

EL HOMBRE EN HUSSERL

1. *La fenomenología como autorreflexión del hombre*

No obstante su indiscutible éxito, la fenomenología de Husserl no ha quedado del todo liberada de cierto destino de incompreensión. La novedad de su planteo y de su método atrajo el interés de las más diversas orientaciones de pensamiento, las que sin embargo se mostraron en su mayoría cautelosas y hasta indiferentes a la filosofía de fondo del maestro. Es hoy tan abigarrado el paisaje de las diversas interpretaciones (y apropiaciones) de la fenomenología, que la primera instancia razonable que se impone a quien quiera estudiarla, es practicar una moderada "epojé" respecto a lo dicho por comentaristas, editores, traductores y discípulos. Cuando nos acercamos en particular al tema del hombre, nos topamos con una de las tantas paradojas husserlianas: el propósito fundamental de la fenomenología no es responder a qué es el hombre, sino encontrar el sentido de la verdad a través de la experiencia integral de la intencionalidad.¹ Pero teniendo en cuenta, por otra parte, que su ontología culmina en una monadología trascendental,² y que la esencia de la reducción es la actualización más radical de la autoconciencia, puede decirse que el hombre es el tema de la fenomenología.³

La paradoja se aclara si se advierte que el problema subyacente a toda la obra de Husserl es, aunque en un sentido muy distinto al de *Ser y Tiempo*, la relación entre el hombre y el ser. El interpreta esa relación a la luz de la subjetividad, por lo que el ser que tiende a develar es inseparable de la vida de la conciencia.⁴ En este sentido, su pensamiento no pasa la frontera de la ontología moderna. Pero el autoconocimiento del sujeto, puesto en acto por el método fenomenológico no puede comprenderse sino como la búsqueda de la absolutez del ser. Y es tal vez en ese *pathos* teorético, pocas veces igualado en la filosofía contemporánea, donde reside el inicio de una superación de la herencia cartesiana de la subjetividad.

¹ Leemos en un texto muy temprano (que es, dentro de los escritos husserlianos, el primer anuncio explícito y programático de la fenomenología): "Erkenntniskritik in diesem Sinne ist die Bedingung der Möglichkeit einer Metaphysik. Die Methode der Erkenntniskritik die phänomenologische, die Phänomenologie die allgemeine Wesenslehre, in die sich die Wissenschaft vom Wesen der Erkenntnis einordnet" (*Die Idee der Phänomenologie, Husserliana II*, M. Nijhoff, La Haya, 1950, p. 3).

² Cfr. *Erste Philosophie, Husserliana*, VIII, La Haya, 1959, p. 181.

³ Dice J. Ladrière, después de citar un texto de la *Krisis*: "La philosophie pour Husserl, doit être la pleine réalisation de l'idéal de la raison, sous la forme d'une autocompréhension de l'être humain par lui-même, c'est-à-dire sous la forme d'une compréhension radicale de l'expérience" (*Vie sociale et destinée*, Duculot, Gembloux, 1973, p. 20).

⁴ Es la tesis del temprano ensayo de E. LEVINAS, *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Alcan, París, 1930, esp., pp. 51-56.

Husserl relacionó siempre el ser con la evidencia, el *sein* con el *schein*.⁵ No implicaba esto la adopción de una evidencia rutinaria y pasiva como criterio para desencubrir el ser, ni la afirmación de una total identidad entre razón y realidad (según la conocida sentencia de Hegel), sino la convicción de la inseparabilidad entre ser y verdad, ser y patencia, ser y autodonación de sentido.⁶ La imposibilidad de la fenomenología para llegar a un ser "transobjetivo", que fuera fundamento último de las esencias y de su verdad, la obligó a replegarse tanto más radicalmente sobre el sujeto, acentuando el carácter ontológico de la subjetividad y culminando en la monadología trascendental.

Husserl no podía concebir su fenomenología como separable de una "filosofía primera". Aun en la *Krisis*, que a menudo es contrapuesta a sus obras anteriores como el despuntar de un Husserl menos metafísico y más historicista, no puede hallarse, sin violentar los textos, un abandono de su posición ontológica. De todos modos, jamás entendió la fenomenología como algo reducible a la antropología (o "psicología racional", como él la llama en *Ideas III*), ni como algo separable de una relación con la filosofía primera. El hombre no era para él la medida del ser, y probablemente tampoco el lugar exclusivo de su manifestación. Pero sin duda hubiera consentido en considerarlo como el ente cuya determinación esencial es la búsqueda del ser en la evidencia, o en otros términos (que pueden interpretarse antinómicamente como platónicos o heideggerianos), como el ente que tiene a su cargo la memoria del ser. Ello supone que el hombre se halla, no necesariamente en una situación de "caída", sino más bien en la línea divisoria entre oscurecimiento y manifestación, entre intencionalidad ingenua e intencionalidad consciente de sí. Esa doble posibilidad del hombre tiene su raíz en su relación originaria con el mundo.

2. Hombre y mundo

a) La actitud personalista

Uno de los temas constantes de Husserl es su oposición al naturalismo. Este aparece ya combatido en *Investigaciones lógicas* bajo la forma del "psicologismo", o sea, del empirismo gnoseológico.⁷ Más adelante en *Ideas I*, el ataque al naturalismo a través del tema de la intencionalidad y de la reducción trascendental se hace tan fuerte que determina, al menos en parte, el giro idealista de la fenomenología.⁸

⁵ "So sein so schein" (*Cartesianische Meditationen*, p. 46, 4ª ed. española, Paulinas, Madrid, 1979, p. 167). Este tema es explicado y criticado por A. DE WAELEHENS, *Phénoménologie et vérité. Essai sur l'évolution de l'idée de vérité chez Husserl et Heidegger*, P.U.F., París, 1953, pp. 17-60.

⁶ Dice Van Breda: "Pero si pretendo que la reducción abrió a Husserl la dimensión metafísica, no quiero de ninguna manera decir que por esta vía él haya desembocado en la problemática del ser en cuanto ser. Su asombro metafísico no tomó jamás esta forma, y nada de su obra permite presumir que haya tenido una intuición metafísica del ser en cuanto tal. Su intuición metafísica propia me parece más bien orientada hacia el ser en cuanto verdadero, es decir, hacia lo que la tradición llama el *Verum ontologicum* (*Cahiers de Royamont. Husserl*, Paidós, Buenos Aires, 1968, pp. 276-7).

⁷ Véase especialmente *Investigaciones lógicas*, Revista de Occidente, 6ª ed., 1967, tomo I, pp. 81-239. Para la crítica de Mill y Spencer, cfr., pp. 108-113.

La teoría de la intencionalidad revela la "constitución" de esencias en medio del fluir temporal, como la automanifestación de un sentido superador de los datos sensibles, como autodonación de una verdad originaria.

En *Ideas II* la perspectiva se amplía. Husserl ofrece un marco capaz de mostrar no sólo la superación de la actitud natural, sino también el motivo de su presencia. Contrapone un "mundo naturalista" a un "mundo personalista", como dos modos intencionales de vivir el mundo. En la actitud naturalista (ya sea la de la creencia natural, ya la de las ciencias positivas — veremos luego la razón de esta continuidad—), el mundo circundante es captado como un conjunto de unidades extensas, espaciales y causalmente relacionadas. El hombre, en ese contexto, es visto como esencialmente dependiente, como resultado de una causalidad física. La naturaleza física objetiva "está allí como fundamento de los cuerpos-vivientes, de las sensaciones y vivencias psíquicas esparcidos en ella. Todos los hombres y todos los animales que consideramos desde esa actitud son, cuando buscamos intereses teóricos, objetos antropológicos, o más generalmente zoológicos; podemos incluso decir: fisiopsíquicos".⁹ "Totalmente distinta —agrega Husserl— es la *actitud personalista* en la que estamos siempre que convivimos, hablamos unos con otros, nos damos la mano para saludarnos, nos relacionamos a través del amor o del odio, el sentimiento o la acción, la palabra y la discusión; en la que estamos también cuando consideramos las cosas que nos rodean justamente como nuestro entorno, y no como en las ciencias naturales, como naturaleza «objetiva»".¹⁰

Nótese que aquí no se trata propiamente de la contraposición —divulgada por el conocido artículo de *Logos*— entre la actitud natural y la "epojé" fenomenológica.¹¹ Preludiando el tema central de la *Krisis*, Husserl concibe la actitud naturalista y la actitud personalista como surgiendo ambas de nuestra vida concreta. La primera, aunque tiene su fundamento en el modo ingenuo de ver la naturaleza como causa de nuestro ser, se continúa en las ciencias naturales tales como las ha concebido la civilización moderna, encontrando su justificación en las filosofías de orientación empirista. "El científico tiene las anteojeras del hábito. En cuanto científico no ve más que «naturaleza». Pero en cuanto persona vive de un modo totalmente distinto, y se sabe constantemente como sujeto de su mundo circundante (Umwelt)".¹² Hay, por tanto, en la actitud naturalista "un olvido de sí de parte del sujeto personal", por el que "su mundo, la naturaleza, se absolutiza de manera ilegítima".¹³

Veamos un poco más de cerca los caracteres de la actitud personalista. También ella está enraizada en la experiencia vital, pero a diferencia de la otra, exige de parte del sujeto una constante actuación de su ejercicio. Una

⁸ Cfr. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie*, I, *Husserliana*, III, pp. 136-148; Prólogo a la edición inglesa, Collier-MacMillan, 1962, p. 11.

⁹ *Ideen*... II, *Husserliana*, IV, p. 182. Poco antes (p. 181-2) Husserl describe el encuentro "natural" con los objetos mundanos vistos como *útiles*, preludiando claramente temas desarrollados luego por Heidegger (las categorías de "Vorhandensein" y "Zuhandensein": cfr. *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen, 1967, pp. 66-71).

¹⁰ *Ideen*... II, p. 183.

¹¹ Cfr. *La filosofía como ciencia estricta*, Nova, Buenos Aires, 1962, pp. 13-24.

¹² *Ideen*... II, p. 183.

¹³ *Ideen*... II, p. 184.

plena conciencia de sí, que debe continuarse como abarcadora y fundante de las ciencias, para no perderse en el olvido naturalista. La fenomenología es justamente la recuperación de la actitud personalista en el mundo cultural, científico y filosófico.

La primera nota distintiva de esta actitud es que la persona se ve como centro de un mundo-circundante. "Como persona, yo soy lo que soy (y toda otra persona es lo que es) en cuanto *sujeto de un mundo circundante* (Umwelt). Los conceptos de «ego» y de «Umwelt» están inseparablemente correlacionados. Por tanto, toda persona implica su mundo-circundante, mientras al mismo tiempo muchas personas, que comunican entre sí, tienen un mundo-circundante común".¹⁴ Esta correlación yo-Umwelt hace que originariamente las cosas sean vistas no exclusivamente como causas que influyen en el cuerpo o en el yo, sino ante todo como unidades-de-sentido en intrínseca referencia al yo, o, si se prefiere, como mediaciones de la comunicación personal.

Allí nace la "motivación", que Husserl considera "ley fundamental del mundo del espíritu".¹⁵ "Forman parte de ella las relaciones de «causalidad» entre sujeto y objeto, causalidad que no es real (= física), sino que tiene un sentido absolutamente propio: el de la *causalidad de motivación*. Objetos que se experimentan en el *Umwelt*, a veces son observados, otras no; y si lo son, provocan una «excitación» más o menos importante, «despiertan» un interés, y por este interés una tendencia a volverse hacia ellos. Esta tendencia sigue su curso libremente en el acto de volverse hacia ellos, o bien lo hace después del debilitamiento o superación de tendencias opuestas, etc... Todo esto se juega entre el *ego y el objeto intencional*".¹⁶

En otras palabras, la motivación es un nombre amplio para indicar el modo personal de encarar el mundo. Como la intencionalidad en general, no abarca sólo lo cognoscitivo, sino también lo axiológico y lo práctico,¹⁷ pero lo hace con las características de la actitud personalista. Por la motivación, la intencionalidad se abre al finalismo.¹⁸

Por último, la actitud personalista se desarrolla ampliamente en el campo de la intersubjetividad, al que, debido a la gran importancia que le dio Husserl, nos referiremos más adelante. En síntesis, mundo-circundante, motivación,

¹⁴ *Ideen*... II, p. 185.

¹⁵ *Ideen*... II, p. 211.

¹⁶ *Ideen*... II, p. 216. Esta relación intencional no siempre está acompañada por la causalidad fisis-psíquica del objeto real.

¹⁷ Cfr. *Ideen*... I, *Husserliana*, III, par. 92 y 95, pp. 228-232; 237-239. La diferencia entre intencionalidad y motivación reside en que la primera es más amplia y cubre toda la vida de la conciencia. La motivación es un modo de la intencionalidad que hace referencia a una "causalidad" recíproca, no física, entre sujeto y objeto. Supone, por tanto, la mediación de la intencionalidad.

¹⁸ Cfr. *Ideen*... II, p. 216. Es esa dirección teleológica lo que permite al sujeto conservar e intensificar su unidad interior. Véase, en un escrito de 1920-21, una importante definición de persona: "Das persönliche Ich als Individualität ist ein Identisches der gesamten Mannigfaltigkeit wirklicher oder möglicher, für es wirklicher, für es möglicher Stellungnahmen, und diese Gesamtheit ist für dieses Ich eine fest bestimmte und sich in den einzelnen Verhaltensweisen 'innerlich' bekundende" (*Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, *Husserliana*, XIV, pp. 18-19).

teleología, comunicación interpersonal, constituyen los caracteres esenciales de la actitud personalista. Las distintas etapas de la reducción fenomenológica tenderán, siguiendo el hilo de la intencionalidad, a mostrar el carácter *fundante* de la actitud personalista respecto a la naturalista. Pero antes debemos volver a algo más radical.

b) *Tiempo, mundo horizonte*

El tema de la temporalidad atraviesa la obra de Husserl desde su origen. Es con las lecciones sobre la *Fenomenología de la conciencia inmanente del tiempo* (cuya primera parte data de 1905-06) cuando el sentido de la intencionalidad cobra perfiles definitivos. Tiempo e intencionalidad se presuponen mutuamente. Hay una "corriente constituyente del tiempo", por la que los fenómenos se entrelazan y compenetran mutuamente, hasta constituir objetividades de distinto nivel.¹⁹ La crítica a Brentano se basa específicamente en la imposibilidad de explicar la retención (y protensión) temporal a partir de los "sentidos internos", como superposición de "species expressas" de la imaginación. Por el contrario, es preciso reconocer a la temporalidad un carácter originario, como aquel fluir de la conciencia en que *vive* la intencionalidad. Esta anima desde dentro la corriente temporal, atravesándola en toda su extensión hasta su télos, hasta constituir objetividades puras, unidades de sentido, actualidades temporalmente atemporales: esencias. Es por la reciprocidad entre tiempo e intencionalidad que "se distingue por una parte lo respectivamente objetivo que es y que era, que dura y se modifica; y por otra los fenómenos de lo actual y de lo pasado, de la duración y la alteración".²⁰

Esa compenetración entre lo mismo y lo otro, lo uno y lo múltiple hace que el tiempo pueda percibirse como un único tiempo "objetivo" y como una difracción entre pasado, presente y futuro.²¹ "Comprendemos ahora —dice en *Experiencia y juicio*— la verdad intrínseca de la proposición de Kant: el tiempo es la forma de la sensibilidad, y por eso es la forma de todo mundo posible de experiencia objetiva".²² Y añade: "Es la forma primera, la forma fundamental, la forma de todas las formas, el presupuesto de todas las otras conexiones instauradoras de unidad".²³

Sobre la base de los datos hyléticos que se suceden e interpenetran en el tiempo, se constituyen las objetividades espaciales individuales, es decir, las "objetividades naturales".²⁴ "Lo que hace que las cosas sean tales es el atributo

¹⁹ Cfr. *Fenomenología de la conciencia del tiempo inmanente*, Nova, Buenos Aires, 1959, par. 36, p. 124. En esa misma edición se incluye el interesante (aunque prematuro) ensayo de Y. FICARD, *El tiempo en Husserl y en Heidegger* (pp. 7-43). R. Ingarden ha señalado que en su primera época Husserl estaba convencido de una substancial coincidencia de su concepción del tiempo con la de Bergson (cfr. *Cahiers de Royamont. Husserl*, Paidós, Buenos Aires, 1968, p. 233).

²⁰ *Die Idee der Phänomenologie, Husserliana*, II, p. 67.

²¹ Es lo que Husserl llama la "doble intencionalidad" temporal (*Fenomenología de la conciencia del tiempo inmanente*, p. 132).

²² *Erfahrung und Urteil* (ed. Landgrebe), Glasesn & Goverts, 1954, p. 191.

²³ *Erfahrung und Urteil*, p. 191.

²⁴ *Erfahrung und Urteil*, p. 306.

eidético de la extensión".²⁵ Esta se define cartesianamente por la "posibilidad ideal de división".²⁶ "La cosa física o material es *res extensa*".²⁷ Sobre esta primera síntesis, constituirá la actividad intencional los diversos repliegues eidéticos en los que se manifiestan las esencias y las regiones del ser.

Es importante notar —y en esto estriba una fundamental diferencia respecto al apriorismo kantiano del tiempo— que para Husserl, mientras el espacio y la extensión permanecen ligados a lo físico-natural, el tiempo, debido a su intrínseca relación con la intencionalidad, acompaña toda la experiencia de la conciencia, hasta confluir con lo intemporal. Tanto en su origen como en su télos, tanto en su aspecto noemático como en la subjetividad pura, el tiempo toca constantemente con una fuente de unidad que lo trasciende: "La ausencia de situación temporal de las *objetividades del entendimiento*, su «en todas y en ninguna parte», se presenta entonces *como una forma privilegiada de temporalidad*, forma que distingue de manera esencial y fundamental estas objetividades de las objetividades individuales. Ella consiste en que una unidad supratemporal atraviesa la multiplicidad temporal: esta *supratemporalidad significa omnitemporalidad*".²⁸

Es en la época de *Experiencia y Juicio* y *Filosofía primera* cuando se delinea el concepto husserliano de "mundo" en íntima correlación con la conciencia de la temporalidad. "El mundo, *todo* mundo posible, es el conjunto total de las realidades entre las cuales contamos todos los objetos individuales en la espacio-temporalidad, que es la forma del mundo, por su localización espacio-temporal".²⁹

Creeríase que Husserl cae en la ingenuidad enjuiciada por Heidegger en *Ser y Tiempo*, cuando éste presenta el ser-en-el-mundo como la condición ontológica de posibilidad de las cosas espacio-temporales, y no viceversa.³⁰ Sin embargo, hay ya en Husserl un ser-en-el-mundo ontológico, "anterior" al darse del conjunto de las cosas espacio-temporales. Y es algo en que los comentaristas no han reparado suficientemente: la *copresencia de acto y posibilidad* en la conciencia trascendental. Como aparece en el tratamiento de la reducción en las obras más maduras, es últimamente en esa conjunción acto-potencial donde reside la génesis del tiempo y del ser-en-el-mundo. De allí la importancia de la conciencia de horizonte. Este es una suerte de infinito potencial que circunda la unidad noemática de un objeto, y que implica la posibilidad del encuentro de otros sucesivos objetos, sin término alguno. "Con esto se indica otro rasgo fundamental de la intencionalidad. Toda vivencia tiene un horizonte que cambia de acuerdo a la modificación de su conexión con la conciencia, y con la modificación de las fases de su propio fluir —un horizonte intencional de referencia a las posibilidades de la conciencia, que le pertenecen a ese mismo proceso".³¹

²⁵ *Ideen...* II, *Husserliana* IV, p. 33.

²⁶ *Ideen...* II, p. 30.

²⁷ *Ideen...* II, p. 33.

²⁸ *Erfahrung und Urteil*, p. 313.

²⁹ *Erfahrung und Urteil*, p. 311.

³⁰ Cfr. *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen, 1967, pp. 89-94.

³¹ *Meditaciones cartesianas*, Paulinas, Madrid, 1979, pp. 90-1.

Toda percepción se halla así acompañada por el trasfondo de un horizonte. "A toda percepción también pertenece siempre un horizonte de pasado como potencialidad de evocar recuerdos".³² Y, correspondientemente, una protensión de infinitud potencial hacia el futuro.³³

La conciencia se halla así frente a un mundo no entendido como conjunto de cosas, y ni siquiera como naturaleza, sino como correlato noemático de la corriente immanente del tiempo. Y revela, en la pura conciencia del yo, la copresencia de dos aspectos inseparables: actualidad y posibilidad. La insistencia con que Husserl vuelve sobre el tema indica que está tal vez allí una de las claves de su pensamiento.³⁴ La intrínseca referencia del yo al mundo debe por tanto interpretarse en un sentido radicalmente distinto del que le han dado Heidegger y Merleau-Ponty. La conciencia es para Husserl una vida autoconstituyente de cuya unidad fontal dimana la corriente fluyente del tiempo como apertura a un horizonte infinito de posibilidad.

Ni siquiera puede apelarse, para justificar una antihusserliana mundanización del yo, a su *Krisis*. El mundo vital (*Lebenswelt*) es allí la totalidad de la experiencia que se mueve en la temporalidad superándola constantemente en lo supratemporal. Es "ese flujo heraclíteo" en el que "vivimos intuitivamente, con sus realidades tales como se dan en la simple experiencia".³⁵ Pero "lo que deviene en esta vida es la persona misma"³⁶ "para darse a sí misma la forma del yo verdadero, del yo libre, autónomo".³⁷ El concepto de *Lebenswelt* es la clave para restituir a las ciencias su sentido humano, y no para sumergir al hombre en el tiempo.

3. *Modos operativos del yo*

No obstante la novedad de estas perspectivas, Husserl conserva, especialmente en las obras del período de Göttingen, algunas líneas fundamentales de la antropología clásica. En muchos pasajes señala las tres dimensiones sobre las que se abre la actividad de la persona: teoría, valoración, praxis.³⁸ Ya en *Ideas I*, al estudiar las "estructuras noético-noemáticas de la esfera superior de la conciencia",³⁹ había abierto el campo de la investigación no sólo a la "esfera del juicio", sino también "a las esferas del sentimiento y de la voluntad".⁴⁰

³² *Meditaciones cartesianas*, p. 91.

³³ Este tema es, desde luego, anterior a la *Meditaciones cartesianas*. En *Erfahrung und Urteil*, pp. 27, 30, se habla también de un "horizonte interno", constituido por las infinitas implicaciones que puede contener una esencia, explicitables a través del juicio.

³⁴ Cfr. *Ideen...* II, pp. 257-267. *Erste Philosophie II*, *Husserliana*, VIII, pp. 148-9. Es de la máxima importancia la centralidad que tiene en *Sein und Zeit* la categoría de posibilidad y su relación con la temporalidad (cfr. pp. 260-266), así como el cambio radical de su significado respecto a la "posibilidad" husserliana.

³⁵ *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, *Husserliana*, VI, p. 159.

³⁶ *Die Krisis*, p. 272.

³⁷ *Die Krisis...*, p. 272.

³⁸ Cfr. *Ideen...* II, p. 189, 221; *Erste Philosophie II*, p. 160.

³⁹ *Ideen...* I, *Husserliana*, III, p. 232.

⁴⁰ *Ideen...* I, p. 237.

Por supuesto, cada una de ellas implica una específica modalidad intencional.

a) *Conocimiento*

La amplia gama de lo cognoscitivo fue sin duda la más estudiada por Husserl. Recordemos sus estratos fundamentales. La actividad intencional del sujeto intuye, en medio del fluir temporal, objetividades de sentido que evidencian una profundidad no dada por el mero fluir hilético: las esencias.

Ellas son una cierta superación-del-tiempo-a-través-del-tiempo, pues se muestran como unidades de sentido y formas de duración. Pero la actividad cognoscitiva no podría sostenerse en la mera intuición puntual de esencias. Sobre la base viviente de la experiencia del mundo, la conciencia va penetrando cada vez más en su sentido a través de intencionalidades téticas, a través de juicios. Por ellos es posible sondear indefinidamente el horizonte externo y el horizonte interno de cada *eidós*: la esencia contiene, en su unidad estructural, una multiplicidad indefinida de relaciones, de *Sachverhalten*.⁴¹ Esta posibilidad de progreso infinito en la explicitación de la riqueza de la esencia, no implica, sin embargo, la pérdida de la intuición eidética fundamental, la que se ve confirmada en su sentido a medida que avanza la intencionalidad apofántica.⁴²

Las esencias, a su vez, se interrelacionan mutuamente en distintas regiones del ser según las categorías más abarcadoras que las conforman.⁴³

El ideal a que tiende toda la intencionalidad cognoscitiva es el *telos* de la pura evidencia de las esencias y, más allá de ellas, la plena automanifestación del ser. Aun cuando la vida en su devenir no llegue nunca a completar ese ideal —no sólo por la limitación fáctica, sino por su naturaleza íntima— y aunque

⁴¹ "Toda experiencia tiene su horizonte propio; toda experiencia tiene su núcleo de conocimiento real y determinado, su propio tenor de determinaciones inmediatamente dadas en su ipseidad; pero más allá de este núcleo quidditativo determinado, de dato 'en carne y hueso', ella tiene su horizonte propio. Esto implica que la experiencia remite a la posibilidad —se trata de un poder del yo— no sólo de explicitar progresivamente la cosa que se ha dado a primera vista, sino también de obtener poco a poco, a medida de su desarrollo, nuevas determinaciones de esa misma cosa" (*Erfahrung und Urteil*, p. 27).

⁴² Husserl no llegó a resolver el problema de la objetividad universal de las esencias hasta que hubo tematizado la intersubjetividad. Sin embargo, aun después de ello, siempre queda un cierto hiato entre esa objetividad y la radical contingencia del mundo, que se revela en la reducción apodíctica trascendental. El problema fue señalado, aunque desde otro punto de vista por L. Eley y J. Patocka: "L'intuition des essences, c'est en réalité un moment de la réflexion de l'esprit qui accomplit sa propre objectivité, moment nécessaire à l'assurance de sa marche, mais qui il serait dangereux d'eriger en objectivité fermée et close" (J. PATOCKA, "Doctrine husserlienne de l'intuition eidétique", *Révue Internationale de Philosophie*, 1965, n° 71-72, p. 28).

⁴³ La teoría de las ontologías regionales es presentada en el capítulo XIII de *Ideen*. . . I (pp. 357-380). Nota J. Patocka: "L'*eidós* régional est règle et norme de l'expérience, lui donne la forme qui n'est nullement puisée dans les donnés empiriques; mais, d'autre part, son rapport aux généralités empiriques est conçu sur le modèle de la classification, et la classification procède à partir des comparaisons du donné de fait" ("Doctrines husserlienne. . .", p. 26). Creemos que Husserl hubiera podido responder con facilidad a esta objeción.

reaparezcan constantemente nuevos horizontes sin leer y nuevas zonas oscuras sin descifrar, esa teleología es el secreto motor de toda actividad.⁴⁴ Más aún es “aquello que produce el ser concreto e individual en la totalidad; aquello que lo posibilita últimamente y, por tanto, lo realiza”.⁴⁵

No siempre es fácil distinguir en Husserl las fronteras que separan el conocimiento ingenuo, el científico y el fenomenológico. Para él los tres planos están rigurosamente enlazados. Pero mientras los dos primeros se mueven en la doble dimensión de la actitud naturalista y la personalista, al tercero le corresponde, como plena autoconciencia de la actividad cognoscitiva, develar la clave de los otros dos, superando así el autoolvido de la intencionalidad. Sin destruir nada de lo que se da al conocimiento “natural” o científico, la reducción fenomenológica tiende a que la conciencia descubra el carácter subalterno —no fundante— de la actitud naturalista. Gran parte del trabajo de Husserl no es sino una superación de ésta a través de la patencia de su fundamento, de su “constitución”. Aquí surge la necesidad de aclarar el “idealismo” de Husserl. Sin duda, a partir de *Ideas I*, es la intencionalidad la que anima la hyle del flujo sensible-temporal, “dando” sentido a las cosas (Sinnggebung). De esta actividad noética es correlativo el noema que la conciencia intuye (y constituye) en el mismo acto de darse su evidencia. Si a ello se suman las argumentaciones husserlianas acerca de la reducción trascendental, la interpretación idealista parece inevitable.⁴⁶

Muchos intérpretes se han dejado extraviar por el sentido de la “epojé”, viendo en ella una exclusión apriorística de lo real. Pero tanto ella como la reducción reciben su sentido de la búsqueda de la evidencia, y del presupuesto (del “concepto operativo”, diría Fink) de que lo más evidente es lo más verdadero y, por tanto, más ser, fundamento de lo demás. Aun en los pasajes más idealistas de Husserl no se encontrará la negación teórica de un mundo exterior a la conciencia, sino más bien la *anulación de la creencia* en él, o lo que es lo mismo, la suspensión de su valor de verdad. Ello aparece muy claro en una de sus obras mejor logradas: *Lógica formal y lógica trascendental*, donde define la evidencia como la “conformación intencional de la autodación” (die intentionale Leistung der Selbstgebung)⁴⁷ y “la forma preeminente universal de la intencionalidad”. Nada permite afirmar que para Husserl la apodicticidad de la vida de la conciencia vaya en relación inversa con la evidencia del mundo, sino todo lo contrario. Pero Husserl está convencido de que hay un “ser del mundo” superior a la mera facticidad. Y no encontrando en las cosas mismas una actualidad superadora del hecho, la busca en el punto de Arquímedes de la autoconciencia trascendental, es decir, en la autoevidencia de la

⁴⁴ E. Paci ha hecho justicia a la importancia de lo teleológico en la obra titulada *Tempo e verità nella fenomenologia di Husserl*, Laterza, Bari, 1961, pp. 82-100.

⁴⁵ Zur *Phänomenologie der Intersubjektivität*, III, *Husserliana*, XV, p. 380. Por eso, “eine volle Ontologie ist Teleologie, sie setzt aber das Faktum voraus” (p. 385).

⁴⁶ El propio Husserl, previniendo interpretaciones como las de Merleau-Ponty, aunque en referencia directa a los jóvenes fenomenólogos advierte: “Tan sólo quien comprende mal el sentido más profundo del método intencional o el de la reducción trascendental, o inclusive el de ambos, puede pretender separar fenomenología e idealismo trascendental” (*Meditaciones cartesianas*. Paulinas, Madrid, 1979, p. 36).

⁴⁷ *Formale und Transzendente Logik*, *Husserliana*, XVII, p. 141.

intencionalidad. Esto es, sin duda, idealismo, pero de un género totalmente nuevo, que no ha de confundirse ni con el de Kant, ni —a pesar de algunas tentadoras analogías con la *Fenomenología del espíritu*— el de Hegel.

b) Tendencias y praxis

Hay en la producción husserliana múltiples referencias a la esfera tendencial. Distingue en la motivación cierta graduatoria. Hay una motivación pasiva, que comprendería la atracción que las cosas pueden ejercer en el yo, sin que éste tenga plena iniciativa ni evidencia de la misma: “los motivos son a menudo profundamente ocultos, pero pueden ser puestos a la luz por el «psicoanálisis». Un pensamiento me trae otros pensamientos, trae a mi recuerdo mi vivencia pasada, etc. Hay casos en que esto puede percibirse. Pero en la mayoría de los casos, la motivación subsiste sin duda efectivamente en la conciencia, pero no llega a distinguirse, no es apercibida ni es perceptible (es inconsciente)”.⁴⁸ En este interesante texto, que testimonia la apertura de Husserl por los problemas planteados por las nuevas corrientes psicológicas, aparece sin embargo que lo que él llama “originario”, no es precisamente lo genéticamente incipiente. Pues la motivación, por su misma esencia, encierra “una exigencia originaria, una exigencia de razón”.⁴⁹ Lo originario se halla en la dirección teleológica, en la motivación racional, es decir, “en las motivaciones enmarcadas en la evidencia, que cuando dominan en su pureza, producen unidades de conciencia constitutivas de un nivel más elevado”.⁵⁰

Esta motivación racional no debe interpretarse como meramente cognoscitiva, pues hay un tipo de “evidencia” específico en lo valorativo y en lo práctico.⁵¹

Toda la vida tendencial se mueve así entre la motivación pasiva, y aun inconsciente, y la motivación plenamente asumida en la libertad; “la causalidad de los estratos de la asociación y de la percepción, y la causalidad de la razón, la causalidad pasiva y la causalidad activa o libre. La causalidad libre es pura y plenamente libre, mientras que la pasividad no interviene más que para procurar el material-originario (Ur-material) que no contiene implícita ninguna tesis”.⁵² Los textos póstumos de Husserl revelan hasta qué punto se entrelazan, dramáticamente, las motivaciones inconscientes con el *telos* de la libertad plenamente racional. Es de aquí de donde arrancaríamos luego la proble-

⁴⁸ *Ideen...* II, pp. 222-223. Para la relación entre fenomenología y psicoanálisis, cfr. P. RICOEUR, *De l'interprétation*, Du Seul, París, 1965, pp. 366-406.

⁴⁹ *Ideen...* II, p. 223.

⁵⁰ *Ideen...* II, p. 220.

⁵¹ “Die Vernunft ist hier eine ‘relative’. Wer sich von Trieben, Neigungen ziehen lässt, die blind sind, weil sie nicht von Sinn der als Reiz fungierenden Sachen ausgehen, nicht in ihm ihre Quelle haben, ist unvernünftig getrieben. Halte ich aber etwas für wahr, eine Forderung für sittlich, also aus den entsprechenden Wesen entquellend, und folge ich frei der vermeinten Wahrheit, der vermeinten sittlichen Güte, so bin Ich vernünftig - aber relativ, sofern ich nicht darin ja irren kann” (*Ideen...* II, p. 221).

⁵² *Ideen...* II, p. 224. E. Paci ha reproducido como apéndice de su obra *Tempo e verità nella fenomenologia di Husserl*, un interesante texto póstumo de 1931, que relaciona el impulso sexual con el contexto de la teleología universal que guía la comunicación interpersonal. El hilo conductor está dado por el concepto de *Triebintentionalität* (p. 262).

mática de Ricoeur acerca de lo voluntario y lo involuntario.⁵³ Sin embargo, Husserl no abandona nunca la identidad entre plena libertad y plena racionalidad. De hecho, la reducción puede interpretarse —como ya antes lo fuera la duda cartesiana— como un acto de libertad. “Es preciso, frente al sujeto empírico tomado en su generalidad y en su unidad, definir la «persona» en un sentido específico: como sujeto de actos que deben ser juzgados desde el punto de vista de la razón, el sujeto que es responsable de sí, el sujeto que es libre o esclavo —no libre— tomando la libertad en el sentido particular del término, que es sin duda su sentido más propio”.⁵⁴

Este sentido propio está pendiente de la categoría de posibilidad. Puede decirse que el “yo puedo” es constitutivo del yo en cuanto tal, y es el correlato trascendental de la infinitud del horizonte mundano. No se trata sólo de una posibilidad cognoscitiva, sino de una “posibilidad e imposibilidad prácticas”.⁵⁵ Es cierto que “todo mi poder en la esfera física es mediatizado por la actividad de mi cuerpo, por el poder de mi cuerpo, por sus facultades”.⁵⁶ Pero cuando vamos a la raíz de ese “yo puedo” corpóreo, hallamos en el centro personal la capacidad de posibilitar tanto lógica como prácticamente lo que se me da con la “epojé”. La facultad de suspender el juicio —teórico, valorativo o práctico (o la decisión)—, equivale al poder de reducir a posibilidad lo actualmente dado.⁵⁷ Esta “modificación de neutralidad” tiene su fundamento en la misma esencial “epoché” del yo: “Desde el punto de vista del sujeto, al «yo hago» corresponde el «yo puedo hacer»; así como paralelamente al «yo creo», yo tengo como verdadero, existente, corresponde el «yo tengo como posible»”.⁵⁸ Es en esa capacidad originaria de suspensión donde el yo percibe su radical posibilidad, siempre inseparable de la actualidad intencional.

Esta copertenencia interior de acto y posibilidad hace comprender mejor el sentido de la motivación y el hecho de su irreductibilidad a la causalidad física. Unificado el contexto perceptivo no sólo en su aspecto actual sino también en su posibilidad, no sólo en el presente sino también en su pasado y en su futuro, el yo se ve, en cuanto unidad de vida actual, en correlación con el mundo, un mundo que, aunque actual, pasa constantemente por el tamiz de lo posible. *La intimidad del yo es así libertad*: “Debemos distinguir la persona humana, la unidad aperceptiva que captamos en la autopercepción y en la

⁵³ Cfr. P. RICOEUR, “Méthodes et tâches d'une phénoménologie de la volonté”, en *Problèmes actuels de la phénoménologie*, Desclée de Brouwer, París, 1952, pp. 134-5. Sin embargo, Ricoeur tiene otro precursor en K. JASPERS, *Filosofía*, Puerto Rico, 1958, II, pp. 1-56.

⁵⁴ *Ideen*... II, p. 257.

⁵⁵ *Ideen*... II, p. 258. Husserl relaciona la conciencia del poder-hacer con la capacidad de vencer resistencias. La conciencia de libertad es mediatizada por la actividad del cuerpo viviente (Leib), de una manera que presenta analogías con los análisis de Maine de Biran.

⁵⁶ *Ideen*... II, p. 259.

⁵⁷ “De toda intuición neutralizada puede sacarse originariamente una posibilidad teórica (dóxicia)” (*Idee*... II, p. 262). El mismo sentido parece subrayar el tratamiento de la reducción en *Erste Philosophie II* (espec. lecciones 49-50). Sin embargo en *Die Idee der Phänomenologie* se remarca fuertemente el sentido negador de la reducción (que aparece como identificada con la epoché): cfr. *Husserliana*, II, p. 39. La explicitación unilateral de esta “nihilización” constituye uno de los hilos conductores de *El ser y la nada* de Sartre.

⁵⁸ *Ideen*... II, p. 263.

percepción del otro, y la persona en cuanto sujeto de actos racionales, cuyas motivaciones y fuerzas de motivaciones nos vienen dadas en la experiencia que tenemos de nuestro vivir originario, y en la comprensión del vivir de los demás. La mirada se dirige entonces a lo que es específicamente espiritual, al vivir de la libertad en acto".⁵⁹

c) Valores

El tema de los valores permaneció en Husserl en un estado programático. Nada extraño que lo considerara con real interés en alusiones esporádicas, reflejando también en esto la influencia de Brentano.⁶⁰ En *Ideas I* Husserl se refiere a los valores para explicar la analogía de la correlación entre nóesis y nóema en las esferas afectiva y volitiva: "Análogas consideraciones se aplican, por tanto, como es fácil convencerse, a las esferas del sentimiento y de la voluntad, a las experiencias de placer y displacer, a la evaluación en todo sentido, al deseo, la decisión y la acción práctica; todas estas experiencias que contienen muchas y muy variadas estratificaciones intencionales, noéticas y también, correlativamente, noemáticas".⁶¹ Para el estudio de estas esferas "debemos respectivamente distinguir los objetos, cosas, cualidades, los varios contenidos que en la evaluación aparecen como valiosos, y los correspondientes noémata de las presentaciones, juicios, la satisfacción en que se apoya la conciencia del valor; y por otra parte los contenidos objetivos del valor, o las modificaciones noemáticas que corresponden a ellos, y generalmente los noémata completos que pertenecen a la conciencia concreta del valor".⁶²

Husserl considera la realización entre valor y objeto valioso, como análoga a la distinción entre esencia y hecho. "Hablamos de una simple cosa como valiosa, en cuanto tiene carácter-de-valor, esencia de valor; y, por otra parte, del *valor concreto* mismo, o sea, de la *objetividad-de-valor*".⁶³ Pero añade que "el pleno sentido del valorar incluye su *qué* junto con la plenitud con que éste es concientizado en la vivencia valorativa que lo percibe".⁶⁴

Sin duda que la profundización de este tipo especial de esencias llamado "valores", y de los actos intencionales a él correspondientes, hubiera aclarado más la naturaleza de la motivación, y su relación con el conocimiento y la praxis. Queda claro, sin embargo, que para Husserl el valor es correlativo al yo personal y señala uno de los modos de la actitud personalista frente al mundo: "Lo que obra como motivo encierra en sí muchos modos de implicación intencional. Aquí mismo está la fuente de nuevas e importantes motivaciones: la de buscar el sentido propiamente dicho y la verificación, que caracterizan

⁵⁹ *Ideen...* II, p. 269. Poco antes (p. 269) Husserl alude a los actos despersonalizados del uso social, prelujiando el tema del "man" (se piensa, se dice...) que sería retomado por Heidegger en *Sein und Zeit*.

⁶⁰ Cfr. *Psychologie du point de vue empirique*, Aubier, París, 1944, pp. 280-281.

⁶¹ *Ideen...* I, p. 237. Cfr. *Erste Philosophie*, II, p. 160.

⁶² *Ideen...* I, p. 237.

⁶³ *Ideen...* I, p. 236.

⁶⁴ *Ideen...* I, p. 236.

el descubrimiento de la "verdad misma", y de dejarse determinar por ella en una razón auténtica. Es allí donde residen los valores superiores; de ello depende últimamente el *valor* de todas las motivaciones y acciones actuales. Allí residen también las fuentes de las leyes formales fundamentales que, como todas las normas noéticas, son *leyes de validez de motivación*, de las que forman parte al mismo tiempo *las leyes de la fuerza de motivación* y las leyes de los *valores personales*".⁶⁵

El ámbito de los valores se encamina así también hacia el *telos* originario de la intuitividad pura. En pocos pasajes se refleja la fuerza que el valor de verdad tenía para Husserl como en las primeras lecciones de la segunda parte de *Filosofía primera*: "En todo el dominio de los valores, existe este modo de elemento puro que tiene valor en sí, el «kalón» puro en cuanto idea. Lo mismo sucede en el reino de los valores del conocimiento respecto a la verdad pura que sin cesar se levanta en la elaboración sistemática y creadora de verdades bajo la forma de teorías".⁶⁶ "Nos hallamos aquí —prosigue— en el universo de la verdad, en cuanto forma un sistema teórico, en presencia de un reino específico de pura belleza, que se revela a nosotros en la intuición pura, pero que se revela realmente no en una contemplación y captación pasivas, sino en una actividad amorosa y creadora, fin al que ha llegado el yo mismo".⁶⁷

Una vez más, todo confluye en la unidad interior del ser personal: "La persona que da habitualmente a la decisión auténtica, verdadera, válida, libre, la fuerza de motivación más elevada, representa ella misma el valor más alto".⁶⁷

4. Corporeidad e intersubjetividad

La publicación de los papeles póstumos nos ha revelado que el tema de la intersubjetividad (y de la ontología monadológica) está presente en Husserl ya desde 1908. Al parecer la primera ocasión para una incursión en el problema le fue dada por la aparición de la obra de B. Erdmann, *Hipótesis científicas sobre el alma y el cuerpo*, que Husserl criticó en sus apuntes (1908) y en sus clases (1916-7).⁶⁸ El modo de acceder al problema señala que, contrariamente a lo que deja suponer Husserl en sus obras mayores, la intersubjetividad no le preocupa principalmente para superar el aislamiento del yo o la ilusión solipsista.⁶⁹ Ante todo es preciso tener en cuenta que la intersubjetividad es

⁶⁵ *Ideen*, . . II, p. 268.

⁶⁶ *Erste Philosophie* II, pp. 13-14.

⁶⁷ *Erste Philosophie* II, p. 14. Sobre la relación entre la fenomenología y la metafísica de la verdad (con referencias a Santo Tomás y a San Agustín) cfr. el ensayo de L. LANDGREBE, "El análisis fenomenológico de la conciencia y la metafísica", en *El camino de la fenomenología*, Sudamericana, Buenos Aires, 1968, pp. 115-171.

⁶⁸ Cfr. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, *Husserliana*, XIII, pp. 36-38. B. Erdmann ya había sido criticado por Husserl como exponente del psicologismo en *Investigaciones lógicas*, Revista de Occidente, Madrid, 1967, I, p. 166 y ss.

⁶⁹ Este modo de ver las cosas parece condenar su intento al fracaso por anticipado, como piensa A. SCHUTZ, *El problema de la intersubjetividad trascendental en Husserl*, en *Cahiers de Royamont: Husserl*, Paidós, Buenos Aires, 1968, pp. 291-316. El mismo juicio, no obstante el amplio uso que hace de elementos husserlianos, sostiene J. ORTEGA Y GASSET en *El hombre y la Gente*, Alianza, Madrid, pp. 127-132.

parte integrante de lo que Husserl denominó regiones del ser (o sectores de la "ontología material") y *a fortiori* también lo es de la experiencia humana integral explorada por el análisis fenomenológico.

Con la intersubjetividad no sólo se abre el "mundo de la cultura", con sus características noético-noemáticas propias, tan diferentes de las del mundo circundante físico, sino que también se revela un "*modo de trascendencia*" diferente.⁷⁰ La constitución de la experiencia del otro es de naturaleza distinta de algo externo ("trascendente") en cuanto meramente espacio-temporal-causal, que ocupa un lugar tan central en *Ideas II*: la corporeidad-viviente (Leib), distinta de la corporalidad-física (Korps). El cuerpo viviente cumple ya una función originaria en el mero ser-en-el-mundo de la persona: es el mediador entre la naturaleza y el alma, lo que sitúa al yo en el horizonte mundano.⁷¹ Pero es también el mediador del encuentro con el otro: "Cuando capto un cuerpo externo semejante a mi cuerpo (Leibkörper) como cuerpo-viviente (Leib), entonces este cuerpo extraño cumple las funciones de la *apresentación en el modo de la expresión*".⁷² Mientras la intencionalidad de una cosa nos envía a la intencionalidad por la que percibo un cuerpo-de-otro me revela una expresión *en cuanto expresión*, es decir, un cuerpo permeado a su vez por una intencionalidad que viene hacia mí. Esta diferencia es tan fundamental que, mientras Husserl nunca admite una causalidad real de la cosa en el sujeto (el cuerpo-viviente tiene la virtualidad de cambiar el sentido de la causalidad recibida por el cuerpo-físico), no encuentra inconveniente en una con-causalidad entre sujetos, en una verdadera comunidad de vida que, sobre la base de un mundo circundante común, conforma una cierta subjetividad "común".⁷³

La intersubjetividad completa la visión fenomenológica de la objetividad. El paso de los datos hiléticos a la esencia, o mejor, la experiencia de la intuición eidética en medio del fluir temporal, recibe su verdadero sentido con la conciencia intermonádica. 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 misma 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.⁷⁴

Este tema está íntimamente ligado al otro gran descubrimiento husserliano, la constitución de las esencias.

⁷⁰ Es el título del texto nº 12 de *Zür Phänomenologie der Intersubjektivität, Husserliana*, XIV, p. 244: "Die Transzendenz des Alter Ego gegenüber der Transzendenz des Dinges".

⁷¹ Es el tema que ha desarrollado ampliamente M. MERLEAU-PONTY en *Fenomenología de la percepción*, Península, Madrid, 1975, pp. 156-164.

⁷² Merleau-Ponty ha cambiado el sentido de la corporeidad husserliana al servicio de un percepcionismo contrario a las intenciones más profundas del propio Husserl.

⁷³ Cfr. el texto de *Husserliana*, XIV, p. 258: "Die monaden haben Fenster".

⁷⁴ De aquí surge la relación entre intersubjetividad y la fundamentación de las ciencias. "Die Objektivität dieser Natur, die Natur im ersten und Grundlegenden Sinn, beruht auf Wechselverständigung einer Mehrheit erfahrender Ich, die ihre Leiber haben, Leiber die wie ihnen so den mit ihnen sich Verständigenden erscheinen (*Ideen... III, Husserliana*, V, p. 2).

Por ello, aunque es cierta la afirmación de P. Ricoeur acerca de que la intersubjetividad cumple en Husserl un papel análogo a la *veracitas divina*⁷⁵ en Descartes, hay que añadir que la verdad de las esencias es una cierta pre-intuición de la intersubjetividad.

Todo esto llevaría a reelaborar la teoría de la intersubjetividad más allá del tratamiento explícito que de ella hizo Husserl. Pues, por los motivos mencionados, la intencionalidad que me hace descubrir al otro no es una intencionalidad más, una nóesis correlativa a un peculiar nóema, sino una meta teleológica a la que apunta la intencionalidad *simpliciter*, una autosuperación de la intencionalidad misma, consistente en el encuentro con otra intencionalidad que viene hacia mí a través de la expresión corpórea.⁷⁶ La cima de la intencionalidad sería así el descubrimiento de una intencionalidad recíproca. De haber urgido esta temática Husserl hubiera debido replantear radicalmente su "idealismo trascendental".⁷⁷

A un nivel todavía más profundo se halla el *significado ontológico* de la intersubjetividad. Varias veces manifiesta Husserl, especialmente en sus primeras obras, su propósito de llegar al "ser absoluto". Esta expresión no debe tomarse en el sentido que le da ordinariamente la metafísica, sino en el de un modo de ser no-condicionado. "Ser absoluto" es la realización más plena de la verdad, el automanifestarse apodíctico, y por tanto aquello que se revela como fundamento. Ahora bien, el hecho de que dicha revelación se logre ante todo en la autoconciencia plena del *cogito*, en la reducción trascendental pura (que estudiaremos seguidamente), en la que el yo se encuentra "en soledad", no implica que la relación con el otro sea simplemente un hecho mundano, susceptible de la epojé radical en el mismo sentido que las demás cosas. La manera en que Husserl explica a veces su reducción favorece las interpretaciones no exactas, como si a partir del yo trascendental debiera *demostrarse* la existencia de los demás y del mundo.

El sentido de la reducción es encontrar un punto en que se dé la más pura inmediatez de la re-revelación, es decir, la verdad *cath'exochén*. La referencia al mundo no es destruida por esa claridad, sino por el contrario reencontrada en su verdadero sentido.⁷⁸

Las descripciones que hace luego Husserl de esa "analogía" tan peculiar (*Einführung*) que es el descubrimiento del otro a través de la corporeidad,

⁷⁵ Cfr. "Étude sur les 'Méditations cartésiennes de Husserl'", *Revue Philosophique de Louvain*, 1954 (52), pp. 75-109. Citado por M. PRESAS, *Introducción a Meditaciones cartesianas*, Paulinas, Madrid, 1979, p. 23.

⁷⁶ Varios autores han desarrollado esta nueva vía fenomenológica. Recordamos en especial los estudios de M. MERLEAU-PONTY sobre el lenguaje (*Sur la phénoménologie du langage*, en *Problèmes actuels de la phénoménologie*, Bruxelles, 1952; y, en otra dirección, la importancia dada a la corporeidad para el encuentro del otro en I. LEVI^{AS}: *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, M. Nijhoff, La Haye, 1974, pp. 77-124.

⁷⁷ Véase más adelante en el apartado "la herencia de Husserl".

⁷⁸ "In der Epoché aber gehen wir zurück auf die letz-abziehende, aus alten Ziehungen und Erfüllungen her schon Ergebnisse, schon Wet habende *Subjektivität* und auf die Weisen, wie sie in inner verborgen-inneren Methodik Welt hat, 'zustande gebracht' hat fortgestaltet" (*Krisis, Husserliana*, VI, p. 180).

no deben interpretarse como un modo discursivo de demostración de su existencia: "La apercepción no es una inferencia, no es un acto del pensamiento".⁷⁹

Es una verdadera intuición por la que "un existente está en comunidad intencional con un existente. Se trata de una conexión esencialmente peculiar, de una comunidad efectiva, de aquélla precisamente que hace trascendentalmente posible el ser del mundo, de un mundo de hombres y de cosas".⁸⁰

El hecho de que el otro no pertenezca a la "esfera de propiedad" en la que el yo descubre su vida interior, y se llegue a él a través de ese modo de intuición llamado *Einführung*, no significa que su "valor de existencia" esté sumido en lo hipotético. "Precisamente porque la subjetividad del otro no entra en la esfera de mis posibilidades de percepción original, no se disuelve en correlatos intencionales de mi vida propia y de sus estructuras ordenadas. Por lo demás, esta segunda vía trascendental se da con una legitimidad empírica de acuerdo a su propio sentido, como un ser que existe en sí y por sí, y que no tiene el modo de darse del otro sino para mí".⁸¹

La reducción trascendental, lejos de favorecer el solipsismo, robustece, en la intención de Husserl, el carácter apodíctico de la intersubjetividad. En síntesis, su "filosofía primera" culmina en la afirmación de que "el único ser absoluto es el ser-sujeto",⁸² lo que ha de entenderse en un sentido totalmente distinto al de Fichte. Pues ese ser-sujeto no es otra cosa que la comunidad o totalidad (*Ganzheit*) de mónadas personales, capaces de dirigir una historia hacia un *telos* común, sin llegar nunca a renegar de su individualidad para subsumirse en un sujeto absoluto universal. Las personas están relacionadas por el espacio de lo actual y de lo posible, lo que garantiza su recíproca autonomía ontológica que, lejos de menoscabar su comunicación, la confirma y fundamenta. Dice J. A. Wahl —y su afirmación es compartida substancialmente por Landgrebe— que detrás del tema de la intersubjetividad está latente el de Dios.⁸³ Husserl no ha dejado al respecto sino indicios, aunque significativos.⁸⁴

5. *El yo trascendental y la estructura del hombre*

Resumamos los diversos niveles que conforman la totalidad de la persona. Esta se halla, en cuanto abierta a un mundo, "encarnada" en un cuerpo físico

⁷⁹ *Meditaciones cartesianas*, Paulinas, Madrid, 1979 p. 177. En el párrafo 51 (pp. 178-180) Husserl relaciona la experiencia del otro con el tema de la asociación (*Paarung*), destacando el papel de la corporeidad y al mismo tiempo la originalidad de la apercepción del "alter ego".

⁸⁰ *Meditaciones cartesianas*, p. 199; cfr. *Erste Philosophie*, II, p. 187.

⁸¹ *Erste Philosophie*, II, p. 189.

⁸² *Erste Philosophie*, II, p. 190.

⁸³ "Es posible que Dios esté en el fondo de toda esta meditación husserliana, y entonces me encontraría con la confidencia que hacía Ingarden, repitiendo una confidencia de Husserl. O sea, que el problema de Dios se encuentre en el fondo de esta problemática. Lo que no es imposible" (J. WAHL, *Clausura del coloquio fenomenológico*, *Cahiers de Royumont*, Faidós, Buenos Aires, 1968, p. 371). Cfr. L. LANDGREBE, *El camino de la fenomenología*, Sudamericana, Buenos Aires, 1968, pp. 168-169.

⁸⁴ "Cott ist das Monadenall nicht selbst, sondern die in ihm liegende Entelechie, als Idee unendlichen Entwicklungstelos, des der Menschheit, aus absoluter Vernunft, als notwendig das monadische Sein regelnd, und regelnd aus eigener freier Entscheidung" (texto de 1934: *Zür Phänomenologie der Intersubjektivität*, *Husserliana*, XV, p. 610).

a través de la mediación de la corporeidad-viviente (o si se prefiere, la subjetividad corpórea), en cuyo recinto se abre el ámbito de lo anímico, y luego, como actividad vital fundante, lo espiritual con sus tres dimensiones (conocimiento, valoración, praxis) y sus múltiples modos de intencionalidad. Todo esto converge hacia un centro que le da unidad y consistencia ontológica, y que constituye la persona en cuanto tal: el yo puro.⁸⁵

La centralidad del tema de la reducción, a partir de la temprana *Idea de la fenomenología* (1907), hizo que Husserl volviera constantemente sobre él. En la etapa final de su pensamiento pueden distinguirse no sólo diversos tipos de reducción, sino también diversas modalidades de cada una de ellas. Para evitar confusiones, recordaremos simplemente la distinción entre la reducción que da lugar a la intuición eidética (Wesensschau), que es la tratada en la obra de 1907, y la reducción trascendental que descubre la vida intencional del sujeto, presentada en *Ideas I* (1913).⁸⁶ En *Filosofía primera* que es el escrito en que aparece más ampliamente tratado el tema de la reducción, Husserl vuelve a distinguir una "reducción trascendental" de la "reducción apodíctica", que es estrictamente la "experiencia trascendental del yo mismo".⁸⁷

¿Cuál es el motivo profundo de este retorno tan radical a la autoconciencia pura? Muchos intérpretes han abandonado aquí a Husserl temiendo que su reducción apodíctica fuera una simple repetición del superado idealismo, o bien un recinto de aislamiento contradictorio con la innovación fenomenológica del ser-en-el-mundo.⁸⁸ Sin embargo, la insistencia con que la ha remarcado Husserl, hace pensar que toda la fenomenología carecería de sentido sin la reducción trascendental apodíctica. Aun en la *Krisis*, obra cuya importancia es a menudo exagerada e invocada por los que, siguiendo a Merleau-Ponty, descalifican la centralidad del yo trascendental, el tema del mundo vital (Lebenswelt) puede interpretarse como una nueva y grande introducción a la autoconciencia pura. En las *Meditaciones cartesianas* la reducción trascendental aparece en dos etapas: como una conciencia de retorno al yo tras su proyección inmediata al mundo e inicio del camino hacia la plena evidencia; y luego como

⁸⁵ Das transzendente Sein ist in sich völlig abgeschlossen, und doch, gemäss dem eigenen Sinn der mundanen Erfahrung, also einer in transzendenten Ich sich vollziehenden Leistung, erfahrbar als Beseelung eines Leibes. Darin liegt: Das transzendente Ich ist rein in sich; es vollzieht aber in sich eine selbstobjektivation, gibt sich selbst die Sinnesgestalt 'menschliche Seele' und 'objektive Realität'" (*Erste Philosophie*, II, pp. 76-77).

⁸⁶ Cfr. todo el cap. VI de *Ideen...* I (pars. 56-62).

⁸⁷ *Erste Philosophie*, II, p. 80.

⁸⁸ Los ejemplos son numerosos. Además de Merleau-Ponty, G. LANTERI-LAURA, *Phénoménologie de la subjectivité*, P.U.F., París, 1968, concluye negando un sentido auténtico a la reducción trascendental (cfr., p. 348). Es difícil compartir el juicio de A. GUARALDI, "Il tema dell'autocoscienza come problema della prima persona implica quindi el problema della neutralità originaria, ma, a sua volta, la concezioni neutrale e cioè insostanziale dell'autocoscienza, deriva dalla nuova interpretazione funzionale-intenzionale della soggettività. Se la soggettività è una funzione, la funzione stessa dello schematismo, essa non ha contenuto eidético, e quindi non può intuirsi, e non potendosi intuire, non può conoscersi posizionalmente e, perciò, nemmeno tematicamente" ("La modificazione di neutralità come epoché naturale", *Revue Internationale de Philosophie*, 1965, n° 71-72, p. 87). Aunque no comparte el idealismo de Husserl, lo interpreta correctamente, al menos en un sentido, P. RICOEUR, "Si toute réalité transcendente est la vie du moi, le problème de sa constitution coincide avec l'autoconstitution de l'Ego et la phénoménologie est une *Selbstauslegung* (une explication du Soi), même lorsqu'elle est constitution de la chose, du corps, du psychisme, de la culture" ("Etude sur les Méditations Cartésiennes de Husserl", *Revue Philosophique de Louvain*, 1954 (52), p. 108.

autorreflexión pura, apodícticamente reveladora de una absolutez que surge tras la constitución fenomenológica del mundo, centro unitivo de vida interior.⁸⁹

En *Filosofía primera* Husserl distingue dos caminos hacia esta última reducción trascendental apodíctica. El primero es la "crítica de la experiencia mundana". Debido al carácter de horizonte infinito de posibilidades que ofrece el mundo como mundo, la evidencia de su ser-presente nunca acaba de pleni-ficarse totalmente: "Mientras yo percibo el mundo y tengo experiencia de él, aunque lo perciba con la mayor perfección que se quiera, en tanto esté presente a mi conciencia con una certeza irrefutable, como dado en sí mismo, como un mundo del que no puedo poner en duda la existencia, él no deja de ser afectado por una constante *contingencia* en cuanto a su conocimiento, en el sentido de que esta característica del mundo de *ser-dado-él-mismo en-su-presencia-corpórea, no excluye en principio jamás su no existencia*".⁹⁰

Observemos que aquí se delata no sólo la distinción de dos tipos de evidencia (la del ser-presente y la del ser presente-apodíctico), sino también el sentido de la primera epojé, que no es un mero descartar la existencia fáctica, sino un reconocimiento de la no-evidencia de esa existencia. La epojé, colocada antes como condición del método, es confirmada como consecuencia de la intuición eidética. La reducción trascendental nace justamente allí.

El sujeto pensante descubre en sí mismo el punto revelador de la evidencia apodíctica y, por tanto, el modo de ser originario: "Yo seré y permaneceré como aquel que en su ser no es tocado por ninguna especie de nihilidad mundana (*Weltnichtigkeit*), como aquel que jamás podrá ser anulado por la negación que la crítica del conocimiento podría ejercer de algún modo sobre mi cuerpo y sobre el universo en general".⁹¹ Por eso "debo hacer una distinción entre mi existencia humana tal como me es dada en una percepción originaria en el margen de la experiencia mundana de mí mismo, y mi ser trascendental tal como se me da de modo originario en la experiencia trascendental de mí mismo que constituye la reflexión pura".⁹²

Vemos a través de este camino que la reducción trascendental no tiene un significado meramente gnoseológico, sino también ontológico y antropológico. Hay en el hombre una interioridad pura que supera —constituyéndolas— la vida psíquica y la mundaneidad corpórea. No es ingenuidad histórica el que Husserl haya concluido sus *Meditaciones Cartesianas* con la frase agustina: "In interiore homine habitat veritas".⁹³

El segundo camino está dado por una asunción-superación de la temporalidad, a través de un retorno a su fuente. En este punto es donde puede encontrarse la clave de la separación de Husserl no sólo respecto a Heidegger, sino también respecto a Merleau-Ponty y sus seguidores. Husserl reconoce, como condición del "tiempo objetivo", que queda "fuera de juego" por la epojé

⁸⁹ "Para Husserl la problemática de la reducción no es otra cosa que su descubrimiento de la dimensión metafísica" (H. L. VAN BREDÁ, *La reducción fenomenológica, Cahiers de Royumont: Husserl*, Paidós, Buenos Aires, 1968, p. 276).

⁹⁰ *Erste Philosophie*, II, p. 50.

⁹¹ *Erste Philosophie*, II, p. 73.

⁹² *Erste Philosophie*, II, p. 73.

⁹³ *Meditaciones cartesianas*, p. 234.

fenomenológica, un tiempo trascendental, que no es forma vacía de contenido, sino una vida interior dotada a su vez de presente, pasado y futuro immanentes.

“Yo, el yo trascendental, vivo una vida trascendental que se presenta en la experiencia trascendental continua bajo una *forma temporal trascendental propia*, que posee, de una manera que habrá que describir con mayor precisión, la forma de una vida presente; ésta lleva en sí misma el horizonte infinito del recuerdo y de la espera que, una vez develado, revela un flujo de vida trascendental sin fin en una y otra dimensión”.⁹⁴ Ahora bien, en la reducción trascendental apodíctica, el yo, a través de una “reflexión de segundo grado”,⁹⁵ logra reunificar en la pura intensidad del presente, la multiplicidad indefinida del pasado y del futuro: “En el presente viviente, yo tengo, en estado de coexistencia, el yo desdoblado y el acto desdoblado del yo”.⁹⁶ Es como si se tocara el punto vital en que la unidad del espíritu se abre a la pluralidad del tiempo: “Hay un medio radical que permite poner fuera de acción, de un solo golpe, todas las valideces que la vida, en cuanto vida constituyente, trae consigo en su flujo incesante; y este medio nos es dado precisamente por las demostraciones que acabamos de hacer últimamente a propósito de la conciencia de horizonte que acompaña constantemente todo presente actual de mi vida”.⁹⁷ No es necesario insistir en el carácter personal del yo trascendental, que es el núcleo de lo espiritual en el hombre concreto, el punto en que lo temporal es asumido en lo intemporal, y la libertad se abre al mundo: “Yo puedo ejercer una crítica universal a propósito de mi vida pasada en su totalidad, queriendo en un instante orientar el curso integral de mi vida futura; ya sea desde el punto de vista del valor universal que vale para mí inconscientemente, como el poder, el éxito, etc., ya como una crítica en el sentido más elevado del término, es decir, de una toma de conciencia de sí, de una autocrítica y una autodeterminación morales”.⁹⁸

Se trataría entonces de una “universal recapitulación de la vida”⁹⁹ que no tiene sólo significado intelectual, sino también moral y ontológico. Cuando Husserl afirma que el “ser absoluto” es la intersubjetividad monadológica está suponiendo —no obstante la desafortunada ubicación de la quinta Meditación Cartesiana— que dicha intersubjetividad tiene su consistencia ontológica en cada Ego personal, que no se agota en la necesaria posicionalidad del mundo ni en el intercambio dialogal con otras personas. Yo trascendental e intersubjetividad revelan el uno al otro —casi dialécticamente— la relatividad de su absolutez.

6. Fundamentación de las ciencias humanas

El propósito de reubicar el conjunto de las ciencias en su relación con el hombre y con la ontología, está ya presente en la intención originaria de la fenomenología, y es lo que la une, aun antes que el *cógitto*, al programa de Descartes. Es mérito de Husserl el haber comprendido —contra la ilustración y el positivismo— el significado profundo de la reforma cartesiana de las ciencias,

⁹⁴ *Erste Philosophie*, II, p. 86.

⁹⁵ *Erste Philosophie*, II, p. 89.

⁹⁶ *Erste Philosophie*, II, p. 79.

⁹⁷ *Erste Philosophie*, II, p. 153.

⁹⁸ *Erste Philosophie*, II, p. 154.

⁹⁹ *Erste Philosophie*, II, p. 155.

que implicaba, más que el seguimiento del modelo matemático, la unificación del saber en una renovada ontología. Esta, en cuanto teoría del ser, parece asomar programáticamente en *Ideas I*. Pero la imposibilidad de llegar a un ser trans-objetivo abarcador, implícita ya en la teoría de la reducción, hace que las ontologías regionales, fundamentos de las ciencias de la naturaleza y del espíritu, deban apoyarse en la subjetividad trascendental.

En ninguna otra obra se aprecia este paso con mayor limpidez que en *Lógica formal y lógica trascendental*.¹⁰⁰ Contrariamente a lo insinuado por algunos intérpretes, nada hay en los escritos husserlianos hasta ahora publicados que permita documentar un abandono de la búsqueda de una fundamentación ontológica. El tema del mundo vital que aparece desarrollado en la *Krisis* se ubica, no obstante su relativa novedad, en la misma perspectiva.

El motivo de la orientación pragmática de las ciencias no es otro que una traslación subrepticia de la actitud naturalista a las "ideaciones" con que se mueve la ciencia. Las intuiciones y formalizaciones matemáticas, el mundo de la experiencia física, son vistos y estudiados como cosas, es decir, como realidades capaces de relación causal entre sí y respecto al sujeto, y por tanto como instrumentos de un saber de dominio. Había allí, desde el nacimiento de las ciencias modernas con Galileo¹⁰¹ un olvido del "origen" de esas ideaciones: el mundo de la vida, es decir, la experiencia en el sentido fuerte y abarcador que dio Husserl a ese término. El *Lebenswelt*, tomado como punto de partida de una nueva fundamentación de las ciencias no significa el abandono de la exigencia de fundamentación ontológica, sino la imposibilidad de seguir sosteniendo las esencias como el lugar de la evidencia máxima: era preciso volverlas a radicar en la experiencia viva, en el latido fluyente del tiempo que abre al sujeto —cuerpo y espíritu— a un horizonte de posibilidades infinitas, en el encuentro intersubjetivo que constituye la trama de ese gran "Faktum" del ser que es la historia.¹³² En otras palabras, era preciso ver las ciencias como parte de la experiencia humana integral, y no subordinar la libertad y dignidad humanas a sus efectos. Para Husserl —y esto lo aparta decididamente de todas las formas de positivismo, pero sobre todo del núcleo más hondo del pensamiento de Comte— el resultado de la ciencia y de la técnica no debe retornar *causalmente* sobre el hombre mismo, sino *motivacionalmente*, esto es fortaleciendo su responsabilidad y actividad espirituales, y dando el primado a la comunicación interpersonal. El hombre debe conservar el poder de su "epojé" para no olvidar su propia subjetividad constituyente de los fundamentos de la ciencia misma.

Para ello era indispensable reubicar las llamadas "ciencias del espíritu". Pues es sobre todo la interpretación naturalista de éstas la que produce el desequilibrio de la cultura, el abandono del sentido griego de *Theoria* y la irracionalidad.¹⁰³ Según la *Krisis*, las ciencias humanas no pueden continuar el

¹⁰⁰ Cfr. especialmente el capítulo V de la II parte (par. 92-93).

¹⁰¹ Véase el extenso e importante par. 9 de la *Krisis*, en que Husserl da su interpretación de Galileo (esp. pp. 36-40). Este es visto como genio al mismo tiempo descubridor y encubridor: "Entdeckung, das ist eine Mischung von Instinkt und Methode" (p. 39).

¹⁰² Cfr. L. LANDGREBE, *Lebenswelt und Geschichtlichkeit des menschlichen Daseins*, en *Phänomenologie und Marxismus*, Suhrkamp, Frankfurt.

¹⁰³ Cfr. la conocida conferencia de Viena en 1935: *La filosofía en la crisis de la humanidad europea*, en *La filosofía como ciencia estricta*, Nova, Buenos Aires, 1962, pp. 99-136.

modelo de las ciencias naturales, pero deben confluír con ellas en su lugar de origen: el mundo vital. Y así como el análisis fenomenológico aclara la fundamentación de las máximas categorías matemáticas y físicas a través de sus respectivas ontologías regionales, así también la psicología fenomenológica (que correspondería en parte a la "antropología" que hemos descrito) constituye los fundamentos de la psicología empírica, de la sociología, de la lingüística, y demás ciencias humanas.¹⁰⁴ El motivo de esta relación no es quitar a estas disciplinas su autonomía metodológica y de contenido, sino integrar la visión del hombre en un centro personal, sin reducir los actos psíquicos o sociales a la condición de prolongaciones o de estructuras paralelas de la causalidad física.

En *Ideas III* diagramó Husserl con su habitual prolijidad, diversos sectores de ciencias que estudian al hombre: la *somatología*, cuyo objeto sería el cuerpo-viviente, una suerte de ciencia de la sensibilidad-expresividad fundamentales, la *psicología empírica*, la "*psicología racional*" (o sea, la antropología fenomenológica) y la *fenomenología trascendental*.¹⁰⁵ En el conjunto de sus escritos queda también suficientemente documentada su intención de dar un análogo fundamento a la historia, la sociología, la estética.¹⁰⁶

Puede considerarse, sin embargo, el concepto de *Lebenswelt* como su meditación más acabada acerca de la matriz originaria de las ciencias, acerca de la armonía entre ciencias de la naturaleza y "ciencias del espíritu", y aun como la superación definitiva de su primera idea de "ciencia estricta". El mundo vital, correlato del yo trascendental, lejos de ser una disolución de la subjetividad en el acontecer del tiempo, es la única vía posible para reconducir el universo de las ciencias al mundo humano, y éste a la vida dialogal de las personas que conforman la trama de la historia.

7. Humanidad e historia.

Con justicia han reivindicado varios intérpretes, especialmente a la luz de los inéditos, el sentido histórico de Husserl. Muchos indicios abogaban en su contra: la polémica contra Dilthey, el esencialismo, la epojé "histórica" aplicada a las filosofías anteriores, etc....

Sin embargo, es evidente la importancia dada por nuestro autor al tema de la temporalidad, así como la profunda conciencia de cumplir con una exigencia ineludible de la historia de occidente. Es significativo, a partir de *Filosofía primera* su propósito de ubicarse en una determinada línea de pensamiento (Sócrates-Descartes) y su esfuerzo por incorporar críticamente motivos de

¹⁰⁴ A las mismas conclusiones llega, no obstante la discutibilidad de algunos puntos de vista, J. WILD, *La antropología filosófica y la crisis de las ciencias europeas*, en *Cahiers de Royamont. Husserl*, Paidós, Buenos Aires, 1968, pp. 239-256. Wild nota con acierto que Husserl distingue psicología y filosofía pura trascendental (p. 255), pero no hace notar suficientemente que la visión husserliana del hombre implica necesariamente la reducción trascendental.

¹⁰⁵ Cfr. *Ideen...* III, *Husserliana*, V, pp. 7-21.

¹⁰⁶ Cfr. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, *Husserliana*, XIV, pp. 192-204; *Husserliana*, XV, pp. 387-403. Cfr. M. MERLEAU-PONTY, *Les sciences humaines et la phénoménologie*, Tournier et Constans, París, 1953; E. STEIN, "Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften" en *Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologische Forschung* V, (1922), pp. 1-116.

Hume y de Kant.¹⁰⁷ Hay además muchas páginas póstumas dedicadas a la relación entre historia e intersubjetividad.¹⁰⁸

La visión histórica de Husserl está íntimamente ligada a tres presupuestos:

- a) La forma primordial de la temporalidad y su génesis trascendental en el sujeto ontológico.
- b) La comunidad intermonádica.
- c) La posibilidad de una comunión intencional entre sujetos, orientados hacia un *telos* común.

Todos estos puntos se conjugan en la a menudo mal interpretada "racionalidad" que Husserl atribuye a la historia. Es ampliamente conocida la conferencia *La filosofía en la crisis de la humanidad europea* (1935), en que Husserl atacando una vez más el naturalismo en las ciencias denuncia un irracionalismo "tan altamente celebrado".¹⁰⁹ Y propone una concepción general de la filosofía como "autorreflexión de la humanidad" y un "heroísmo de la razón".¹¹⁰ muy diferente del racionalismo del siglo XVIII.

Algunos comentaristas apresurados, como A. Banfi, han saludado esa fe racionalista de una manera totalmente ajena a los propósitos de Husserl.¹¹¹ No ha de olvidarse que "razón" significa para él una referencia al pensar como búsqueda desinteresada de la plena intuitividad,¹¹² y que por tanto está muy lejos de la razón de Hegel, y aun de la Brunschvige o Cassirer.

Es cierto que la confianza de Husserl en la luminosidad de la verdad le hace subestimar los aspectos oscuros de la existencia. En realidad él ha llevado a su expresión extrema la mal llamada "paradoja socrática": está patéticamente convencido de que la negatividad de la historia es en el fondo ignorancia, esto es, olvido de sí. Y quiere que la humanidad "deje de ser la humanidad finita, para llegar a ser una humanidad de tareas infinitas".¹¹³ Fundamental en toda la concepción histórica de Husserl es el sentido intencional-teleológico del devenir comunitario, sobre el que ha llamado la atención E. Paci.¹¹⁴ La intencionalidad husserliana es intrínsecamente teleológica por cuanto está ordenada al modo de obrar libre, contrapuesto a la mera causalidad física. "El ideal de razón de un hombre singular es también el hombre que se quiere y se realiza a sí mismo como sujeto de razón".¹¹⁵

Esta intencionalidad-de-razón es la que guía la historia comunitaria a través de la unificación de campos intencionales y metas teleológicas. "Todo este proceso monádico está bajo las leyes universales de la génesis, bajo las

¹⁰⁷ Cfr. *Krisis*, par. 19-27; *Erste Philosophie*, I, *Husserliana*, VII.

¹⁰⁸ Especialmente los del período de Friburgo, cfr. *Husserliana*, XIV y XV.

¹⁰⁹ *La filosofía en la crisis...*, en *La Filosofía como ciencia estricta*, Nova, Buenos Aires, 1962, p. 126.

¹¹⁰ *Ibidem*, p. 136.

¹¹¹ Es muy difícil, para un estudioso objetivo de Husserl, compartir los juicios de A. BANFI, *Husserl y la crisis de la civilización europea*, *Cahiers de Royumont*, Paidós, Buenos Aires, 1968, pp. 355-372.

¹¹² Una excelente presentación del sentido husserliano de racionalidad se hallará en J. LADRIERE, *Vie sociale et destinée*, Duculot, Gembloux, 1973, pp. 19-37.

¹¹³ *La filosofía en la crisis...*, p. 111.

¹¹⁴ Cfr. *Tempo e verità nella fenomenologia di Husserl*, Laterza, Bari, 1961, p. 128.

leyes esenciales cuya elaboración es la más grande tarea de la fenomenología. Cada mónada tiene, pensada aisladamente, su propia inmanente ley de desarrollo; y las leyes son aquí tales para cada mónada en sí y para sí. Pero el *commercium* de las mónadas tiene como tal también fundamentadas leyes de génesis, y un *commercium* consciente, una comunidad social (traducida a lo absoluto, a lo monádico) tiene su historia, su ley esencial de la historia".¹¹⁶

Es mérito de L. Landgrebe el haber sondeado esta suerte de "a priori" de la historia que subyace al sentido teleológico de Husserl.¹¹⁷ Cualquiera sea la interpretación a que dé lugar el concepto de *Lebenswelt*, sin embargo, siempre estará claro que el *telos* al que Husserl ve encaminada la historia no es una razón omniabarcadora que subsuma en su lógica interna la totalidad del devenir, sino un término al que sólo se puede llegar por la libertad personal y la comunidad de libertades. Su "apriorismo" no es otra cosa que su intuitividad primigenia en la génesis trascendental de la conciencia.

Es explicable la tentación que han sufrido algunos intérpretes de acercar el pensamiento husserliano a Hegel o aun, teniendo en cuenta el creciente interés de Husserl por la Historia, a su antiguo adversario Dilthey.

Es cierto que, si bien el método fenomenológico no puede llamarse dialéctico (a no ser por un sofisticado y artificioso giro de interpretación), hay algunos textos póstumos que revelan la ineludibilidad de una cierta dialéctica entre lo conocido y lo oculto, lo finito e infinito, voluntario e involuntario, etc.¹¹⁸ El tratamiento de esas antinomias hubiera exigido una autosuperación de la fenomenología hacia un "pensamiento especulativo", como lo sugiere con profundidad E. Fink.¹¹⁹

De todos modos, sería forzar las cosas hacer coincidir la fenomenología de Husserl con la de Hegel. Uno de los obstáculos más claros es la imposibilidad de identificar la concepción histórica de Husserl, que nunca abandona el finalismo ni la libertad personal del sujeto singular, con el devenir necesario de la razón hegeliana. Esta se concibe a sí misma como un destino ineludible de la historia. La fenomenología de Husserl nunca renuncia a su carácter de *posibilidad real*. La educación de la humanidad a través de la autorreflexión es sin duda la apertura de un horizonte infinito, pero no se impone necesariamente: es siempre una *alternativa* que puede sucumbir no obstante ser el único *telos* de sentido. Y es que, no obstante la "racionalidad" del ser, el sin-sentido es *posible*.

Menos realizable todavía es un acercamiento a Dilthey. La temporalidad del hombre no es una novedad para el último Husserl: toda su fenomenología

¹¹⁵ *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität, Husserliana*, XIV, p. 204.

¹¹⁶ *Zur Phänomenologie...*, *Husserliana*, XIV, p. 271.

¹¹⁷ Cfr. L. LANDGREBE, *Fenomenología e historia*, Monte Avila, Caracas, 1968; *Lebenswelt und Geschichtlichkeit des menschlichen Daseins*, en *Phänomenologie und Marxismus*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1977, Esp., pp. 46-56.

¹¹⁸ Cfr. el impactante texto 22 de *Husserliana* XV (pp. 378-386), que es de 1931 y revela al mismo tiempo una cierta dialéctica ("Das Sein in immer neuen Widersprüche; Überwindung der Widersprüche: p. 378), y huellas de la lectura de Nietzsche ("Willen zum Leben, Willen zum wahren Sein", p. 378).

¹¹⁹ Véase el magistral ensayo, revelador de la necesidad de una autosuperación de la fenomenología, "Die intentionale Analyse und das Problem des spekulativen Denkens", en *Nahe und Distanz*, K. Alber, Freiburg-München, 1976, pp. 139-157.

la analiza con un cuidado extraordinario, llegando, eso sí, a la afirmación de lo supratemporal. La confluencia entre fenomenología e historicismo sólo es posible realizarla en una perspectiva superadora de ambos, que encuentra siempre su modelo más acabado en Heidegger. Pero es desconocer el sentido íntimo de la fenomenología mitigar su carácter antihistoricista.

En síntesis: Husserl reconoce la naturaleza histórica del hombre. Enlaza también con fundamentos teóricos rigurosos, la historia individual con la historia comunitaria y universal. Pero la historia sólo puede ser pensada y vivida en una instancia superadora del tiempo, que tiene su raíz en la misma esencia supratemporal del sujeto, y en el *telos* que continúa la apertura intencional al mundo. El tiempo no es para Husserl mero acontecer, ni siquiera en el sentido "místico" de un darse del ser o de la vida, sino el ámbito de la autorrealización de la libertad personal e interpersonal.

8. La herencia de Husserl

Resumamos los fundamentales aportes y problemáticas suscitados por la fenomenología en el pensamiento del siglo XX.

a) Ha revitalizado casi todos los temas de la antropología filosófica, no sólo por el descubrimiento de nuevas perspectivas —como la de la corporeidad viviente, la correlación noético-noemática en la vida de la conciencia, la temporalidad, la actualidad y potencialidad de la vida del yo, la conciencia de horizonte, la reivindicación del mundo-vital como experiencia originaria— sino también por la fuerte impronta personalista que penetra toda la obra de Husserl.

Imposible desconocer la fecundidad demostrada por el método (aun tan diversamente adaptado), que ha abierto nuevos espacios al estudio de los valores (Scheler), el ser mundano y la temporalidad (Heidegger), la corporeidad y el lenguaje (Merleau-Ponty), la intersubjetividad (Schütz), lo voluntario (Ricoeur), la historicidad (Landgrebe), la religión (Otto, Van der Leeuw), la psicología (Binswanger, Buijtendijk), por no citar sino los ejemplos más conocidos.

b) Como observamos al inicio, la visión antropológica de Husserl no puede prescindir del enlace entre la "psicología fenomenológica" y la ontología trascendental.¹²⁰ Husserl relacionó inseparablemente la pregunta por el hombre con la pregunta por el ser. Y se esforzó por acentuar igualmente ambas dimensiones, evitando el reduccionismo antropocéntrico y el retorno a la ontología objetivista. La única salida posible, desde su enfoque, era una recaída en la "subjetividad" moderna, el renacer de la dirección inaugurada por Descartes, aunque originalmente radicalizada en la forma de un nuevo "idealismo trascendental".

Falta sin duda en Husserl aquella exigencia —característica de gran parte del renacer metafísico del siglo XX— de superar la primacía del pensar o de la conciencia, en el encuentro de una radicalidad más profunda, en el deve-

¹²⁰ Cfr. *Phänomenologische Psychologie, Husserliana*, IX, pp. 192-196; *Ideen...*, III, *Husserliana*, V, pp. 23-37.

lamiento del ser a una nueva luz, como lo no-reductible al acto-de-conciencia ni a esa fuente unificada de actos intencionales que es el yo, y ni siquiera a la comunidad intersubjetiva. No alcanza a ello su tema del *Lebenswelt*, pues su significado es muy otro que el de ser fundamento de la actividad del sujeto.

No obstante esto, la filosofía de Heidegger está muy lejos de ser la única resolución posible de la fenomenología, y ni siquiera puede considerarse como su auténtica "superación". La interpretación heideggeriana del ser no sólo rechaza la primacía del *logos*, sino que lo reduce a un momento del acontecer de la verdad. El divorcio ontológico entre ser y "sentido" —que tras un atormentado giro se reafirma en la crítica de Heidegger a la onto-teología tradicional— lo ubica en las antípodas del pensamiento husserliano.

c) Desde la instancia más propia de la fenomenología hubiera sido posible superar la primacía del pensar a través de una simultánea radicalización de la intencionalidad y de la reducción. De hecho, el propio Husserl comprendió que la salida al "otro" era algo más que una analogía, y que el modo intencional en que se da el prójimo era distinto de cualquier otro anterior.

Si en el encuentro dialogal la intencionalidad llega a su culminación, a su más consecuente despliegue, es porque en sí misma tiende a develar al sujeto lo que le es irreductible: la actualidad de otro sujeto. Pero ese "realismo" personalista, llevado a su extrema coherencia, hubiera debido provocar un radical replanteo de la intencionalidad misma en todos sus aspectos. Igualmente, la apodicticidad a que conduce la última reducción trascendental hubiera revelado, como fundamento del yo, una actualidad más profunda aún que la de la conciencia refleja: el ser-acto tan irreductible al sujeto como al objeto, actualidad animadora de lo real, fundamento del pensar y de toda actualidad derivada del sujeto, fundamento que escaparía también al fácil recurso de lo irracional, siendo él mismo automanifestación originaria, fuente de toda verdad immanente al sujeto.

Esta otra salida hubiera hecho comprender otro de los límites de la fenomenología: la imposibilidad de reconducirlo todo a la plena transparencia del sujeto, sin necesidad de subordinar el *eidós* a un fondo indefinido, ni de considerar la verdad como un episodio, sino como correlato del ser mismo.

d) No obstante este carácter todavía cartesiano de la fenomenología, es indiscutible el impulso renovador que ha infundido a la filosofía, y la grandeza de su planteo acerca de las ciencias. A quien esté acostumbrado al estudio de la historia de la filosofía, Husserl no podrá dejar de causarle más de un desconcierto. La fenomenología nació con una pretensión ahistórica por la que se exige juiciosamente ir "a las cosas mismas" en lugar de consultar las opiniones de los filósofos del pasado. Sin embargo, el propio Husserl parece advertir, a medida que los problemas fenomenológicos se amplían y va tomando cuerpo su vigorosa doctrina, que estaba de hecho colocado en un horizonte histórico del pensamiento, y que la fenomenología debía interpretarse a sí misma también a la luz de esa historia.

En el contexto del siglo XX, el pensamiento de Husserl aparece como marcado por un fuerte sello de humanismo personalista: humanismo limitado por cierto paradójicamente por su preocupación antinaturalista, que lo condiciona

ex contrario. No puede humanizarse la cultura dejando entre paréntesis la naturaleza. No obstante el descubrimiento del *Lebenswelt*, la naturaleza es vista casi sólo a través del lente de las ciencias.

Era tal vez preciso que, en una etapa filosófica refinada por la dialéctica posthegeliana, por la erudición histórica y los nuevos planteos pro y antimetafísicos, surgiera una nueva filosofía tan rigurosamente crítica y tan históricamente "ingenua" como la de Husserl. El noble sueño cartesiano de la fundamentación humana de las ciencias a la luz del ser, debía resurgir como una última gran advertencia contra "la muerte del hombre".

e) Es comúnmente reconocido a la fenomenología el mérito de haber inferido una mortal herida al secular dualismo antropológico entre cuerpo y alma. Mediador de ese hallazgo sería el concepto de cuerpo-viviente (*Leib*), que constituye la clave de la bifurcación entre mundo naturalista y mundo personalista. Puede decirse que su función es transformar la causalidad en motivación (y viceversa). O, en otros términos, hacer que la causalidad natural llegue al yo con un sentido motivacional, y ser capaz al mismo tiempo de convertir la acción voluntaria e impulsiva en causalidad física. Es además la puerta de acceso a la *Einfühlung* interpersonal.

Este indiscutible mérito, sin embargo (del que pueden encontrarse considerables anticipos en los trabajos de Maine de Biran y en el "sentimiento corpóreo fundamental" de Rosmini), no debe ser interpretado a favor de un difuso corporeísmo "humanista", a la manera de Merleau-Ponty. La función del *Leib* pierde sentido si se la separa del primado de lo espiritual. El dualismo que supera Husserl no es precisamente la distinción entre cuerpo y alma (que por otra parte es mantenida en sus cursos antropológicos), sino la separación entre *res cogitans* y *res extensa*: tiende a negar el carácter autónomo y fundante de la causalidad natural. El *Leib* es en Husserl la mediación por la que el yo "constituye" su cuerpo-objetivo en un mundo de cosas. Es la vía por la que la intencionalidad primigenia se hace mundo-vital.

f) A medida que se avanza en el conocimiento de Husserl, no puede evitarse la convicción de que la tarea que se había impuesto era demasiado extensa para un solo hombre, y demasiado intensa para más de un solo hombre. De allí ese apasionamiento por *comenzar siempre de nuevo* en búsqueda de mayor radicalidad, y por programar un gran número de ámbitos explorables que hubieran debido conformar un "sistema de verdad". Los diversos caminos emprendidos por sus discípulos fueron la necesaria consecuencia de esa paradoja originaria.

Lo que no ha sido escuchado de su mensaje, las innumerables deformaciones y adaptaciones que ha sufrido, la utilización de sus temas en filosofías antagónicas, son síntomas reales de cierta deficiencia teórica e histórica de la fenomenología. Pero en esa difracción —signo, a pesar de todo, de excepcional fecundidad— se automanifiesta la verdad que Husserl quiso comunicar: que el ser es luz, y que ver esa luz es para el hombre el único camino humanamente esperable de libertad.