

Hacia un realismo hermenéutico sobre la base de Santo Tomás de Aquino-Husserl

(Primera parte)¹

1. Planteo del problema

Dicen Conesa y Nubiola, al hablar de la hermenéutica como perspectiva universal de la filosofía: «Una primera dificultad —quizás la más grave— se relaciona con la *pérdida* de lo que desde los griegos se ha considerado el fin principal de la filosofía, hallar la *verdad*. La filosofía hermenéutica acentúa hasta tal punto el carácter histórico de la verdad —ligada siempre a la tradición y al horizonte del sujeto— que resulta dudoso el reconocimiento de una verdad absoluta»². En mi opinión ésta es una muy buena síntesis del problema que nos ocupa.

En efecto, la noción tradicional de verdad como adecuación del intelecto a la realidad aparece ingenua ante la conciencia histórica. Frente al círculo hermenéutico, parece que nada hay más allá de la interpretación³. Un paradigma contrario que se aferre a la referida noción de verdad parece haber quedado reducido a una mentalidad positivista, donde sólo la ciencia es aquello donde se pueda hablar de una verdad objetiva, o a cierto neoescolasticismo que acepta ciertos presupuestos metafísicos sencillamente inaceptables para el mundo contemporáneo postkantiano. No son sólo problemas de filosofía de lenguaje los que rode-

¹ El presente ensayo, escrito en octubre-noviembre de 2000, constituye la primera parte de un intento de conciliar al realismo de Santo Tomás con ciertos elementos de la hermenéutica contemporánea, tomando a Husserl como autor «puente». En una segunda parte se agregarán a ciertos elementos de la hermenéutica de Gadamer. En una tercera parte agregaremos como elemento hermenéutico al debate epistemológico contemporáneo y en una cuarta parte trataremos de dar a nuestro enfoque un giro pragmático. Agradezco el comentario crítico de Francisco Leocata, Jaime Nubiola y Santiago Gelonch, si bien, por supuesto, mía es la total responsabilidad por cualquier error cometido.

² F. CONESA y J. NUBIOLA, *Filosofía del lenguaje* (Barcelona: Herder, 1999), p. 228.

³ Tal la interpretación nihilista del círculo hermenéutico heideggeriano, expresada con toda claridad en G. VATTIMO, *Más allá de la interpretación* (Barcelona: Paidós, 1995).

an a la noción de verdad⁴, sino una preconcepción —ya que estamos hablando de hermenéutica— metafísica de fondo.

Este problema tiene trabada a toda nuestra cultura y filosofía. Produce paradigmas inconmensurables, separando a la filosofía continental postheideggeriana de la filosofía del lenguaje y de la ciencia. Esta última, a su vez, es atravesada por el problema hermenéutico a la hora de tomar conciencia de las hipótesis como interpretación y de los enunciados singulares interpretados según hipótesis. Este problema también está detrás de paradigmas metafísicos para los cuales la verdad nada tiene que ver con el diálogo y paradigmas dialógicos neokantianos donde las condiciones de diálogo son lo relevante. Todo lo cual se traslada a nuestra filosofía política, a problemas de comunicación social y también a la misma noción de religión cuya pretensión de verdad queda anulada como imposición fundamentalista.

Lejos de mi intención intentar solucionar todos estos problemas. Sólo queremos diagnosticar una raíz común: *el divorcio entre la verdad y el acto interpretativo*. Y lejos de mí, también, que ese divorcio tenga sólo una terapia. Mi intención es proponer una base en la cual un realismo metafísico conviva armónicamente con un intelecto activo que interprete. Esa base está, en mi opinión, en un diálogo Santo Tomás-Husserl. Ese diálogo es la base para armonizar, a su vez, la metafísica de Santo Tomás con la plena conciencia hermenéutica postheideggeriana, lo cual, a su vez, permite una reconsideración realista de los aportes contemporáneos más interesantes de la filosofía del lenguaje y de las ciencias.

2. Método

Dada la complejidad de temas y autores que se entrecruzan en este problema, es importante aclarar al lector el método que utilizaremos, a fin de evitar confusiones.

Primero: no es mi intención exponer la *intentio auctoris* de Santo Tomás y de Husserl, y menos aún hacerles decir propuestas determinadas en función de temas y problemas que exceden sus problemas y circunstancias históricas. Esto es, no pretendo exponer el pensamiento de estos autores reclamando el monopolio de su auténtica interpretación, ni tampoco utilizarlos para resolver una circunstancia de principios del siglo XXI como si ellos la hubieran planteado, visto y resuelto.

Segundo, y coherente con lo anterior, lo básico de mi interpretación es mi *intentio lectoris*, esto es, aquello a donde yo quiero llegar, y no porque ese sea *el* modo de abordar un autor, sino porque *en este caso* la circunstancia de lo que estoy investigando así lo determina.

⁴ Ver al respecto A. LLANO, *Metafísica y lenguaje* (Pamplona: Eunsa, 1984).

Tercero, trataré, por supuesto, de no hacer violencia al espíritu de cada autor, ni a sus textos ni a sus contextos culturales y personales. Sobre la base de una *conjetura* de una *intentio auctoris* básica («en principio el autor ha dicho esto para esto») yo responderé en función de mi propuesta («entonces yo puedo tomar este aspecto de su pensamiento para esto»).

Cuarto, se infiere de lo anterior que el *orden expositivo* y *relevancia* de los temas de cada autor no es necesariamente cronológico y que su orden deriva de nuestra *intentio auctoris* final. Por eso el título que antecede a la exposición de cada autor («qué elementos tomamos de...») indica que estamos utilizando dichos elementos para la solución del problema planteado en el punto 1. Allí nuestra esperanza radica en no traicionar el espíritu del autor (como sería, por ejemplo, tomar elementos de Tomás de Aquino para justificar el ateísmo).

Quinto, habrá términos que, tomados de cada autor en cuestión, inspirarán luego una terminología propia en función del problema que queremos resolver. Eso se indicará en cada caso.

1. *Qué elementos tomamos de Santo Tomás*

De Santo Tomás de Aquino vamos a tomar:

- la relación entre lo universal y lo singular;
- la analogía;
- la abstracción;
- las demás funciones del intelecto.

a) La relación entre lo universal y lo singular

La relación entre lo universal y lo singular (*a*) es uno de los elementos más fructíferos de la metafísica de Sto. Tomás. Ante todo téngase en cuenta que el eje central de su filosofía (si es que se puede hablar de «su filosofía», como hoy interpretamos esa expresión) es una armonía razón-fe donde la tesis creacionista es la principal. Desde esa perspectiva, tenemos que tener en cuenta que las cosas creadas por Dios son sustancias primeras singulares. Por eso, no de casualidad, que son «más» entes los singulares que los «universales»⁵, pues Dios no crea simplemente esencias, sino sustancias singulares cuyo grado de ser es su esencia⁶.

Ahora bien, hemos puesto «universales» entre comillas porque el Angélico no aclara siempre a qué se refiere. Puede estarse refiriendo a los conceptos universales que en cuanto universales son entes de razón

⁵ Cfr. *Summ. c. Gent.* III 75 (Madrid: BAC, 1967).

⁶ Cfr. *Summ. c. Gent.* II 52-53. Ver también *De potent.* q. 3 a 1 ad 17um, citada en L. S. FERRO, *Presentación de una selección de textos de Santo Tomás para estudiar metafísica*, en prensa.

lógicos que se dan sólo en la inteligencia⁷, o puede estarse refiriendo también al fundamento real del concepto universal. Y ese fundamento real es la esencia de la sustancia, realmente existente en la sustancia, que se da totalmente en la sustancia, pero a la vez no es reducible a la individualidad de la sustancia⁸. Esto último que acabamos de decir, cuya fuente hemos citado, tenemos que analizarlo parte por parte.

Ante todo, la sustancia (que en Tomás es ente real, con universalidad trascendental⁹) recibe participadamente¹⁰, en grados diversos¹¹, el ser que Dios le da. Esos grados diversos son las esencias, esto es, la parte formal y perfectiva de la sustancia¹². O sea que no hay en esta cosmovisión esencias independientes de la realidad de las sustancias singulares, pues las esencias son el grado, el modo de ser de las sustancias singulares creadas. Pero eso no significa que las diversas sustancias singulares estén «colgadas» de una sola esencia. Sean Juan y Pedro dos personas reales. Juan y Pedro no son en parte humanos participando de una sola esencia humana. A pesar de todo lo que Tomás incorpora de Platón, eso no lo incorporó¹³. Juan y Pedro son totalmente humanos. La esencia se da totalmente en las sustancias reales singulares. Ahora bien, no se reduce a su singularidad, esto es, la humanidad no es sólo Pedro ni Juan: se da totalmente en ambos (por eso puede decirse «Juan es totalmente humano»), pero a la vez sería un error decir «sólo Juan es humano». Por eso es que tiene fundamento real la predicación universal de «ser humano» como concepto universal, y ese fundamento real es la real humanidad de Juan o de Pedro, que se da totalmente en ellos dos pero no se reduce a ninguno de los dos.

Que Tomás supera con esto al esencialismo platónico y a la vez a un individualismo ontológico que deriva luego en nominalismo, ya se sabe. Las implicaciones para nuestro tema son más amplias. Las esencias se dan siempre en lo singular existente, y adoptan consiguientemente las manifestaciones típicas de lo que singularmente existe. Entre ellas, el ser en el tiempo, lo cual, trasladado a lo humano, es el ser en la historia.

⁷ *In II De Anima*, lect. 12, n. 380 (Buenos Aires: Arché, 1979).

⁸ Cfr. *De ente et essentia* (Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, 1940).

⁹ Nos referimos a la predicación trascendental del ente real en Tomás (esto es, predicación del acto de ser de todos y cada uno de los entes reales). Su texto clásico al respecto de *De verit.* q. 1 a. 1c (Roma & Turín: Marietti, 1964).

¹⁰ En Santo Tomás todo ente finito «participa» del ser de Dios, no en cuanto que es una parte de Dios (ver *Summ. theol.* I q. 104 a. 1c), sino en cuanto que está siendo causado por Dios, por cuanto uno de los ejes centrales de su metafísica es que todo lo que es tal por esencia es causa de lo que es tal por participación, y todo efecto participa, de algún modo, de la naturaleza de la causa. La analogía entre Dios y las creaturas es lo que quita de este eje central metafísico toda sombra de panteísmo, por cuanto el ente finito está siendo causado en su ser por Dios (cercanía) y al mismo tiempo, por su finitud, tiene una diferencia esencial con Dios (lejanía).

¹¹ Cfr. *Summ. c. Gent.* III 71-74.

¹² Cfr. *Summ. theol.* I q. 29 a. 2c (Roma & Turín: Marietti, 1963).

¹³ Ver al respecto C. FABRO, *Participation et causalité selon S. Thomas d'Aquin* (Louvain: Publications Universitaires, 1961).

b) La analogía

El tratamiento de la analogía por parte de Santo Tomás es fundamentalmente metafísico. Con lo cual no sólo no negamos, sino que afirmamos el fino tratamiento lógico-predicamental que Tomás le da al tema —nos referimos a clasificaciones tales como analogía de proporción, proporcionalidad, intrínseca, extrínseca¹⁴, etc—. Pero en nuestra opinión las cuestiones metafísicas más profundas han sido olvidadas debido a una exagerada importancia dada a una artillería conceptual lógico-predicamental.

Nuevamente, es en el eje central de una metafísica creacionista donde debemos buscar el significado de una analogía propiamente metafísica. Dios ha creado un universo graduado, participado, donde, como dijimos, los diversos grados de ser participado corresponden a diversas esencias. En ese sentido, ese universo de gradación entitativa diversa implica un universo que no es el mismo en todos sus aspectos ni tampoco absolutamente diverso. Es un universo análogo, donde se pueden distinguir globalmente grados de ser que van aumentando su perfección ontológica a medida que participan más de la Causa Primera¹⁵. Todo ello es así aún en el caso de que no existiera ningún ser humano que predicara («que hablara de») este universo analógico. Por eso todo fundamento de la analogía como tema lógico se encuentra en esa analogía propiamente metafísica.

Por ende, cuando logramos encontrar en la realidad algo en común, algo que implica que realidades diversas no son totalmente iguales ni totalmente diversas, el fundamento es esa gradualidad de perfecciones ontológicas. Ello es así también en las sustancias primeras que tienen la misma esencia. No sólo debe insistirse en que en ese caso la esencia está totalmente en cada sustancia primera, sino que también debe afirmarse que cada sustancia primera, dado el *aliquid* que se predica trascendentalmente de todo ente¹⁶, es sólo ese ente finito y no otro. Esa sustancia primera también presenta siempre un diverso desarrollo gradual de su esencia, que puede tener mayor riqueza entitativa cuanto más nos vamos acercando a la Causa Primera. Ese desarrollo gradual puede implicar perfecciones diversas, características individuales absolutamente propias (por eso hemos hablado del *aliquid*), pero a la vez análogas sobre la base de una esencia en común. Esta mayor o menor perfección entitativa de una sustancia es en orden, por supuesto, a la finalidad propia del universo, que no es otra que su origen: Dios.

Dos aclaraciones. Primero, que el diálogo con la ciencia contemporánea nos ofrece un gran ejemplo de esta gradación metafísica, sobre

¹⁴ Ver al respecto, fundamentalmente, *De verit.* q. 2 a. 11c.

¹⁵ Cfr. *Summ. c. Gent.* III 71.

¹⁶ Cfr. *De verit.* q. 1 a. 1c.

todo al ver los diversos grados de auto-organización de la materia especialmente cuando se llega al caso de los seres vivos¹⁷. Dos, que la esencia de tal o cual sustancia primera, en cuanto tal esencia, es siempre la misma, con independencia de su desarrollo entitativo. Pero el caso es que ninguna esencia existe sino en una sustancia primera determinada y, por ende, se encuentra siempre en «desarrollo», en «des-pliegue», que implica por ende hablar de un dinamismo metafísico propio del universo creado cuyo conocimiento por nuestra parte es limitado, gradual y diverso. En ambos casos el conocimiento humano implica un determinado grado de conocimiento que no debe confundirse con el grado de ser propiamente metafísico del cual estamos hablando. Sin embargo, en el tema hermenéutico el conocimiento humano es un polo fundamental, de igual modo que el grado de ser propiamente metafísico. Esto es: aunque el conocimiento humano de la esencia fuera perfecto, ello no implicaría el conocimiento de un universo unívoco. Se conocería perfectamente un universo análogo. A lo cual hay que agregar que ese universo análogo es imperfectamente conocido: el conocimiento de la esencia es limitado y también gradual. A un universo graduado corresponde un conocimiento gradual que forma parte de ese universo.

Ello nos introduce el siguiente tema, sin antes relacionar todo esto con el punto anterior. Si el universo es análogo, el ser humano es análogo. Y si el universo se da en el tiempo, y el ser humano en la historia, esa historia no será equívoca, sino análoga. Y si el espacio del hombre es su cultura, esa cultura no será equívoca, sino análoga.

c) La abstracción.

c. 1. La relación esencia/sustancia primera.

Esa relación entre lo esencial y lo singular, tan importante en Tomás, como hemos visto, se traslada a su teoría del conocimiento, sobre todo a través del papel de la abstracción.

Si somos capaces de distinguir entre Juan, Pedro y su esencia como seres humanos, ello es porque: *a)* la sustancia singular tiene totalmente su esencia, pero no se reduce a ella; *b)* tenemos la capacidad de hacer la distinción¹⁸. La abstracción es una actividad del intelecto por la cual consideramos a la esencia independientemente de tal o cual individuo, y

¹⁷ Ver al respecto M. ARTIGAS, *La inteligibilidad de la naturaleza* (Pamplona: Eunsa, 1992); e ID., *La mente del universo* (Ibi: id., 1999).

¹⁸ La deducción de la existencia de facultades operativas específicas a partir de operaciones específicas es en Tomás una coherente deducción a partir de sus distinciones entre potencia en acto primero y en acto segundo y entre sustancia y accidentes. No hay en Tomás ninguna presuposición «mágica» de facultades o potencias para explicar lo inexplicable, sobre todo en el ámbito antropológico (porque es innegable que en lo físico depende aún de un paradigma aristotélico-ptolemaico). Ver al respecto C. FABRO, *Percepción y pensamiento* (Pamplona: Eunsa, 1978).

su fundamento real es la no reductibilidad de la esencia al individuo. Todo lo cual sigue dependiendo, como vemos, de la fuerte relación entre lo esencial y lo individual en la metafísica creacionista de Santo Tomás.

Ahora bien, que podamos considerar esencias no reducidas a lo individual no significa que la inteligencia humana sea como un receptáculo de esencias intemporales y unívocamente significadas. En Tomás se afirma claramente que la esencia se abstrae a partir de una imagen sensible, una *síntesis sensible final* para la cual confluyen los diversos sentidos internos conjugados en la *cogitativa*. Esa imagen sensible es «aquello desde donde» el intelecto abstrae la esencia, y por ende, conocido concomitantemente con el conocimiento de la esencia.

Ahora bien, esto es importantísimo para nuestros fines porque esa imagen sensible es singular y, por ende, histórica. En la inteligencia de un ser humano no hay conceptos de esencias que sean ahistóricas. Nosotros no tenemos una experiencia intelectual aislada de «gato», «perro», «agua», «aire», sino de *este* gato, a partir de cuya imagen sensible podemos considerar «lo que es», pero siempre asociado a una imagen. Y, por ende, a una connotación histórico-cultural. Cuando un occidental de una ciudad industrializada piensa en el agua, piensa en un grifo, en una botella, etc, y cuando un egipcio del 2000 a. C. pensaba en el agua, no pensaba en nada de eso. Pensaba en un río. Pero, ¿piensan los dos en «lo mismo»? Lo veremos más adelante.

c. 2. La limitación del conocimiento de la esencia.

Ahora bien, es importantísimo recordar que en Tomás el conocimiento de la esencia es limitado. No es éste un punto que él en su época haya tenido que aclarar especialmente, pues eso compete a nosotros. De todos modos tres son las razones por las cuales se desprende claramente que en Tomás de Aquino está muy lejos de plantear un conocimiento casi completo de la esencia con un estilo racionalista¹⁹.

Primera. El eje central del pensamiento de Tomás es una armonía razón/fe creacionista donde sólo Dios conoce totalmente lo creado. Para un intelecto finito lo creado guarda siempre un margen de misterio. Ninguna creatura tiene la visión de Dios, el conocimiento perfecto de Dios, y menos aún el hombre.

Segunda. Para Tomás la sustancia se conoce a través de los accidentes. Por ende ninguna esencia se muestra sino a través del dinamismo propio de sus capacidades operativas. Y ese dinamismo es imperfectamente conocido sobre todo por la tercera razón que ahora explicaremos.

¹⁹ Esa es la imagen que muchos comentaristas de este siglo han dado al decir sin mayores matices que para Santo Tomás «el objeto del intelecto es la esencia» o «lo universal».

Tercera. Cuando Tomás explica que el conocimiento de la sustancia singular corpórea es indirecto aclara que ello no es por su singularidad, sino por su materialidad²⁰. Por lo demás, siempre aclara que lo cognoscible es tal en tanto que esté en acto²¹, y que lo material implica potencialidad²². Por ende a mayor actualidad mayor cognoscibilidad (y por eso tiene que aclarar que Dios no es evidente *quoad nos*²³) y a mayor potencialidad, menor inteligibilidad. De esa gradación entitativa a la que siempre nos hemos referido, hay una cognoscibilidad de mayor a menor desde el hombre para abajo en la gradación entitativa. Por ende es obvio que la esencia de las sustancias singulares corpóreas es imperfectamente conocida, aun la del hombre, que es la que conocemos más al conocer su inteligencia y voluntad, lo cual no implica, por supuesto, conocer la esencia del hombre como Dios la conoce ni tampoco eliminar el misterio de todo ser humano real.

Volvemos a aclarar que este punto es fundamental: gran parte de los malentendidos con el mundo filosófico contemporáneo que sanamente reacciona contra cierto racionalismo esencialista pasa por suponer que Santo Tomás está en ese racionalismo, lo cual de ningún modo es así.

d) Las demás funciones del intelecto.

Hemos dicho «las demás» porque la abstracción ya es una función del intelecto, y una de las más importantes. Pero con los puntos *c* y *d* queremos exponer lo que desde nuestro punto de vista forma parte del *intelecto activo* en Santo Tomás. Esto es, un conjunto de funciones activas del intelecto —y no sólo el *intellectus agens*— que tienen una importancia fundamental para los fines de nuestro estudio.

En primer lugar, y siempre coherente con su creacionismo, el intelecto humano es en Tomás participación en la iluminación divina²⁴. Esto no sólo no se contradice con la limitación del conocimiento humano, sino que es plenamente coherente: toda creatura, en tanto efecto, participa de su Causa, Dios, y se diferencian esencialmente²⁵. En la creatura todo es finito y limitado porque ella mismo lo es.

La teoría de la abstracción que Tomás toma de Aristóteles está así coherentemente transformada en una visión agustinista, donde el intelecto humano es ante todo participación en la luz divina, necesitando el concurso de los sentidos y captando imperfectamente lo que Dios conoce absolutamente («absolutamente» como contrapuesto a imperfectamente). Esta similitud y a la vez diferenciación —típica del pensar a-

²⁰ Cfr. *Summ. theol.* I q. 86 a 1 ad 3um.

²¹ Cfr. *Summ. theol.* I q. 5 a 2c.

²² Cfr. *Summ. c. Gent.* II 40.

²³ Cfr. *Summ. theol.* I q. 2 a. 2c.

²⁴ Cfr. *Summ. theol.* I q. 79 a. 4c.

²⁵ Remitimos a la nota 10.

nalógico de Tomás— con el intelecto divino no dificulta, sino que facilita, el diálogo con un filósofo no creyente, en tanto éste tome las diferencias con el intelecto divino como una hipótesis a partir de la cual explicar mejor el conocimiento humano²⁶.

Ahora bien, la similitud entre el intelecto humano y divino consiste en ese «ver» intuitivo. Ante todo: ¿qué *no* significa intuición en Tomás? La intuición no significa: revelación divina, o cierta captación emocional no intelectual, o cierta fuerza sobrenatural para el conocimiento de lo real. La intuición es en Tomás una «captación directa»²⁷. Directa no por completa, sino porque la contrapone a la *ratio* en cuanto a razonamiento. No se contrapone con la noción de abstracción, sino que abstracción e intuición limitada de la esencia son concomitantes: allí donde el intelecto abstrae, ilumina intuitivamente lo esencial y lo distingue de lo que no es esencial. Esta «iluminación intuitiva» debe ser interpretada—no nos cansaremos de aclararlo— no como una fuerza de conocimiento sobrenatural ni tampoco aislada de otras operaciones del intelecto, sino como la simple y limitada captación «no-discursiva» de ese aspecto «esencial». Más adelante profundizaremos en esto, destacando lo limitado, humilde y práctico de esa captación.

En segundo lugar, esta intuición de los aspectos esenciales de la realidad se relaciona íntimamente—aunque no se confunde— con el *intellectus principiorum*²⁸, un hábito natural innato de los primeros principios. Tomás se refiere en plural a los principios, pero en realidad habla fundamentalmente del principio de no contradicción²⁹. Aquí hay dos cosas que destacar: primero, se trata de una disposición innata, que se identifica con el dinamismo propio del intelecto. Esto es, el intelecto, en cuanto potencia en acto primero, ya es intelecto, con toda su capacidad (*virtus*) propia, y cuando pasa al acto segundo, capta su objeto propio. Dos, el objeto del intelecto es el ente, y *ens* en Tomás no quiere decir un concepto posible³⁰, sino un *habens esse*³¹, un sujeto *real* que tiene acto de ser. Y es esa realidad la que es no contradictoria, y por eso el intelecto predica trascendentalmente³² de todo ente real que no puede ser y

²⁶ Ese es el puente que podemos establecer por ejemplo con Putnam, pero no nos referiremos a esto hasta la cuarta parte de esta propuesta.

²⁷ Cfr. *In II Sent.* d. 24 q. 3 a. 2 ad 2um, e *In VI Ethic.*, lect. 5, n. 1179.

²⁸ Cfr. *Summ. theol.* I q. 79 a. 12c.

²⁹ Cfr. *Summ. theol.* I-II q. 94 a 2c.

³⁰ Queremos decir que en Tomás no hay de ningún modo la afirmación de un concepto abstracto de «ser», sino la afirmación implícita del acto de ser en el ente real en tanto sujeto que participa del acto de ser. En este sentido nos estamos inclinando a favor de la *separatio* como garantía contra todo esencialismo en la filosofía de Santo Tomás. El texto clásico sobre este tema es *In Boeth. de Trinit.* q. 5 a 3. Hay una excelente versión castellana de las cuestiones 5 y 6 de esta obra en *Santo Tomás de Aquino: Teoría de la ciencia* (Buenos Aires: Ediciones del Rey, 1991). Sobre el significado no esencialista de la filosofía de Tomás, ver R. ECHAURI, *Esencia y existencia* (Rosario: Cudes, 1991).

³¹ Cfr. *Summ. c. Gent.* II 53.

³² Esto es, de todos y cada uno de los entes reales.

no ser al mismo tiempo y en el mismo sentido, y luego lo traslada al plano lógico. Por eso el *intellectus* como hábito innato es una disposición del intelecto mismo en cuanto intelecto para captar la no contradicción de lo real. En ese sentido se puede hablar de un *a priori* en Tomás con toda coherencia con su realismo³³.

En tercer lugar: se puede hablar en Tomás de una intuición intelectual que sea provisional, que no tenga la certeza de las dos primeras? Sin forzar el pensamiento del autor, se podría decir que, con respecto a ciertos aspectos de lo que entonces era su física, Tomás ve lejanamente algo así³⁴. Futuros desarrollos de esta cuestión, que hoy podríamos llamar intuición conjetural, no son por ende *directamente contradictorios* con el pensamiento de Tomás.

En cuarto lugar, el intelecto percibe la *adecuatio*, esto es, la verdad como su adecuación a la realidad. Una errónea explicación de la verdad en Tomás ha generado graves malentendidos que, de no aclararse, conducirían nuestra propuesta al fracaso total *ab initio*. La verdad en Tomás —aparte de estar fundada en la realidad misma como *verum*³⁵— no es simplemente la correspondencia con la realidad siendo esa correspondencia una especie de copia, de pequeña foto mental adecuada a su vez con lo real. La verdad no es copia, porque esa copia sería otro *id quod* se conoce, y así preguntaríamos de vuelta si eso conocido corresponde o no a lo real. La *adecuatio intellectus et rei* implica un signo muy especial —llamado después signo formal y clave para una correcta semiótica³⁶— que es *in quo* la realidad se conoce³⁷, esto es, aquello a través de lo cual la realidad se conoce, que implica una reflexión intelectual en la cual el sujeto cognoscente, al mismo tiempo que afirma algo, reconoce su adecuación con lo real³⁸, con lo cual la verdad no es otro juicio afirmado de manera sobrepuesta con la referida afirmación. La no aclaración de estas cuestiones pondrían en peligro toda la elaboración de la parte cuarta de nuestro estudio —la parte pragmática— que de ningún modo es una parte prescindible con relación a las otras tres.

Sintetizando, podríamos decir que en Tomás hay un intelecto no sólo pasivo, sino además activo que abstrae, intuye y genera el «ser veritativo». Pero, ¿por qué hemos dado tanta importancia esta cuestión? Porque una de las claves de la hermenéutica realista que queremos proponer es que la verdad no implica hablar de «los hechos», como si se pudiera «hablar» de ellos sin la imprescindible presencia de toda la riqueza de una inteligencia humana a través de la cual la realidad «pasa».

³³ Cfr. O. N. DERISI, *Santo Tomás de Aquino y la filosofía actual* (Buenos Aires, Universi-
tas 1975), 2a. parte, cap. XXI.

³⁴ Cfr. *In Boeth. De Trinit.* q. 6 a. 1c.

³⁵ Cfr. *De verit.* q. 1 a 1c.

³⁶ Ver F. CONESA & J. NUBIOLA, *Filosofía del lenguaje*, cap. 4.

³⁷ Cfr. *Summ. c. Gent.* II 75.

³⁸ Cfr. *De verit.* q. 1 a. 9c, citado por A. LLANO, *Metafísica y lenguaje*.

Hablar de objetividad sin el «paso» de la inteligencia humana —y en ese sentido, de la presencia del sujeto, la *subjetividad*— es un imposible absoluto. Pero el caso es que la toma de conciencia de la presencia del sujeto —fundamentalmente por el círculo hermenéutico— deja dudas sobre la «verdad objetiva» y el neopositivismo que aún permanece cree que las ciencias experimentales son el resguardo de la objetividad contra un postmodernismo escéptico, mientras que este último se burla de tal pretensión. Quien nos ayuda a «pasar sobre» este problema es Edmund Husserl, y hacia él debemos dirigir ahora nuestra mirada.

1. *Qué elementos tomamos de Husserl*

a) El antihistoricismo, antipsicologismo y antipositivismo

Ante todo, hay cierta *intentio auctoris* primaria que coincide con nuestra propia lectura, sin que esto implique, por supuesto, dar luz a las intrincadas discusiones sobre el sentido auténtico y final de la filosofía de Husserl.

No hay que olvidar que Husserl comienza combatiendo el psicologismo, el historicismo y el positivismo como formas de relativismo³⁹. Por supuesto que esto, entre varias cosas, es lo que lo sigue enfrentando con cierto postmodernismo actual, pero lo único que nos preocupa de ese enfrentamiento es que quede posicionado por ello como un autor «anti-hermenéutico».

Obviamente, Husserl no se enfrentaría con estas tres formas de relativismo si no fuera por una peculiar afirmación que lo acompañará siempre: la captación intelectual (intuición) de la esencia. Pero es conveniente repasar lo que niega para ver los alcances de esa afirmación. Husserl niega que la comprensión histórica implique la negación de un significado universal. Niega que el fruto de las operaciones intelectuales quede reducido a las operaciones psicológicas que los acompañan, y niega —coherentemente— que la racionalidad humana quede reducida a la sola apreciación matemática de las ciencias naturales hipotético-deductivas⁴⁰. En esas tres negaciones está la afirmación de que el intelecto humano capta un sentido «objetivo» en cuanto no reducido a esos tres

³⁹ Cfr. E. HUSSERL, *Investigaciones lógicas* (1900) (Madrid: Alianza, 1982); e ID., *La filosofía como ciencia estricta* (1911) (Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, 1951).

⁴⁰ Ver al respecto E. HUSSERL, *The Crisis of European Sciences* (ca. 1934-1937) (Chicago: Northwestern University Press, 1970). Este libro es básico para la interpretación global de la obra de Husserl (véase al respecto J. SAN MARTÍN, *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón* [Barcelona: Anthropos, 1]). Independientemente de la exactitud historiográfica de su análisis sobre la génesis del positivismo, su crítica a este último como una radical imposibilidad de dar sentido a la vida humana y, además, a la misma ciencia, es perenne. Nuestra época, tan sensible a las irracionalistas críticas postmodernas al positivismo, o a las críticas neomarxistas de la escuela de Frankfurt, ha olvidado la fecundidad de la crítica husserliana al positivismo.

ámbitos. Insistimos en esta especie de circularidad entre lo que Husserl afirma y niega porque eso nos permite distinguir con cierta claridad entre la afirmación de la captación de la esencia y: *a*) «objetivo» como «dato objetivo», como vanamente pretende el aún remanente positivismo cultural (esto es, un «hecho» donde no interviene la actividad interpretativa del sujeto que «entiende»); *b*) negación de lo histórico, lo psicológico y lo científico-positivo (nada de eso está negado, sino negado en cuanto al reduccionismo de la significación a esos tres ámbitos); *c*) la captación «absoluta» de la esencia. Por esto Husserl recurre a dos temas clásicos en su planteo: *a*) la distinción entre la operación intelectual y su resultado (nóesis y noema); *b*) la reducción eidética, esto es, la distinción entre la esencia en sí y la posición espacio-temporal concreta de la cosa. Por supuesto, antes de seguir adelante debemos ubicar estas cuestiones en el contexto propiamente husserliano para no confundirnos.

Es sabido, y en esto hay relativo consenso, que la distinción entre la operación intelectual y su resultado —el razonamiento como acto psicológico y la validez o no del razonamiento, etc.— era tradicional en el contexto escolástico, donde la noción de intencionalidad era fundamental y que Husserl toma de Brentano. Pero ello no implica que sea lo mismo «esencia» en Tomás y en Husserl⁴¹. En Tomás la esencia es el grado de ser de la cosa real; es el mismo acto de ser de la cosa real en cuanto finito en tal o cual grado. Pero desde Tomás, que en el siglo XIII y en un contexto creacionista ese *actus essendi* es prácticamente su pre-comprensión originaria, hasta fines del siglo XIX, han pasado muchas cosas —valga la obvia aclaración—. Husserl se mueve en un contexto donde «existencia» hace referencia al aquí y ahora de la cosa (eso nada tiene que ver con el *actus essendi* de Tomás). Entonces es obvio que «lo que la cosa es en sí» no es dado por su posición espacio-temporal (lo que un árbol sea no se responde hablando de *este* árbol). Entonces hay una analogía entre la reducción eidética de Husserl y la abstracción de la esencia de Tomás, en cuanto que ambas son el camino del intelecto para el encuentro con el sentido o esencia en sí de la cosa. La diferencia —vale la pena aclararlo en honor de estos dos grandes auto-

⁴¹ Hay que recordar que nuestro trabajo no consiste en un análisis comparativo entre Santo Tomás y Husserl. Ese trabajo ya fue comenzado por Edith Stein y no es nuestra intención continuarlo ni sustituirlo. Continuarlo sería posible; sustituirlo, no. No estamos comparando ambos autores como el fin directamente intentado de nuestro estudio, sino que estamos tomando —como dijimos— elementos de ambos autores para fundamentar una hermenéutica realista. El trabajo de Edith Stein al que nos referimos no es sólo el contexto de toda su obra, sino específicamente una serie de cortos y densos ensayos escritos entre 1929 y 1932, que bajo los títulos «Dos estudios sobre Edmund Husserl», «Fenomenología: Intervenciones en las Journées d'Études de la Société Thomiste», y «La fenomenología de Husserl y la filosofía de Santo Tomás de Aquino», están publicados en nuestro medio en E. STEIN, *La pasión por la verdad* (Buenos Aires: Bonum, 1994), introducción, traducción y notas de A. Bejas. El libro de E. STEIN, *El ser finito y eterno* (México: FCE, 1996) es una importantísima obra que excede el marco de la conciliación Tomás-Husserl y que merece un detenido estudio.

res— consiste no sólo en la diferencia en cuanto al significado de lo «real» —de donde viene la diferente relevancia gnoseológica de la cosa concreta para ambos—, sino que cuando Tomás piensa en esencia —ya lo dijimos— puede referirse al concepto universal pero también a la esencia de la sustancia real, la cual el intelecto conoce merced al signo formal, evitando así el problema del representacionismo. En cambio en Husserl —y precisamente para evitar el problema del signo-«copia»— la esencia es el sentido presente en la conciencia pura, que debe poner absolutamente entre paréntesis a la existencia concreta precisamente para lograr la objetividad del significado.

Ahora bien, ¿qué agrega entonces el tema de la esencia en Husserl? Agrega un análisis especial entre el «polo del sujeto» y el «polo del objeto» que es fundamental para nuestra *intentio lectoris*, una hermenéutica realista, habiendo aclarado ya la principal similitud y diferencias contextuales con el realismo en Tomás.

b) Las «capas» o «niveles» de la esencia

Husserl tiene un análisis según el cual la contemplación intelectual de la esencia implica ir la penetrando en sus diversos «grados» o despliegues. Esto no se contradice con Santo Tomás, pero le agrega algo que había quedado olvidado por la tradición escolástica. Este punto es un eje central para nuestra propuesta.

Ya en *Ideas I* habla de un complejo de elementos noemáticos (de sentido) en cuyo centro hay un núcleo que fundamenta otros elementos de sentido⁴². Por eso había dicho antes que la captación de la esencia es paso a paso, como algo que es dado desplegándose, abriéndose paso como una serie de significaciones cuya claridad es de menor a mayor⁴³. Adelanta después una imagen del conocimiento del sentido objetivo que va a ser muy fecunda a nuestros fines: la conciencia se va acercando a la esencia «sintéticamente» a través de muchos rayos⁴⁴, cuyo centro es ese núcleo que explicábamos antes.

Esta misma imagen cobra más fuerza en *Ideas II*⁴⁵, cuando habla de un campo intencional que tiene «rayos» los cuales se van recorriendo como en espiral, alcanzando cada vez más plenamente al objeto⁴⁶. Pero esa misma imagen de los rayos había sido usada poco antes para describir el polo del sujeto⁴⁷, como contraponiendo dos polos⁴⁸: el del sujeto

⁴² Cfr. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* (1913) (México: FCE, 1986), p. 217.

⁴³ Cfr. *ibid.*, p. 155.

⁴⁴ Cfr. *ibid.*, p. 286.

⁴⁵ Cfr. *Ideas...* Second book (ca. 1928) (Amsterdam: Kluwer Academic Publishers, 1989).

⁴⁶ Cfr. *ibid.*, p. 112.

⁴⁷ Ponemos ahora entre paréntesis, a fines de nuestra propuesta (*intentio lectoris*), el problema de la reducción trascendental y el supuesto idealismo o no de Husserl.

⁴⁸ Cfr. *Ibid.*, pp. 110-111.

y el del objeto. En ambos se da la analogía de los rayos: en el objeto para explicitar las capas de lo objetivo, en el sujeto para describir los focos intencionales a partir de los cuales el sujeto se «enfoca» hacia alguna de las múltiples capas del objeto. Esos focos intencionales ya habían sido tratados antes como posibles rayos intencionales u «horizontes»⁴⁹, importantísima y fundamental noción que analizaremos posteriormente.

La misma idea se desarrolla en *Experiencia y juicio*, aunque en el contexto de su fundamental distinción entre lo predicativo y lo pre-predicativo⁵⁰. Antes de la explícita formulación de un juicio hay una experiencia de lo predado —noción que también se había manejado en *Ideas II*—, donde según los intereses del polo del sujeto, éste va dirigiendo su mirada a perspectivas y matizaciones del objeto⁵¹, que siempre es el mismo *desde diversos lados*. Aunque sea difícil en este momento explicar esto sin introducirnos directamente en lo más interesante de la primera parte de este libro —la noción de horizonte— debemos decir que la misma idea aparece cuando, profundizando en ese tema, reafirma un enriquecimiento cognitivo progresivo por parte del sujeto, dado por un acercamiento al objeto cada vez mayor⁵².

En *La crisis de las ciencias europeas*, cuando está reelaborando nuevamente su fenomenología como respuesta a la crisis del positivismo europeo⁵³, la misma idea aparece, ahora en otro contexto (el tema del mundo vital) que veremos después. Analizando lo que es «dado» al sujeto en una intuición, vemos lo lejos que está Husserl de pensar en una captación no-progresiva. Habla en ese caso nuevamente de los «lados» del objeto y se refiere explícitamente a las «perspectivas» del sujeto, perspectivas que implican un *progresivo enriquecimiento del significado*, o, lo que es lo mismo, un continuo «despliegue» del significado⁵⁴.

Como vemos, nada que ver con un supuesto racionalismo en cuanto a las esencias donde éstas son conocidas por el sujeto totalmente y en una sola captación. La misma noción de «campo» de percepción vuelve a aparecer hacia el final del libro⁵⁵ cuando sistematiza las nociones de horizonte y empatía, que, según veremos, se entrecruzan y se retroalimentan conceptualmente para poder explicarse. Pero si Husserl insiste tanto en esta captación «paso a paso» de una esencia que a su vez presenta despliegues de significación, no pudo haber desatendido la noción

⁴⁹ Cfr. *ibid.*, p. 22.

⁵⁰ Cfr. *Experiencia y juicio* (ca 1919-20) (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1980). La distinción entre lo predicativo y lo prepredicativo la dejamos para la última parte de este trabajo, cuando tratemos de dialogar con los desafíos lingüísticos de Apel y Habermas.

⁵¹ Cfr. *ibid.*, p. 63.

⁵² Cfr. *ibid.*, p. 93. Volvemos a reiterar que el objeto del que habla Husserl no es la esencia de la cosa real en el sentido de Santo Tomás, sino la esencia en cuanto noema presente en la conciencia.

⁵³ Cfr. *ibid.*, parte I, punto 1.

⁵⁴ Cfr. *ibid.*, p. 158.

⁵⁵ Cfr. *ibid.*, p. 255.

de *tiempo y entorno vital del sujeto*, a partir del cual éste realiza esa progresiva captación eidética. Esta es la noción que vamos a tomar a continuación.

c) El mundo vital.

El tema del mundo vital es una cuestión que Husserl tuvo in mente no sólo hacia el final de sus escritos, dicho esto con independencia de la importancia que el mismo Husserl le haya dado a este tema en los principios de su obra. En sus ahora redescubiertas lecciones de 1910-1911⁵⁶, Husserl acuña una distinción que para nosotros es importantísima: la distinción entre la actitud natural y la actitud teórica, contemplativa o fenomenológica. El sujeto, independientemente de la contemplación fenomenológica, que implica la reducción eidética donde el sentido de las esencias aparecen, se mueve en un «mundo circundante». Si bien nunca es fácil caracterizar esta noción en estas lecciones, podríamos al menos decir que Husserl está pensando en un mundo de cosas tal como aparecen en la vida cotidiana del sujeto, lo cual incluye el contacto con otros sujetos a través de su cuerpo espiritual (*Leib*) e incluye —esto es fundamental para la apreciación global del pensamiento de Husserl y el contacto conceptual con sus últimas obras— las significaciones «científicas» entendiéndose por éstas las emanadas de las ciencias naturales y su método, que también forman parte —esto es muy profundo y sorprendente— de una actitud natural no-fenomenológica.

Tal vez una de las cosas más interesantes de estas lecciones es que Husserl atribuye a las percepciones efectuadas en este mundo circundante una serie de recuerdos y expectativas, una experiencia de la corriente del pasado, presente y futuro, y una experiencia de los otros⁵⁷, que tiene que ser distinguida, por medio del concepto de doble reducción⁵⁸, de una reducción eidética más profunda que se efectúa sobre el *objeto del recuerdo*⁵⁹ y que lleva a una actitud más teórica. Para nosotros esto es interesante porque nos lleva a una lectura en la cual este mundo de vida y de experiencias aparece como *aquello desde dónde* se efectúa la contemplación fenomenológica más típicamente estudiada. Para nuestros fines esto es sumamente importante: que la significación de la esencia esté íntimamente vinculada, pero a la vez distinguida, del mundo de vida del sujeto cognoscente, es básico para una hermenéutica que supere la dialéctica entre lo objetivo y lo subjetivo, y estamos viendo de qué modo Husserl se convierte en un autor puente y clave entre

⁵⁶ Cfr. *Problemas fundamentales de la fenomenología* (Madrid: Alianza, 1994).

⁵⁷ Cfr. *ibid.*, cap. 6.

⁵⁸ Cfr. *ibid.*, p. 124.

⁵⁹ Cfr. *ibid.*, p. 113.

un objetivismo⁶⁰ y un postmodernismo donde toda significación ha sido eliminada en la pura subjetividad.

En *Experiencia y juicio*⁶¹ el tema aparece tratado desde otra perspectiva, aunque, obviamente, todas se van complementando. Este es un libro donde Husserl vuelca toda su sabiduría lógica al tema de la expresión del juicio asertórico, pero, como no podía ser de otra manera, vuelca su ya clara filosofía fenomenológica a la experiencia intelectual previa, pre-predicativa, que se produce en el sujeto «antes» de proferir el juicio. Entonces, no de casualidad, el mundo vital surge nuevamente.

Los objetos sobre los cuales el sujeto juzga están pre-dados, son previos al sujeto que juzga sobre ellos, y entonces es necesario hacer una teoría de esa experiencia pre-predicativa⁶², en la cual una de las primeras cosas que surgen es el mundo como ese conjunto de objetos dados a la conciencia, como presupuesto, como lo único pasivamente dado a un sujeto que ya según sus intereses cognitivos en la vida práctica⁶³ —allí aparece el ya referido polo del sujeto— irá convirtiendo esa pasividad en una actividad del foco intencional. Así vuelve a presentarse este *Lebenswelt* como las evidencias de experiencia que fundan las evidencias predicativas⁶⁴, donde vuelve a presentarse este mundo de objetos pre-dados y donde se afirma nuevamente —esto es muy importante— que ese mundo vital incluye también lo que la ciencia natural dice sobre las significaciones de las cosas⁶⁵. Como vemos, el «anti»-positivismo de Husserl sigue presente, todo el tiempo, pero no como una oposición a la ciencia en sí misma sino como negación de que nuestra concepción del mundo tenga su origen último en las ciencias experimentales. La importancia de todo esto para nuestro trabajo y para entender el acertado diagnóstico de Husserl —la crisis de la civilización como un reduccionismo científicista— es fundamental.

También el mundo vital es un mundo histórico. Trataremos de hacer de esto la lectura más justa que podamos. Desde luego que Husserl no puso en esta cuestión el centro de sus investigaciones. Sin embargo no por ello tenemos que considerar como marginal o sin importancia el texto que al respecto aparece en *Experiencia y juicio*⁶⁶. La experiencia «última» del mundo vital significa llegar hasta la historicidad propia del mismo. ¿Por qué no es esto marginal en la obra de Husserl? Porque no es marginal en Husserl el tema de la ciencia y el mundo vital, tema dominante de *La crisis de las ciencias europeas*⁶⁷ y que, como volveremos

⁶⁰ El objetivismo al que nos referimos puede ser positivista o neoescolástico. Para ambos —por más enfrentados que estén— el mundo del sujeto no tiene *nada que ver* con la significación objetiva.

⁶¹ Cfr. *ibid.*

⁶² Cfr. *ibid.*, p. 28.

⁶³ Cfr. *ibid.*, p. 30.

⁶⁴ Cfr. *ibid.*, p. 43.

⁶⁵ Cfr. *ibid.*, p. 44.

⁶⁶ Cfr. *ibid.*, p. 48.

⁶⁷ Cfr. *ibid.*

a ver, aparecía ya en 1910-1911. En el párrafo que hemos citado, la historicidad del mundo vital aparece ligada intrínsecamente a la actitud natural de la ciencia experimental, ciencia que es esencialmente una experiencia «moderna». Esa ciencia no es en Husserl, de ningún modo, un mundo de significaciones atemporales, sino una determinada experiencia histórica ligada —como se verá luego— a una determinada visión del mundo⁶⁸. Sea o no acertada la génesis de la ciencia moderna tal cual él la concibe, la relación entre lo histórico y lo científico es una de las intuiciones más fecundas de Husserl cuya importancia destacaremos más adelante.

Vayamos entonces al mundo vital tal cual está planteado en *La crisis...*, donde la relación entre la ciencia experimental y el mundo vital es decisiva y dominante.

Después de expresar su desacuerdo con que la física-matemática haya sido considerada como la originante del sentido último del mundo, no de casualidad destaca al mundo vital del que hablábamos antes como un mundo originante de sentido precientífico⁶⁹. Y no porque el mundo vital sea equivalente a la reducción eidética, la contemplación de la esencia, sino porque esa actitud teórica en la cual se contempla la esencia presupone, recordemos, una actitud natural *de la cual forma parte* el sentido científico en sentido físico-matemático.

Ahora bien, este tema, dominante de *La crisis...* y —vale la pena recordarlo— de las lecciones de 1910-1911, unos veinticinco años antes, no es sin embargo el único importante de este libro a fines de nuestra propuesta. Hay otro, muy complejo, del cual el mismo Husserl reconoció sus aporías, y con ese nombre⁷⁰: la fenomenología del mundo vital. Obviamente no es nuestro objetivo tratar este tema en particular. Simplemente diremos cuál es en nuestra opinión el problema y por qué es para nosotros importante.

Husserl llega a percibir claramente la íntima relación entre la actitud natural, que es concomitante al mundo vital, y al actitud teórica, que implica la reducción eidética y la consiguiente captación del sentido de la esencia. Ahora bien, se supone que en su planteo esta captación teórica es el fundamento último del sentido de la esencia, pero ahora aparece el mundo vital como algo «por detrás» de ese sentido, como una especie de sustrato originario, pre-dado a la reducción eidética. Pero entonces, para que la objetividad lograda no se pierda en ese sustrato (y esa pérdida es precisamente lo que no lamentaría una hermenéutica postmoderna) es necesario un análisis fenomenológico de ese mundo vital. Pero ello implica una actitud teórica precisamente allí donde hay actitud natural. Un mundo vital con actitud teórica sería en cierto

⁶⁸ Cfr. *ibid.*, parte II.

⁶⁹ Cfr. *ibid.*, p. 50.

⁷⁰ Cfr. *ibid.*, p. 174.

sentido paradójico: la relación, allí, entre lo fundante y lo fundado se desvanece. Obviamente, quienes estén formados en el antifundacionismo de Popper y/o en el neopragmatismo Peirce/Putnam dirán que éste es un problema de Husserl basado en su casi obsesión por un fundamento último, pero, en este momento, ese tipo de críticas no nos permitirían *comprender* al planteo husserliano ni tampoco futuras líneas de diálogo con la corriente citada. El punto es que frente al relativismo del historicismo y el psicologismo Husserl capta la importancia de un punto de apoyo no relativista; capta al mismo tiempo la relación entre ese punto de apoyo y la vida del sujeto, pero cuando trara de fundar la teoría de ese mundo vital se encuentra hacia el final de su vida con la aporía referida.

Sería parte de otro estudio analizar de qué modo trató de resolver Husserl este problema⁷¹. Pero para nuestra propuesta lo relevante es que Husserl ve una posible salida en la intersubjetividad, importantísimo tema a fines de nuestra propuesta que hasta ahora no hemos considerado explícitamente. Pasemos entonces a este importantísimo y muy debatido punto de la filosofía de Husserl.

d) La intersubjetividad

Por supuesto, no corresponde a los fines de nuestro trabajo dar una opinión fundada sobre la real dimensión de la intersubjetividad dentro de la filosofía de Husserl, tema sin embargo tan importante en él. La interpretación del auténtico sentido de la famosa meditación quinta de *Meditaciones cartesianas*⁷², el sentido que tiene el tema en el epílogo de *Ideas I*⁷³, la real dimensión, en el conjunto de la obra de Husserl, que el tema tiene dado lo planteado en las ya citadas lecciones de 1910-1911, o un juicio aunque sea provisorio de la salida realista que este tema pueda dar a la fenomenología de Husserl, quedan por ahora fuera de nuestros objetivos. Esto debemos aclararlo dada que la *intentio lectoris* que nosotros daremos al tema será esencia para una hermenéutica realista, pero, como dijimos desde el principio, lejos de nuestro ánimo *confundir* nuestra propuesta con la de Husserl.

De todos modos, los temas que Husserl se plantea conducen «en sí mismos» a una relación íntima entre intersubjetividad, sentido, realidad del mundo e interpretación de los fenómenos sociales. Ya en las señaladas lecciones de 1910-1911 Husserl une esa percepción dinámica del pasado, presente y futuro —donde se da la referida doble reducción— a la *empatía* de la conciencia del otro dada *en cuanto otro*, a lo cual a-

⁷¹ Cfr. *ibid.*, pp. 175-183.

⁷² Cfr. *Meditaciones cartesianas* (1931) (Madrid: Tecnos, 1986). En el punto 58 de la meditación V Husserl llega a ligar cada mundo circundante concreto con el entorno cultural. La importancia que esto tiene para nuestra propuesta será vista después.

⁷³ Cfr. *ibid.*, p. 387.

tribuye el carácter de dato fenomenológico⁷⁴. A la captación del mundo vital dado en esa doble reducción hay que añadir, concomitantemente, a un mundo de sujetos, a una intersubjetividad a la cual parece llegarse convivencia fenomenológica en la captación del «objeto del recuerdo» que quedaba, como vimos, dada en esa corriente pasado-presente-futuro implicada en la captación del mundo vital. Si el mundo vital, pues, es condición necesaria, mas no suficiente, para la reducción eidética, y ese mundo vital es un mundo intersubjetivo (donde, por ejemplo, lo que el agua «sea» no puede ser captado de manera solipsista) sospechamos por qué Husserl termina viendo unos veinticinco años después a la intersubjetividad como una solución a las aporías del mundo vital.

El tema «parece» olvidado en *Ideas I*, si no fuera por el importantísimo detalle de que en su epílogo distingue enérgicamente su propio idealismo —el trascendental— del psicológico (el habitualmente llamado idealismo) justamente sobre la base de la intersubjetividad⁷⁵. En *Ideas II* el tema es sencillamente fundamental. La captación de la intersubjetividad, de la conciencia del otro, pasa por el planteo del *Leib*, el cuerpo espiritual⁷⁶, a diferencia del *Korper*, cuerpo solamente material. Esta *fundamental* distinción⁷⁷ lleva a Husserl al planteo de un mundo espiritual en el cual, por medio de una empatía del otro, puedo captar sus motivaciones⁷⁸, y de este modo, por medio de esta «motivación como ley fundamental del mundo espiritual»⁷⁹ puedo establecer una *comprensión* del mundo social⁸⁰. Esto es básico para una fenomenología de las ciencias sociales donde la espiritualidad del otro nos lleva a un mundo de fines, de motivaciones conocidas fenomenológicamente por medio de la empatía. Esto explica fácilmente el absoluto antipositivismo de la filosofía de las ciencias y, en particular, de las ciencias sociales, en Husserl, lo cual tuvo un clásico desarrollo en A. Schutz⁸¹. El contacto que esta cuestión tiene con la espiritualidad del alma y la causa final en la tradición tomista debería meditararse mucho más.

Pero lo más importante a nuestros fines y, a la vez, más delicado, es destacar la relación entre intersubjetividad y captación del sentido de la esencia. Ya hemos dicho que el mundo vital, que otorga los elementos predados a la reducción eidética, es también un mundo intersubjetivo. A eso hay que agregar que el parágrafo 47 de la parte III de *La crisis...*⁸² está dedicado en gran parte a esta cuestión. Paralelamente a esa captación progresiva de la esencia de la cual ya hemos hablado, hay una co-

⁷⁴ Cfr. *Problemas fundamentales...*, p. 124.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 387.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 97.

⁷⁷ Ver al respecto F. LEOCATA, «El hombre en Husserl»: *Sapientia* 42 (1987) 345-370.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 242.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 231.

⁸⁰ *Ibid.*

⁸¹ Cfr. A. SCHUTZ, *On Phenomenology and Social Relations* (Chicago: University of Chicago Press, 1970).

⁸² *Ibid.*, p. 161.

municación de experiencias en el mundo intersubjetivo⁸³. Hay un entendimiento recíproco, un diálogo recíproco, concomitante con ese rodeo progresivo de las capas de la esencia⁸⁴. Esto puede parecer una relativización del sentido objetivo de la esencia, pero pensamos que no. Si el polo del objeto «dialoga» con el sujeto, dado que la esencia va mostrando sus diferentes niveles mediante las perspectivas del sujeto a través de las cuales éste va penetrando sucesivamente esa esencia, ello no es contradictorio, sino concomitante, con un «diálogo» del sujeto con otros sujetos sobre esas mismas perspectivas. He aquí un punto delicado pero que será clave para futuras reflexiones. Dada la relación entre la captación de la esencia y el mundo vital, nos atrevemos a decir que la captación de la esencia no es ni meramente utilitaria ni contemplativa absolutamente. Tiene que ver cierto uso que las personas hacen de las cosas por el cual se acercan al sentido de la cosa. Al principio de este trabajo dejamos pendiente la pregunta de si el egipcio y el occidental piensan «lo mismo» respecto al agua. No si cada uno piensa en su propia circunstancia cultural. No si cada uno piensa en su paradigma científico. Sí, si ambos tuvieran una perspectiva teórica sobre su actitud natural —que sí sería solamente utilitaria— e hicieran explícito un sentido de la esencia del agua que aparecería tal vez como primera capa en su reducción eidética: el agua es «algo» que sirve para tomar, lavarse... Que las cosas no humanas sean vistas desde el horizonte humano no «tapa» su esencia, sino que descubre aspectos de esa esencia más inmediatamente accesibles a nuestra humana condición.

Por algo había dicho Husserl, precisamente cuando hablaba del ser humano en cuanto cohabitante del mundo espiritual y del mundo natural, que eso significa que los otros son captados en un mundo circundante de personas y «cosas» implicadas en los actos de las personas⁸⁵. Nos atrevemos a reinterpretar esto como un camino desde la evidencia fenomenológica del otro en tanto otro a la evidencia fenomenológica del mundo circundante de cosas físicas que rodean a la persona, dado que el otro es un *Leib*, un *cuerpo* espiritual, que no puede consiguientemente existir sin coexistir con lo físico, además de con «otros», por supuesto. Desde luego esto implica ya la afirmación «decidida» de un realismo vía intersubjetividad, y por eso dijimos «nos atrevemos a reinterpretar», dado que este es un *punto de llegada coherente* del planteo husserliano pero no su *punto de partida* en tanto *intentio auctoris*.⁸⁶

⁸³ «La objetividad de la esencia que supone una profundidad superadora de los datos empíricos, implica últimamente una referencia a otro posible sujeto para el cual esa esencia será válida. La ideación por la que el sujeto constituye las esencias en su modo puro y universal de objetividad, no es sino un diálogo implícito con otra posible conciencia» (F. LEOCATA, *op. cit.*, p. 358).

⁸⁴ Cfr. *The Crisis...*, p. 183.

⁸⁵ Cfr. *Ideas II*, p. 240.

⁸⁶ Edit Stein parece haber seguido directamente este camino realista en su etapa propiamente fenomenológica. Dice en su tesis de doctorado: «[...] entonces la empatía como fundamento de la experiencia subjetiva se establecerá como condición de un conocimiento del mun-

Sin embargo, independientemente de esto último, creemos que ha quedado claro el papel central de la intersubjetividad en Husserl: integrante del mundo vital; co-captadora del sentido vía el diálogo y el *Leib*; salida posible hacia un realismo; fundante de la empatía del mundo de los fines del sujeto que a su vez funda una fenomenología de los estudios sociales. No es poco.

Nos queda un tema, que implícitamente ha estado siempre presente, que cierra el tema de los sentidos de la esencia visto al principio y hace claramente explícito la dimensión hermenéutica en Husserl. Nos referimos a los horizontes.

e) Los horizontes del polo del sujeto

Con este tema, que ahora veremos explícitamente, pero que fue visto implícitamente en todos los puntos anteriores, «cerramos» en cierto sentido un ciclo conceptual que es esencial para los fines de nuestra propuesta. Se trata nada más ni nada menos que de la «actividad» del sujeto frente al objeto.

Husserl ha sido uno de los pocos que sin renunciar a la objetividad y racionalidad en el conocimiento de la esencia plantea no un sujeto pasivo, sino fundamentalmente activo. Es más, es *por* ello que no renuncia a la objetividad. Por eso comenzamos con los aspectos de la esencia y terminamos «explícitamente» con las perspectivas del sujeto, desde las cuales esos aspectos son «decodificados» (la terminología es nuestra). Es en ese planteo del polo del objeto y polo del sujeto donde Husserl hace uno de sus más fundamentales aportes, en sí considerados, y fundamentales a fines de nuestra propuesta. Por supuesto, el tema ya estaba presente en *Ideas II*, donde, en los mismos lugares que hemos citado, aparece la fundamental noción de «campo» intencional por parte del sujeto, correspondientes a esos despliegues de la esencia que se manifiestan con la fecunda analogía del centro y sus «rayos» y que en *Ideas I* había sido sugerido como lo tético y lo politético. Pero es en *Experiencia y juicio* donde esta noción aparece más detallada y relacionada con la ya vista del mundo vital en continuidad con la *Crisis*.

Habíamos hablado ya del mundo vital como sustrato de las experiencias pre-predicativas y como condición de lo que después serán las evidencias pre-predicativas. Ahora bien, esas experiencias no son, y nada tienen que ver, con la *tabula rasa* pasiva de cualquier tipo de empi-

do exterior existente como fue representado por Husserl» (E. STEIN, *Sobre el problema de la empatía* [1916] [México: Universidad Iberoamericana, 1995], Parte II, § 5, p. 110]. Más abajo parece apoyar nuestra relación entre la captación de las cosas no humanas como implicadas en la captación del otro en tanto otro por el *Leib*: «Ya desde que concebimos un cuerpo viviente ajeno como centro de orientación del mundo espacial, ya asumimos el “yo” que le pertenece como un sujeto espiritual, ya le hemos atribuido una conciencia constitutiva, hemos considerado el mundo externo como su correlato» (*Ibid.*, Parte III, § 1, p. 148).

rismo. Hay un horizonte experiencial desde el cual se da una *anticipación originaria* que conduce al sujeto a alguna posibilidad cognitiva, correspondiendo ese horizonte a ese foco intencional que comentábamos en *Ideas II*. Ese horizonte, desde el cual el sujeto pre-enfoca su interés cognitivo hacia algún aspecto de los múltiples aspectos de la esencia —sus pliegues— es el *horizonte interno*⁸⁷ (íntimamente ligado, como dijimos, al mundo vital y la consiguiente empatía e intersubjetividad). Y esos pliegues de los que estamos hablando, ese «mundo de objetos» hacia los cuales el sujeto puede enfocarse, es su horizonte externo⁸⁸.

Comentemos aquí que la noción de lo previo al encuentro con el objeto y la «anticipación» son fundamentales para lograr concebir el conocimiento humano como humano y no como un máquina grabadora, y que además están en plena armonía con el conocimiento objetivo de la esencia (en la reducción eidética) porque hemos dicho precisamente en los puntos *a* y *b* del punto 4 que la esencia se «despliega» (polo del objeto) progresivamente ante un sujeto que no es pasivo frente a ese despliegue sino activo, porque ese despliegue no podría darse sin un sujeto que activamente va rodeando a esos pliegues, como en circunferencia, según su horizonte interno y sus empatías cognitivas. Esto es básico a la hora de sistematizar nuestra propuesta.

Por eso dice Husserl más adelante que el percibir objetos es una labor activa del yo, y vuelve a destacar que esa labor activa del yo —que queda en *Ideas II* como foco intencional— es concomitante no con un mero caos o datos confusos, sino con un campo de sentido que emana precisamente de la esencia⁸⁹. Nos atrevemos a decir que en esto Husserl es claro. Se puede discutir si su propuesta final es idealista y/o de qué tipo —él aclara bien que no es idealismo psicológico, y que la fenomenología nunca niega la «existencia» de las cosas del mundo externo⁹⁰—, pero es suficientemente explícito a la hora de destacar una y otra vez que la objetividad de la esencia no podría ser tal sin la actividad del sujeto que, desde su horizonte interno, enfoca un despliegue de la esencia y *por eso* puede conocerla.

El desarrollo del tema en la *Crisis* es importante precisamente porque el trasfondo cultural positivista que aún persiste ha ligado lo objetivo con lo científico. Lo que «hoy» suena revolucionario de este olvidado Husserl es que las supuestas objetividades de la ciencia hipotético deductiva dependen de un método que en sí no está desligado de la actitud natural. Nada malo con ello, excepto que se olvide —y esto es lo criticado por Husserl— que para acceder al significado de la esencia, y mucho más si nos movemos en el mundo espiritual, hay que acceder a la actitud fenomenológica que implica la reducción eidética. Esto es, es

⁸⁷ Cfr. *Experiencia y juicio*, p. 34.

⁸⁸ Cfr. *ibid.*

⁸⁹ Cfr. *ibid.*, p. 78.

⁹⁰ Cfr. *Ideas I*, epílogo, *ibid.*

imposible pretender un mundo «objetivo» sin pasar por las presuposiciones del mundo vital⁹¹, al cual, como vimos, está ligado este horizonte interno. Veremos, en la parte tercera de esta propuesta, la importancia cultural actual de todo esto.

Pero no insistiremos más en este punto: lo importante es que la noción de horizonte aparece en la *Crisis* tratada con toda naturalidad cada vez que asoma el tema del mundo vital y la crítica a la noción de objetividad positivista. Ahora es digno de destacar a fines de nuestra propuesta que el mundo vital se presenta también como un horizonte de posibles cosas del mundo de la experiencia que tiene una «estructura común» con otras culturas⁹². Esta «tensión» que el mundo vital puede ofrecer entre lo histórico y lo común, ligada a la noción de horizonte experiencial, no es un defecto de la filosofía de Husserl; al contrario, es una tensión que temple la cuerda de nuestro pensamiento hacia la clave de la cuestión hermenéutica. El polo del sujeto tiene un acercamiento progresivo a los pliegues del polo del objeto en un sentido cada vez más universal, desde lo más particular. Desarrollaremos la fecundidad de esta cuestión más adelante.

En definitiva, si hemos comenzado por explicar el tema de los despliegues de la esencia, no es gratuito que concluyamos esta apretada síntesis con unos concomitantes despliegues del polo del sujeto: sus horizontes internos, a partir de los cuales, junto con su mundo vital, enfoca al objeto. Profundizar en esta cuestión es clave a la hora de no seguir encerrados en una disyuntiva que tiene trabada a toda la cultura contemporánea: se gana lo «objetivo», pero el precio pagado es la pérdida del mundo del sujeto, o, cuando se advierte que ese precio es imposible, se renuncia absolutamente a lo objetivo y se pierde toda noción de sentido en el mundo vital del sujeto. Positivismo y post-modernismo son las dos caras de una moneda que es en sí una disyuntiva mal planteada. En una disyuntiva simplista y para saltar sobre ella —no para salir de ella como si hubiéramos entrado— hay que resolver las tensiones del fecundo pensamiento de Husserl.

Conclusiones de esta primera parte

1. Advertencia metodológica

Ahora llega el momento donde explícitamente, a partir de lo visto, sacaremos conclusiones estrictamente personales. Lo que queremos enfatizar es que si bien los puntos previos han estado obviamente marcados por nuestra interpretación del autor, en esos puntos hemos querido

⁹¹ Cfr. *The Crisis...*, p. 110.

⁹² Cfr. *ibid.*, p. 139.

mantenernos fieles, en la medida de lo posible, a lo que honestamente consideramos una plausible interpretación de Santo Tomás y Husserl. Incluso, nuestro vocabulario ha tratado de mantenerse fiel también en sus oscuridades y dificultades. Ahora pasaremos a exponer directamente nuestro propio pensamiento. Es el momento donde nuestra propuesta, sugerida muchas veces en los puntos anteriores, se hará explícita y sistemática.

Sin embargo, debe recordarse que estamos recién en la primera parte de nuestro análisis. Hay muchas cuestiones implícitas en los puntos anteriores que ahora no vamos a tratar. Lo que sigue es sólo lo necesario como para delinear (sólo delinear) uno de los conceptos resultantes más importantes, a saber, el de «significado analogante». Otras implicaciones respecto a los horizontes, la intersubjetividad y el mundo vital serán tratadas en las fases posteriores del trabajo.

Por último, no efectuaremos en lo que sigue un análisis comparativo de los dos autores. Trataremos de exponer lo que a nuestro juicio, y con nuestro riesgo, consideramos conclusiones que emergen naturalmente de todo lo visto.

1. *La esencia*

La esencia es el coprincipio potencial participante del ente finito, por el cual éste se ubica en una determinada gradación entitativa. Estas esencias son análogas, en tanto que las cosas se «implican» entre sí en un universo graduado, y por ende en sí mismo análogo. Si el universo fuera unívoco, todo formaría parte de sólo una cosa; si fuera equívoco, la distinción entre las cosas llegaría a tal punto que no habría aspectos parecidos, similares y en ese sentido comunicables. Pero las cosas tienen una esencia análoga no sólo en su comparación con otras, sino en tanto que cada cosa implica un despliegue de perfecciones dinámicamente lanzadas en las operaciones propias de su gradación entitativa. En ese sentido cada gradación entitativa, cada esencia de una cosa, es como un sol y sus rayos: un centro, del cual emanan, concéntricamente, rayos, más amplios cuanto mayor es la perfección entitativa de la cosa. Cada uno de los segmentos así representados por esa imagen de líneas concéntricas, es un aspecto de la esencia. Allí está su analogía: cada uno de estos aspectos no se identifica absolutamente con el otro, pero todos ellos emanan de un centro ontológico común.

2. *El sujeto cognoscente de la esencia (el polo del sujeto)*

El sujeto, el ser humano, puede conocer *algo* de la esencia merced a su intelecto, su *intus-legit*, esto es, su capacidad de leer, de «decodificar» (analogicamente) algo de la esencia de la cosa. Ese intelecto es pasivo nada más, ni nada menos, en el sentido de que no da a la cosa su esencia y su acto de ser, sino que, de algún modo, los recibe. Pero *para*

esa «recepción» el sujeto debe desplegar una importante *actividad*. En primer lugar, debe *abstraer* algo de esa esencia, esto es, debe captar algo esencial y distinguirlo de lo que no es esencial. El fruto de esa abstracción no es el objeto de conocimiento, no es copia ni representación de la cosa, sino un signo por el cual conocemos algo de la cosa real.

En segundo lugar, (esta enumeración no es temporal, sino que señala las operaciones del intelecto todas concomitantes) el sujeto *enfoca* el aspecto de la esencia con el cual tiene empatía. Análogamente al polo del objeto, en el sujeto cognoscente también se da un centro (el yo que conoce) y unos rayos que emanan concéntricamente de ese yo. Cada uno de los segmentos de esa imagen representa las *perspectivas* del sujeto desde las cuales éste enfoca a algún *aspecto* de la esencia. Las perspectivas corresponden al sujeto y los aspectos a la esencia; sin perspectivas desde las cuales se enfoque, los aspectos de la esencia quedarían desconocidos.

En tercer lugar, a partir de todo lo anterior el sujeto emite un mensaje de lo conocido, un juicio o proposición que no es en sí el algo de la esencia conocida sino la explícita comunicación por parte del sujeto de ese aspecto conocido. El mensaje no debe confundirse con la esencia: la supone, pero no lo es. El mensaje supone toda la actividad del sujeto cognoscente por la cual ésta ha enfocado un aspecto de la esencia y lo ha abstraído, ubicándolo en un entramado de relaciones con otros aspectos. Sólo allí el aspecto de la esencia tiene sentido para el sujeto, y en la medida que el mensaje tenga referencia a algo de la esencia, el sujeto engendra el ser veritativo. El sentido conocido está en potencia en la esencia; pasa de la potencia al acto sólo después de toda esta actividad por parte del sujeto.

2. *El horizonte interno de anticipación de sentido por parte del sujeto*

Todo este enfoque por parte del sujeto tiene como principio, esto es, como «aquello a partir de lo cual se enfoca» al mundo vital del sujeto. Ese mundo vital está constituido por la vida cotidiana del sujeto, que se despliega en: 1) cosas no humanas naturalmente dadas; 2) artefactos e instrumentos humanamente producidos; 3) personas humanas que forman un entramado cotidiano de las relaciones vitales (mundo intersubjetivo); 4) las cosmovisiones científicas, filosóficas y religiosas vividas acriticamente por el sujeto; 5) la historia personal y vocacional del sujeto; 6) el marco cultural e histórico que rodea a los puntos anteriores. Todo esto configura un marco de intereses vitales y significaciones dadas naturalmente al sujeto que explican por qué éste enfoca la realidad desde ángulos diversos, que implican *empatías* diversas para con diversos aspectos de las esencias. Esa empatía es una anticipación, por parte del sujeto, de los aspectos de la esencia, en cuanto que las cosas conocidas no se enfrentan con sujetos que pasivamente las reciben,

sino con sujetos que activamente han salido a la búsqueda de esos aspectos, a partir de todo su mundo vital. Ese mundo vital se encuentra implicado en cada imagen sensible a partir de la cual el sujeto abstrae las esencias. En ese mundo vital, los aspectos de las esencias de las cosas no humanas serían mudas sin el entramado de relaciones intersubjetivas por cuanto todas las cosas no humanas están ligadas a lo humano por la unidad cuerpo-espíritu: el mundo de intereses vitales del sujeto humano no pasa a las cosas no humanas sino a través de un cuerpo espiritual, y esa corporeidad espiritual, que lleva a la empatía de la realidad de otros humanos, forma parte del modo humano de conocimiento de lo no humano. Nunca tendremos naturalmente la experiencia de conocer como un no humano podría conocer.

Este horizonte interno, «que sale a la búsqueda de» nos explica que la captación de los sentidos de la esencia es también un despliegue progresivo, paralelamente al despliegue progresivo de los aspectos de la esencia. El sujeto cognoscente, por medio de su actividad cognoscitiva, va «rodeando» progresivamente a la cosa, casi como en espiral. Eso nos lleva a un punto importantísimo: el despliegue progresivo de los aspectos cada vez más universales (esto es, centrales) de la esencia.

3. *El significado analogante*

Ya hemos dicho que el sujeto abstrae la esencia a partir del mundo vital, que queda reflejado en la síntesis sensible final a partir de la cual se realiza la abstracción. Profundizaremos las implicaciones de esto, a fines de nuestra propuesta, en la parte dos de nuestro estudio. Por ahora vamos a distinguir dos tipos de abstracción —que *no* son análogas a la doble reducción vista en el punto 4—. Hay una primera abstracción por la cual el sujeto capta algo de la esencia más directamente relacionado con los aspectos más históricos del mundo vital. Siguiendo la analogía del sol y sus rayos, el sujeto capta en ese caso un aspecto esencial más periférico con respecto al centro de la esencia. Hay una segunda abstracción, en cambio, en la cual el sujeto capta lo más cercano al centro de la esencia y, en ese sentido, lo más universal y menos ligado a circunstancias históricas.

Demos un ejemplo, uno de un elemento no humano, y otro de un fenómeno social. Supongamos el agua para el egipcio y el agua para un occidental de una ciudad industrializada del siglo XX. Los dos abstraen «agua», pero en su mundo vital, en su cotidianeidad, ambos la relacionan inmediatamente con su circunstancia histórico/cultural. En uno, el agua está ligada conceptualmente al un río; en el otro, a botellas y grifos. Esta abstracción es correspondiente a una actitud natural preteórica. En esta actitud entran, también, los diversos paradigmas que hoy llamaríamos científicos que le digan conjeturalmente lo que el agua es. Profundizaremos este punto en la parte tercera de nuestro estudio. De igual modo, en el ámbito social, el egipcio tiene la noción de «faraón» y

el occidental siglo XX, en general, tiene la noción de «presidente», primer ministro, etc. En este caso hay una empatía para con los fines de este mundo espiritual que determinan qué sea un faraón o un presidente. Pero estamos aún en una actitud natural.

Por supuesto, el caso del agua no es separable del mundo social, por cuanto en esta actitud natural el «algo» de la esencia del agua conocido está muy ligado a los usos sociales (intersubjetivos) de ese elemento natural, y así con todos. Veremos más adelante que las hoy llamadas ciencias experimentales no pueden desprenderse de estas significaciones, aunque el paradigma positivista así lo pretenda.

Concomitantemente con esta primera abstracción, hay una segunda abstracción, una implícita, otra explícita.

Sin advertirlo expresamente —por eso hablamos de algo implícito—, tanto el egipcio como el occidental, en la captación de la capa periférica de la esencia, han captado el centro de la esencia. Esto se haría vagamente explícito si en un hipotético viaje en el tiempo yo intentara explicarle a un egipcio qué es un presidente: haría una analogía con el faraón, y, al mismo tiempo que explico las diferencias, parto de un punto en común. Que yo tenga que recurrir a una analogía implica la analogía de la realidad misma. El faraón es análogo al presidente en cuanto al fenómeno social del poder político. He allí lo común, el «centro» de la esencia que estamos considerando. Que aún conocido como centro no es conocido totalmente, pero sí como común. De igual modo sucedería, para ir a un fenómeno natural con las aclaraciones efectuadas, si yo tuviera que explicarle a un egipcio qué es una botella de agua mineral.

Ahora bien: este significado común, que vamos a llamar significado analogante, se hace explícito en una actitud teórica, que implica entonces una fenomenología del mundo vital. Es ese caso tratamos de describir qué es el agua en sí misma considerada. No es esta una descripción que hoy llamaríamos científica, sino una explicitación lo más precisa posible de los elementos comunes al agua del egipcio y a nuestra agua, tratando de describir fundamentalmente usos intersubjetivos que sean comunes a la naturaleza humana. Esto es científico en otro sentido del término: en el sentido de actitud teórica, contemplativa, de lo que antes era implícito en una actitud natural. Lo que hoy llamamos ciencia nace del paso de un mundo vital acriticamente considerado a una conjetura explicativa, pero esto será profundizado después.

En el caso social, el significado analogante sería el poder político en sí mismo considerado. La diferencia con el caso anterior es que esta actitud teórica funda, sí, a las ciencias sociales, por cuanto éstas pueden partir del conocimiento del algo de la esencia del fenómeno social en cuestión dado que la empatía con un mundo espiritual nos proporciona mayor certeza.

Ahora bien, este significado analogante no es sólo un universal en la mente humana. De igual modo que la humanidad existe totalmente en

cada ser humano, pero sin reducirse a cada ser humano, cada significado analógante, cada centro de la esencia, su capa más universal, existe totalmente en cada circunstancia histórica, sin reducirse a ella. En un faraón se da totalmente el fenómeno del poder político, en un presidente se da totalmente el mismo fenómeno social, pero el poder político no se reduce en sí al caso egipcio u occidental. De igual modo el agua mineral que nosotros tomamos de una botella es totalmente agua y el agua que el egipcio sacaba del río Nilo también.

La lectura, el *intus-legit*, la decodificación, y en ese sentido interpretación, de la esencia de algo, pasa totalmente por toda esta actividad del sujeto que, desde su mundo vital, se va acercando desde las capas más periféricas de la esencia a sus más centrales, estando capacitado, en caso de que haga explícita esta segunda abstracción, para comunicar circunstancias culturales diferentes y de ese modo interpretarlas.

La fenomenología del mundo vital pasa por esta segunda abstracción explícita. En este caso el mundo vital es fundante en cuanto es aquello desde dónde se realiza. Pero al mismo tiempo la fenomenología del mundo vital es fundante en otro sentido: en el sentido de que la esencia así descripta funda el conocimiento de un significado más universal que no se reduce en sí a su circunstancia cultural. No hay contradicción entre las evidencias del mundo vital y las evidencias de la actitud teórica, fenomenológica. Ambas implican sencillamente dos niveles de abstracción (que, como vemos, no se identifican con los «grados de abstracción» tradicionales). ¿Cuál funda al cuál? El mundo vital es fundante en cuanto es aquello desde dónde; la actitud teórica es fundante por cuanto es la actitud que «contempla» lo más central de la esencia. A su vez, el término «fundante» no implica un punto de partida al estilo cartesiano, pero sí «pisos de certeza» que implican que el mensaje emitido por un ser humano no caiga en la nada: certezas cotidianas las unas, más teóricas las otras, y nunca completas en ningún caso, en el sentido de que el centro de la esencia puede ser profundizado por el ser humano permanentemente. No hay conocimiento completo y final de la esencia.

4. *Conclusión provisional de esta primera parte*

Esperamos haber dado un primer paso. El *intelligere*, el *intus-legit*, implica una lectura progresiva, y en ese sentido una interpretación, de las capas de la esencia de la realidad, desde sus aspectos más periféricos hasta su centro. Lo histórico y lo universal aparecen mutuamente implicados en una realidad que en sí es análoga. Al mismo tiempo hemos adelantado las líneas de diálogo que nos permitirán trabajar en las fases posteriores de nuestra propuesta.