destino de Sísifo, como lo que definió la filosofía del “último racionalista”.

*Rosemary Rizo-Patrón de Lerner: “‘Últimos fundamentos’ y ‘Filosofía Primera’ en la fenomenología trascendental de Edmund Husserl”* (pp. 51-84)

El trabajo de Rosemary Rizo-Patrón describe algunos de los múltiples esfuerzos de Husserl en la búsqueda de la fundamentación de la filosofía. Resumiremos los momentos más importantes y sacaremos algunas consecuencias. Históricamente es Descartes quien, en el racionalismo moderno, ofrece con el regreso al *ego cogito* a un proyecto de fundamentación que será retomado en su esquema primario por Husserl, conservándolo desde su primera gran obra, las *Investigaciones lógicas*, hasta su último escrito, la *Crisis*. Carácter primario de este regreso es: a) la pretensión de llegar a un “simple absoluto” donde reina una claridad sin trabas, la transparencia, y b) concebir a aquél como una región privilegiada, incontestable y absoluta, por ser la única en poder proveer, de modo autárquico, las garantías de su propia validez (p. 56). He ahí la “ansiedad cartesiana” de Husserl (p. 57). Es a este cartesianismo al que se dirigen las críticas más acerbadas a Husserl, algunas de ellas citadas por Rizo-Patrón (Lyotard, Granel, Desanti, Waldenfels). La autora intenta mostrar que en algunos escritos de Husserl, muy especialmente en sus *Meditaciones cartesianas*, culmina un “proceso

---

<sup>67</sup> *Hua XI*, p. 21.

de toma de distancia con dicha modernidad y con el cartesianismo” (p. 59). Ello en detalle será, sin embargo, tema de un segundo trabajo de la autora.

En el número 2: “Génesis del proyecto fundacional fenomenológico”, nos ofrece Rizo-Patrón una concisa historia de los puntos más relevantes del desarrollo de aquella idea, desde los primeros escritos, especialmente la *Filosofía de la aritmética* hasta las *Investigaciones lógicas*. En el número 3 se introduce la distinción entre una filosofía primera y una filosofía segunda. La primera representa, al modo de una *mathesis universalis* leibniziana, una “ciencia de los comienzos” con “justificación absoluta”, una “fenomenología eidética trascendental”, una ciencia del “ser absoluto o de la subjetividad trascendental posible en general”, una “teoría total de la vida de la razón (cognoscente, valorativa y práctica)” (p. 68). La filosofía primera así concebida es a su vez el fundamento de ciencias aprióricas positivas por medio de las ontologías formales y materiales. Al final de esta jerarquía de filosofía y ciencias están las ciencias positivas, fácticas. Entre la filosofía primera y éstas introduce Husserl una filosofía o fenomenología empírica de lo fáctico, que también llama “filosofía segunda” o “metafísica” y contiene principios *a priori*, apodícticos, de generalidad y necesidad esencial que “loguifican” o “cientifican” las ciencias empíricas muniéndolas de racionalidad (p. 69). Analizando de nuevo el problema inicial de la filosofía primera “desde la motivación del filósofo que comienza” (p. 73) describe Rizo-Patrón la (posible) presencia de varios “círculos” que se daría especialmente por la situación original de la primera evidencia fundadora de la ciencia filosófica, evidencia que no puede ser sacada por el filósofo de ninguna otra parte que de sí mismo. Un ejemplo: “sólo planteando *anticipadamente* la meta en su concreción... sabremos qué rasgos exigir (por *anticipado*) a la primera evidencia; pero por el otro, b) sólo una vez *asegurada* la primera evidencia podrá determinarse... la configuración final de dicha disciplina fundamental” (*ibid.*). El problema esencial en los círculos se puede reducir al de la autorresponsabilidad “en el sentido más radical y absoluto” (p. 76), pero Rizo-Patrón señala también otros momentos implícitos en estas reflexiones del comienzo, como el de si aquella primera evidencia de fundamento sea sólo de esencia cognoscitiva o si también intervienen elementos volitivos, o si es preferible hablar de una “interpenetración de elementos cognitivos y no-cognitivos” (p. 75), o si el “último fundamento no sería de orden ético” (p. 83).

La fenomenología aparece pues, ya sea como filosofía primera o fenomenología pura, o ya sea como filosofía segunda o fenomenología

empírica cobijando en sí y dándole sentido racional a las ciencias empíricas. Frente a esta situación no puede dejar de traerse a colación el hecho de que la tarea a la que se abocó Husserl, si se quiere con una pasión sin límites, fue la de mostrar, y demostrar, el vano intento de las ciencias positivas de querer apresar en sus resultados formulados proposicionalmente lo que la cosa es *en sí*, la verdadera *verdad* de ella, su *esencia*, libre de todo subjetivismo y relativismo. El § 52 de *Ideas I* “rebaja” las verdades científicas a meras determinaciones como lo son las práctico-cotidianas. La *Crisis* fue escrita con este objetivo y es más radical en su apreciación de este fenómeno, con su teoría de la integración de las ciencias al mundo de la vida<sup>68</sup>. ¿Es que hay alguna relación entre esta lucha contra el en sí objetivo-lógico de las ciencias, su desenmascaramiento como “puras idealizaciones”<sup>69</sup>, y aquellas premisas husserlianas de que la fenomenología como filosofía segunda da sentido racional a las ciencias? Es decir, ¿habría que pensar que las ciencias con su metafísico *en sí* no son fenomenologizables, sino sólo perdiéndolo?

Una observación sobre Descartes y sus primeros principios: el cartesianismo es reducido comúnmente a una egología, a la posición de un yo con los atributos que hemos visto al comienzo. Ahora bien, una tesis fundamental es que el descubrimiento de la existencia indubitable del yo implica *esencialmente* el de las *cogitationes* con sus *cogitata*. Léase por ejemplo el número 3 de la “Tercera meditación” en donde Descartes confiesa que en su vida anterior, “prefilosófica”, había aceptado “por costumbre”, que a las representaciones de las cosas (*ideas rerum sive cogitationes*) correspondían cosas “fuera de mí” (*extra me*) cuando en realidad de lo único que él hubiese podido afirmar la verdad era del “cielo, la tierra, las estrellas” *como* representados —percibidos, pensados. Esta constatación cartesiana es definitoria para el pensamiento fenomenológico. Lo primero, lo que se encuentra en la conciencia, nos dice Husserl en el § 68 de la *Crisis*, no son los datos sensoriales, sino “como ya en Descartes... el *cogito*, la intencionalidad... Veo un árbol, que es verde...”<sup>70</sup>. En el párrafo siguiente leemos sobre las *Investigaciones lógicas* que, especialmente en los análisis subjetivos de la V y VI investigación aparecen por primera vez los “cogi-

---

<sup>68</sup> Fenómeno del “Einströmen”, cf. Ströker, Elisabeth, “El mundo como problema en la fenomenología de Husserl”, nota 18, en: Rizo-Patrón de Lerner, Rosemary (Ed.), *El pensamiento de Husserl en la reflexión filosófica contemporánea*, o.c.

<sup>69</sup> *Hua XVII*, § 105.

<sup>70</sup> *Hua VI*, p. 236.

tata qua cogitata” como momentos esenciales de toda vivencia<sup>71</sup>. Si bien en este texto también nombra a Brentano como el que destacó la intencionalidad como carácter de la vida psíquica, es pues a Descartes a quien Husserl atribuye el origen filosófico, el descubrimiento de esta idea. El título del § 50 de la *Crisis* reza: “Primera ordenación de todos los problemas de trabajo bajo el título: *Ego-cogito-cogitatum*”. La traducción normal y mucho más fenomenológica del *cogitatum qua cogitatum* es: lo percibido en cuanto tal (“das Wahrgenommene als solches”), es decir el *noema*, centro de la fenomenología de las *Ideas I* y de toda la posterior. No sólo egología, sino, y mucho más, una cogitología, si se me permite el neologismo, atraviesa toda la obra de Husserl y le da sentido.

Una palabra sobre el yo: ¿qué carácter tiene la conciencia original, pre-reflexiva de mí? ¿Cognitivo-intelectual, afectivo, volitivo, ético? Bernet piensa que la relación conmigo mismo —por lo menos la originaria— es corporal. ¿Es la aprehensión del yo por sí mismo adecuada y apodíctica, un poco aquélla, un poco ésta o ambas a la vez? Rizo Patrón da cuenta minuciosa, como vimos someramente, de la búsqueda infatigable de soluciones por Husserl. Pero hay algo más que me parece que no está muy claro en todas esas disquisiciones, pues hay algo que realmente es “apodíctico”, en un sentido general, no técnico, de la palabra; un trozo de madera no sabe que es un trozo de madera, y esto vale para toda la naturaleza en general. El hombre sabe (toma conciencia) de qué y quién es él. Alguien mira una mansión y su amigo le pregunta: “¿Qué haces?” “Pues, contemplo esta hermosa casa”. Lo que estaba “haciendo” le era presente, consciente, sin intermediarios, sin opacidad ni velos. ¿Por qué la lucha contra una *transparencia* entre mis actos y yo, si aquélla sólo significa: sé lo que hago?

J. V. Iribarne: “La cuestión de la libertad en el pensamiento de Husserl” (pp. 3-20)

El tema de la libertad es analizado por Julia Valentina Iribarne a través de numerosas implicaciones ligadas con ella. Iribarne advierte que en Husserl la libertad no es una “cuestión metafísica, un don divino o una aberración de la naturaleza”, sino que es resultado de la génesis pasiva “subyacente al y fundante del mundo” (p. 5). “Libertad alude a un sujeto

---

<sup>71</sup> *Hua VI*, p. 237.

de acciones y decisiones emergentes de una voluntad reflexiva”. Esta es la conciencia absoluta, libre de “restricciones y dependencias” (p. 6). El punto de partida lo toma Iribarne en el yo concreto o “yo normal”. La historia de la libertad de este yo la encuentra por una parte en la significación de “puedo moverme”, en las cinestecias. Este yo va adquiriendo convicciones y verdades que constituyen su haber, y desde este modo se puede organizar como persona libre, capaz de elección. Pero esta elección que es “la única posible” está pues condicionada *a priori* por presuposiciones conscientes o inconscientes, por “habitualidades”. Es lo que Iribarne llama la “legalidad inexorable del yo” (pp. 8-9). Esta legalidad no impide, sin embargo, que el yo, o la mónada, como Iribarne con Husserl más comúnmente lo nombra, como unidad de capacidad, de disposiciones, de una historia sedimentada que aflora en cada ahora perceptivo, pueda, gracias a su posibilidad de “autovaloración y autodeterminación”, modificarse: “En la modificación soy, sin embargo, el mismo, pero, eventualmente más o menos bueno” (p.13). Iribarne discute a continuación qué tipo de causalidad está en la base de esta modificación. La discusión es más amplia que sólo una de las modificaciones y abarca el obrar típicamente humano. La “causalidad” personal-espiritual no puede ser de tipo físico-natural como se da entre cosas, incluyendo también mi cuerpo, pues en ese caso sería una más de ellas. La causalidad que determina mis actos y me *motiva* a obrar de esta o aquella manera debe entrar en el juego de mi voluntad, de mi conciencia. A este tipo de acción y, tal vez con más propiedad, de *interacción*, llama Husserl motivación. En ella soy sujeto de mis actos, obro, pero puedo no obrar o puedo hacerlo de otra manera (esquivo a un hombre desagradable, pero voy esperanzada al encuentro del cartero, *ibid.*, p.14). La motivación es una cualidad general de la persona, también referida por supuesto a cosas que generan acciones, pero tiene su mayor despliegue en el ámbito de las relaciones intersubjetivas, en la sociedad y comunidad de los hombres. Iribarne discute el ejemplo hegeliano de la relación “señor-siervo” con el tipo de voluntad o de motivación que la orden del señor y la obediencia del siervo representan. “La sociedad no resulta del ‘uno junto al otro’ sino del ‘uno en el otro’” (p. 15). Son mónadas que están en comunidad. La motivación, aun en el caso de la subordinación, es recíproca, es una “motivación asumida”, y por ello el lazo interhumano motivacional no significa ninguna restricción de la libertad humana.

Una observación: a la motivación vincula Husserl, especialmente en *Ideen II*, su teoría del “yo puedo”. Iribarne la roza, sin nombrarla, cuando

menciona las cinestesis, pero si hay algo que realmente revolucionó el *cogito* cartesiano y la filosofía trascendental kantiana de la percepción es la introducción del “poder”, “ser capaz de” en el seno de la acción y pensar humano en su totalidad. El “yo puedo” es condición de posibilidad de la libertad. Heidegger también lo vio así y declaró la libertad como lo que determina primariamente el modo de ser del sujeto, y a este modo de ser lo caracterizó por el “yo-puedo”<sup>72</sup>.

---

<sup>72</sup> Heidegger, Martin, “Phänomenologische Interpretation der Kritik der reinen Vernunft (1927/1928)”, en: *Gesamtausgabe (GA)*, t. 25, pp. 378, 379.