

ADVERTIMENT. L'accés als continguts d'aquesta tesi queda condicionat a l'acceptació de les condicions d'ús establertes per la següent llicència Creative Commons:  <https://creativecommons.org/licenses/?lang=ca>

ADVERTENCIA. El acceso a los contenidos de esta tesis queda condicionado a la aceptación de las condiciones de uso establecidas por la siguiente licencia Creative Commons:  <https://creativecommons.org/licenses/?lang=es>

WARNING. The access to the contents of this doctoral thesis it is limited to the acceptance of the use conditions set by the following Creative Commons license:  <https://creativecommons.org/licenses/?lang=en>

Tesis Doctoral

La Idea de la Filosofía como Ciencia en Descartes y Husserl

Arqueología, Fundamentos y Horizontes del Proyecto Husserliano

Programa de Doctorado en Filosofía
Universitat Autònoma de Barcelona (UAB)
2022-26

Autora: Mane Tatulyan

Director: Gerard Vilar

Co-director: Jesús Adrián Escudero



Tesis Doctoral

La idea de la filosofía como ciencia en Descartes y Husserl:
arqueología, fundamentos y horizontes del proyecto
husserliano

Programa de Doctorado en Filosofía

Universitat Autònoma de Barcelona (UAB)

2022-26

Autora: Mane Tatulyan [1614157]

Director: Gerard Vilar

Co-director: Jesús Adrián Escudero

Ninguna ciencia objetiva, ninguna psicología (que, sin embargo, quiso ser ciencia universal de lo subjetivo), ninguna filosofía, ha tematizado este reino de lo subjetivo y, en esta medida, tampoco lo han descubierto realmente. [...] Se trata de un reino de lo subjetivo absolutamente cerrado en sí, que es a su manera, que funciona en todo experimentar, en todo pensar, en todo vivir, así pues, que no puede disolverse en lo anterior y que, sin embargo, nunca ha sido captado, nunca ha sido aprehendido ni conceptuado.

— EDMUND HUSSERL

It is imperative to develop your own vocabulary of your own language — a language that attempts to be as objective as possible, knowing very well that even objectivity is subjective.

— MASSIMO VIGNELLI

El subjetivismo solo puede ser superado mediante el subjetivismo más universal y consecuente (el trascendental).

— EDMUND HUSSERL

Index	7	Aclaraciones Preliminares
	9	Introducción
	21	Objetivos
	23	Estructura y Metodología
	26	Delimitación Bibliográfica
		Investigación
	29	Parte 1: Topografía
	30	1 La Idea de la Filosofía como Ciencia
	39	1.1 El Primer Comienzo: El Giro Socrático-Platónico
	44	1.2 El Segundo Comienzo: El Giro Cartesiano
		1.2.1 Atmósfera Moderna y Subjetividad
	54	1.2.2 La Revolución Científica
	63	1.2.3 El Subjetivismo Trascendental y los Prolegómenos de la Idea de
		Filosofía como Ciencia
	66	1.2.4 El Método o la Duda Metódica
	74	1.2.5 La Unidad de las Ciencias
	83	1.2.6 El Cogito o el Fundamento Absoluto
	102	1.2.7 El Giro de la Metafísica como Metafísica de la Subjetividad
	109	1.3 Breve Excurso: El Sujeto Trascendental de Kant
	119	2 El Abandono de la Filosofía como Ciencia
	120	2.1 El Auge del Naturalismo y del Historicismo
	131	2.2 Filosofía como Visión del Mundo y Filosofía como Ciencia
	138	2.3 El Final de la Tarea Infinita
	150	2.4 La Crisis de las Ciencias (y de la Metafísica)
	158	Parte 2: Arqueología
	159	1 Edmund Husserl
	160	1.1 Las (Dos) Meditaciones y el Impulso de la Reforma de la Filosofía como
		Ciencia
	176	1.2 El Error del Giro Trascendental de Descartes
	184	1.3 La Necesidad de la Fenomenología Trascendental como Ciencia de lo
		Subjetivo
	188	1.4 La Fenomenología Trascendental y como Ciencia Eidética y Ciencia de las
		Ciencias
	206	1.5 El Método o la <i>Epokhe</i> y la Entrada al Mundo Trascendental
	222	1.6 El Yo Empírico y el Yo Trascendental
	233	1.7 El Sujeto Trascendental y la Constitución del Mundo
	245	1.8 La Superación del Objetivismo y la Constitución de la Objetividad
	264	Conclusión
		La Tarea Infinita o Ideal Ético de la Filosofía como Ciencia
	293	Referencias Bibliográficas

A pesar de la popularización de la obra de Edmund Husserl (1859-1938) en el siglo pasado y de la creciente reintroducción de la fenomenología en los contextos académicos contemporáneos, un amplio territorio del programa fenomenológico permanece aun inexplorado, incluso ignorado, a causa de las nuevas inclinaciones de la investigación académica, y especialmente con la extensión de la llamada “fenomenología aplicada”. Si bien el interés por la fenomenología ha resurgido en el panorama de los debates del feminismo, el poscolonialismo, etc., resulta sorprendente cómo uno de los grandes núcleos constitutivos del pensamiento de Husserl — aquel que refiere, concretamente, a la idea de la filosofía como ciencia rigurosa — se ha excluido definitivamente del campo de estudio académico. De hecho, en el fondo del proyecto de Husserl yace una unidad conceptual que le otorga a la fenomenología trascendental su estatuto de “ciencia de las ciencias” cuyo objeto es la Subjetividad trascendental como “constituidora-de-mundo” y como formadora de objetividad — pues la objetividad tiene, según Husserl, una base Subjetiva profundamente oculta y no cuestionada. Ignorar esta pretensión de la filosofía husserliana muestra, no solo un enfoque incompleto del proyecto filosófico general de Husserl, sino también un fracaso en el desarrollo de un estudio exhaustivo que podría resaltar la relación intrínseca entre la filosofía, la ciencia y la Subjetividad. Es más, el hilo conductor que atraviesa el programa filosófico de Husserl tiene sus raíces en la filosofía radical introducida por René Descartes (1596-1650), que Husserl reconoce como prototipo de la completa reforma de la filosofía en una ciencia absolutamente fundamentada en cuyo sustrato descansa la Subjetividad trascendental. Así, el objetivo de esta investigación es examinar la idea de la filosofía como ciencia entretejida en las obras de Descartes y Husserl, investigando sus fundamentos, métodos y principios y, como conclusión de la investigación, rastrear los horizontes éticos que delimitan una filosofía como ciencia, así como el papel de la vocación filosófica en el proceso de renovación espiritual de la humanidad.

Palabras clave: Descartes, Husserl, Subjetividad, Subjetividad Trascendental, Filosofía como Ciencia, Fenomenología Trascendental

Despite the popularization of the work of Edmund Husserl (1859-1938) in the last century and the increasing reintroduction of phenomenology in contemporary academic contexts, a large territory of the phenomenological program remains unexplored, even ignored, because of the new inclinations of academic research, especially with the rise of the so-called “applied phenomenology”. Although interest in phenomenology has resurfaced in the landscape of debates on feminism, post-colonialism, etc., it is surprising how a great constitutive core of Husserl's thought — that which refers, concretely, to the idea of philosophy as a rigorous science — has been definitively excluded from the field of academic study. In fact, at the bottom of Husserl's project lies a conceptual unity that gives transcendental phenomenology its status as a “science of sciences” whose object is transcendental Subjectivity as a “world-constituting” function and as the ground of objectivity — which, according to Husserl, has a deeply hidden and unquestioned Subjective basis. Ignoring this claim of Husserl's philosophy reveals not only an incomplete approach to Husserl's general philosophical project but also a failure to develop a comprehensive study that could highlight the intrinsic relationship between philosophy, science, and Subjectivity. Moreover, the common thread that runs through Husserl's philosophical program has its roots in the radical philosophy introduced by René Descartes (1596-1650), which Husserl recognises as the “prototype of the complete reform of philosophy” into an “absolutely founded” science on the ground of transcendental Subjectivity. Therefore, the objective of this research is to examine the idea of philosophy as a science that is woven into the works of Descartes and Husserl, investigating its foundations, methods and principles and, as a conclusion of the research, to trace the ethical horizons that delimit a philosophy as a science, as well as the role of the philosophical vocation in the process of spiritual renewal of humanity.

Keywords: Descartes, Husserl, Subjectivity, Transcendental Subjectivity, Philosophy as Science, Transcendental Phenomenology

Uso de mayúsculas

Como parte del desarrollo de la siguiente investigación, se ha tomado la decisión de hacer uso de mayúsculas para los términos ‘Sujeto’, ‘Subjetividad’, ‘Subjetivo/a’ para poner énfasis en el sentido trascendental de la familia de términos, en contraposición no solo al uso cotidiano y contingente de los mismos, sino también para marcar la diferencia con otros usos dentro de los discursos filosóficos. Aún así, no sean realizadas estas modificaciones en citas de otros autores, para mantener la forma original de las fuentes.

Uso de referencias y traducciones

Puesto que esta investigación no responde a un perfil riguroso de exégesis o filología, sino a la reflexión y al análisis filosófico en general, así como a la actualización de ideas filosóficas, hemos utilizado, en su mayoría, las obras traducidas al español. La lista completa puede verse en la sección de ‘Bibliografía’. En el caso de términos específicos en idioma extranjero, se ha incluido entre corchetes y cursiva la expresión original (y, en el caso de citas que contengan expresiones en extranjero, se las ha dejado como aparecen).

Uso de abreviaturas

<i>For a New World</i>	Brainard. <i>For a New World: On the Practical Impulse of Husserlian Theory</i>
<i>Palgrave Handbook Phenomenology</i>	Coe, <i>The Palgrave Handbook of German Idealism and</i>
<i>Principios</i>	Descartes, <i>Los Principios de la Filosofía</i>
<i>Discurso</i>	Descartes, <i>Discurso del Método</i>
<i>Tratado</i>	Descartes, <i>Tratado del Hombre</i>
<i>Reglas</i>	Descartes, <i>Reglas para la Dirección del Espíritu</i>
<i>Obras Completas</i>	Descartes, <i>Obras Completas</i>
<i>Husserl and the a Priori</i>	De Santis, <i>Husserl and the a Priori</i>
<i>Pensamiento Postmetafísico</i>	Habermas, <i>Pensamiento Postmetafísico</i>
<i>Discurso</i>	Habermas, <i>El Discurso Filosófico de la Modernidad</i>
<i>Teoría I</i>	Habermas, <i>Teoría de la Acción Comunicativa I</i>
<i>Crisis of Philosophy</i>	Husserl, <i>Phenomenology and the Crisis of Philosophy</i>
<i>Ideas</i>	Husserl, <i>Ideas Relativas a una Fenomenología Pura y a una Fenomenológica</i>
<i>Meditaciones</i>	Husserl, <i>Meditaciones Cartesianas</i>
<i>Crisis</i>	Husserl, <i>La Crisis de las Ciencias Europeas y la Fenomenología Trascendental</i>
<i>Crisis B</i>	Husserl, <i>El estudio preliminar de La Crisis de las Ciencias Fenomenología Trascendental</i>
<i>Europeas y la</i>	Husserl, <i>La Filosofía, Ciencia Rigurosa</i>
<i>Ciencia Rigurosa</i>	Husserl, <i>Filosofía Primera (1923 1924)</i>
<i>Filosofía Primera</i>	Husserl, <i>Invitación a la Fenomenología</i>
<i>Invitación</i>	Husserl, <i>La Idea de la Fenomenología</i>
<i>Idea de la Fenomenología</i>	Husserl, <i>Renovación del Hombre y de la Cultura</i>
<i>Renovación</i>	Kant, <i>Crítica de la Razón Pura</i>
<i>Crítica</i>	Lauer, <i>The Triumph of Subjectivity</i>
<i>Triumph of Subjectivity</i>	Moran, <i>Introduction to Phenomenology</i>
<i>Introduction</i>	Morin, <i>El Método 5. La Humanidad de la Humanidad.</i>
<i>Método 5</i>	De Santis, Hopkins, Majolino. <i>The Routledge Handbook of Phenomenology and Phenomenological Philosophy</i>
<i>The Routledge Handbook</i>	

INTRODUCCIÓN

A pesar de la popularización de la obra de Edmund Husserl (1859-1938) en el siglo pasado y de la creciente reintroducción de la fenomenología en los contextos académicos contemporáneos¹, un amplio territorio del programa fenomenológico permanece aún inexplorado, incluso ignorado, a causa de las nuevas inclinaciones de la investigación académica. Si bien el interés por la fenomenología ha resurgido en los debates filosóficos contemporáneos, su proyecto primero ha sido eclipsado por diversos movimientos posteriores, como el posestructuralismo, la deconstrucción, el postcolonialismo, el feminismo, entre otros². Pero, en realidad, la fenomenología parece ser adecuada para el presente solo en la medida en que ya no sea más fenomenología³. En general, quienes estudian a Husserl, o así dicen hacerlo, están, como indica De Santis, únicamente interesados en el presente para hacer que la fenomenología husserliana sea compatible con las últimas tendencias de la filosofía contemporánea; sin darse cuenta de que, al hacerlo, no quedará nada de fenomenología en el futuro⁴. Es más, la fenomenología de Husserl, añade De Santis, ya ha sido despojada de sus más altas aspiraciones (la de desarrollar una teoría de la razón en toda regla capaz de proporcionar una nueva base para la metafísica⁵ y, con ello, reformar la humanidad), a la vez que ha sido liberada de sus

¹ La mayor parte de la obra de Husserl permaneció inédita en el momento de su muerte. Unas 45.000 páginas de manuscritos escritos a mano se conservan hoy en los Archivos Husserl de la Universidad Católica de Lovaina, en Bélgica. La extensión completa del programa de investigación de Husserl se está descubriendo a medida que se prepara la edición completa *Husserliana* — que cuenta con más de cincuenta volúmenes. Ver Dermot Moran, *Introduction to Phenomenology* (London: Routledge, 2002).

² Generalmente agrupadas bajo el paraguas de la «fenomenología aplicada», estas líneas de pensamiento contemporáneo han utilizado el método fenomenológico en la investigación en materia de género, raza, ciencia cognitiva, ciencias sociales, etc. En contraposición a la «fenomenología pura» o «fenomenología trascendental», la tradición llevada adelante por Husserl, la fenomenología aplicada toma tan solo el método fenomenológico para el estudio de las experiencias humanas, incluyendo la forma en que las personas conceptualizan sus experiencias vividas y compartidas, es decir, que se concentra en las percepciones particulares de las personas en relación a fenómenos concretos. Ver Jonathan Smith, Paul Flowers y Michel Larkin, *Interpretative Phenomenological Analysis: Theory, Method and Research* (London: Sage Publishing, 2009) y Robert Sokolowski, *Introduction to Phenomenology* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000).

En su tenencia interpretativa, el método ha tomado el nombre «análisis fenomenológico interpretativo» o «IPA», que es una metodología de investigación cualitativa que explora cómo los individuos dan sentido a sus experiencias. Ver Jonathan Smith, Paul Flowers y Michel Larkin, *Interpretative Phenomenological Analysis: Theory, Method and Research* (London: Sage Publishing, 2009).

³ Daniele De Santis, *Husserl and the A Priori. Phenomenology and Rationality* (Cham: Springer Nature Switzerland, 2021),

⁴ Traducción de la autora.

⁵ Ibid.

⁵ La cuestión relativa a la posición que la metafísica ocuparía dentro del sistema de filosofía de Husserl fue ignorada durante mucho tiempo, durante casi toda la segunda mitad del siglo pasado, y solo recientemente los académicos han comenzado a prestarle atención. La razón había sido (y aún lo es) la crítica generalizada a la metafísica. Algunos pensadores, como Dan Zahavi, incluso afirman que la fenomenología de Husserl es y puede ser solo metafísicamente neutral. Ver Daniele De Santis, *Transcendental Idealism and Metaphysics. Husserl's Critique of Heidegger. Volume 2* (Cham: Springer Nature Switzerland, 2023), 130.

herramientas metodológicas más importantes (la llamada reducción trascendental)⁶. Estos aspectos, parecen haber muerto junto con la propia muerte física de Husserl en 1938⁷. Y tarde o temprano, de la fenomenología solo nos quedará nada más que un término vago y vacío, convirtiéndose pronto en una «reliquia» oscura e incomprensible de un pasado lejano que ni siquiera los arqueólogos podrán descifrar⁸. Ya en los últimos cincuenta años, la fenomenología se ha preocupado principalmente de una doble tarea: superar la fenomenología trascendental metafísicamente defectuosa de Husserl, y/o hacer que las descripciones de las 55.000 páginas de su *Nachlaß* sean consistentes con la corriente principal de las teorías post-heideggerianas o post-wittgensteinianas del ser, la mente y el lenguaje; pidiéndole constantemente a la fenomenología y la fenomenología de Husserl lidiar con los temas más actuales de nuestro tiempo (crítica literaria, psicoanálisis, estudios de género, ciencia cognitiva etc.) para poder asegurar su supervivencia en el ámbito intelectual del siglo XXI⁹.

«Desde sus inicios, la filosofía ha pretendido ser ciencia rigurosa» — pero así comenzaba Husserl su primera obra luego de una pausa de 10 años, *La Filosofía como Ciencia Rigurosa*, publicada en 1911. Esta obra ocupa un lugar de transición en lo que se conoce como los estadios pretrascendental y trascendental de Husserl y tiene como tema dominante la refutación del naturalismo y el historicismo para la construcción de una filosofía absolutamente fundamentada. Este convencimiento del impulso científico de la filosofía es, para Husserl, la clave para la reforma de la filosofía en ese contexto de época atravesado, primero, por una crisis generalizada de las ciencias — incluyendo la filosofía — y, en un marco más general, por una decadencia intelectual y espiritual de la humanidad. La crisis de la filosofía y, en esencia, la crisis de la ciencia en general van a ser de interés en el diagnóstico que hace Husserl del mundo del saber, y es el fondo sobre el cual va a proponer su renovación del camino cartesiano para la configuración de una nueva

⁶ Daniele De Santis, *Husserl and the A Priori. Phenomenology and Rationality* (Cham: Springer Nature Switzerland, 2021), 4. Traducción de la autora.

⁷ Daniele De Santis, *Transcendental Idealism and Metaphysics. Husserl's Critique of Heidegger. Volume 2* (Cham: Springer Nature Switzerland, 2023), 250.

⁸ *Husserl and the A Priori*, 2021) 4.

⁹ Claudio Majolino, *The Invention of Infinity: Essays on Husserl and the History of Philosophy* (Cham: Springer Nature Switzerland, 2023), 22. Traducción de la autora.

filosofía radical — la filosofía como ciencia rigurosa, esto es, como fenomenología trascendental. La insistencia en la imposibilidad de hacer filosofía sin tener en cuenta su fundamento apodíctico¹⁰, esto es, la Subjetividad trascendental, constituye la base del análisis de Husserl de las deficiencias generalizadas en el universo de la filosofía y su imposibilidad de poder llegar a un conocimiento correcto que pueda, acumulativamente, construir el edificio del saber filosófico. Es decir, la posibilidad de edificación de una filosofía como ciencia universal está fundamentada en torno a una noción de Subjetividad — pues el camino hacia la objetividad es la Subjetividad. Lo que es otra manera de decir que la filosofía será estrictamente científica si extrae su objetividad de la única fuente posible de apodicticidad — esto es, la Subjetividad trascendental. El intento de capturar, por así decirlo, la idea de filosofía es un *desiderátum* que se entreteje en la obra de Husserl, sobre todo en su estadio más maduro. Esta idea de filosofía, que Husserl deja clara en sus *Meditaciones*, la definiría como la «ciencia universal que parte de una fundamentación y justificación absolutas»¹¹. En varias ocasiones, Husserl expresa la necesidad de acercamiento a este ideal de filosofía, más allá de las dificultades disciplinares y contextuales, pues en la esencia de la filosofía misma, de alguna forma, ya descansa una tendencia interna hacia el conocimiento absoluto y a su constitución como ciencia rigurosa. Este objetivo intrínseco a la filosofía es la guía de su propia actividad y constituye a su vez su naturaleza científica, una forma de cientificidad muy particular que la posiciona, por así decirlo, por encima de las otras ciencias, una ciencia última que constituye la fundamentación de las demás ciencias — una «ciencia de las ciencias»¹². En Husserl, como veremos más adelante, el uso de la idea de ciencia no debe entenderse como un imperativo positivista, pues el *desiderátum* de una filosofía como ciencia es, en el fondo, como veremos hacia el final de nuestra investigación, un proyecto ético. Husserl estaba convencido de que, en el contexto de la recaída de la filosofía en la irracionalidad y de la crisis generalizada de las ciencias europeas, era posible devolver a la filosofía su carácter de ciencia

¹⁰ Desarrollaremos el sentido del término «apodíctico» más adelante en la sección de Edmund Husserl.

¹¹ Edmund Husserl, *Meditaciones Cartesianas* (Madrid: Ediciones Paulinas, 1979), 47.

¹² Edmund Husserl, *Phenomenology and the Crisis of Philosophy. Philosophy as Rigorous Science and Philosophy and the Crisis of European Man* (New York: Harper Torchbooks, 1965), 32. Traducción de la autora.

rigurosa, idea que desarrolló sobre todo hacia el final de su filosofía y que atraviesa el núcleo conceptual de sus últimas publicaciones.

En el fondo del proyecto de Husserl yace una unidad conceptual que parte de la voluntad histórica de finalmente constituir a la filosofía como ciencia por medio de la construcción de la fenomenología trascendental como una ciencia sin precedentes cuyo tema es la conciencia constituidora de mundo, es decir, la cuestión de la Subjetividad cognoscente como productora de sentido, así como de objetividad (incluyendo, precisamente, la objetividad de la ciencia), y, en último término, el vínculo estructural entre la Subjetividad y el ser — construyendo una teoría de la razón que pueda refundar la metafísica así como proporcionar los elementos necesarios para renovar el espíritu de la humanidad. Husserl insiste en que todos los estudios científicos han estado siempre dirigidos objetivamente, es decir, conducidos hacia el alcance de la objetividad en el saber y en el conocer, pero, aún así, nunca han tematizado cómo se constituye la objetividad Subjetivamente en el conocimiento, es decir, cómo son los modos de darse y de aparecer de las cosas vinculados con lo Subjetivo. Ya luego de 1903, Husserl se había dado cuenta de que la fenomenología no tenía ningún vínculo con la lógica ni con la psicología, sino que pertenecía al reino de lo trascendental, un reino aún más profundo que «nos devuelve al reino de la subjetividad trascendental y constituyente del mundo»¹³. Husserl estaba convencido de que ninguna ciencia se ha encargado hasta entonces de descifrar ese universo de la Subjetividad, que no abarca solo «meras facticidades de transcurso psicofísicos de datos sensoriales» sino «procesos espirituales que [...] ejercen con necesidad esencial la función de constituir configuraciones de sentido»¹⁴. Como declara en *La Crisis de las Ciencias Europeas y la Fenomenología Trascendental*:

«[...] Ninguna ciencia objetiva, ninguna psicología (que, sin embargo, quiso ser ciencia universal de lo subjetivo), ninguna filosofía, ha tematizado este reino de lo subjetivo y, en esta

¹³ Dermot Moran, *Introduction to Phenomenology* (London: Routledge, 2002), 125. Traducción de la autora.

¹⁴ Edmund Husserl, *La Crisis de las Ciencias Europeas y la Fenomenología Trascendental* (Barcelona: Ediciones Crítica, 1991), 117.

medida, tampoco lo han descubierto realmente. Tampoco la filosofía kantiana, que, sin embargo, quería retrotraerse a las condiciones subjetivas de posibilidad del mundo experimentable y cognoscible objetivamente. Se trata de un reino de lo subjetivo absolutamente cerrado en sí, que es a su manera que funciona en todo experimentar, en todo pensar, en todo vivir, así pues, que no puede disolverse en lo anterior y que, sin embargo, nunca ha sido captado, nunca ha sido aprehendido ni conceptuado»¹⁵.

Husserl está seguro de que ninguna ciencia objetiva puede, en efecto, referirse a cuestiones trascendentales — incluyendo la Subjetividad trascendental — pues lo trascendental está fuera del alcance de todo estudio objetivo. Por esto mismo, la fenomenología trascendental como ciencia de la Subjetividad trascendental no solamente debe superar toda forma de objetivismo, sino que además va a *preceder* a todas las ciencias, sobre todo a las ciencias objetivas, pues todas ellas, por diferente que sea su objeto, mantienen una relación originaria que es anterior a su relación con el objeto — la relación con la Subjetividad que constituye todos los sentidos y las verdades objetivas de toda unidad de conocimiento; es decir, lo que tienen en común de base todas las ciencias es que todas aquellas ya implican el conocer de un Sujeto, y todo objeto debe ser entendido como correlato de la Subjetividad porque designa una estructura regular de la Subjetividad misma. Lo que debe examinar la fenomenología trascendental es cómo la objetividad surge de la producción trascendental, no *real*, efectuada por la Subjetividad, y, en este contexto, la Subjetividad trascendental es precisamente la regla universal que contiene los modos de darse de las cosas. La Subjetividad trascendental es el principio de configuración del sentido del ser del mundo, la fuente primaria de su validez como objetividad. Husserl plantea que el «método científico-objetivo descansa sobre una base subjetiva profundamente oculta y nunca cuestionada» y que «el verdadero sentido de ser del mundo objetivo, precisamente como sentido

¹⁵ Edmund Husserl, *La Crisis de las Ciencias Europeas y la Fenomenología Trascendental* (Barcelona: Ediciones Crítica, 1991), 117.

transcendental-subjetivo»¹⁶. Y mientras permanezca en oscuridad la aprehensión esta Subjetividad, mientras no se comprenda la verdad del ser como producción Subjetiva, mientras se ignore el principio absolutamente verdadero, ninguna ciencia puede ser ciencia, ninguna filosofía puede ser ciencia. Por eso, el descubrimiento de la Subjetividad trascendental constituidora del mundo es el primer movimiento de Husserl para abrir el campo de la fenomenología trascendental, pues la fenomenología es la que expone por primera vez un idealismo trascendente estrictamente científico. La fenomenología trascendental como doctrina de la Subjetividad trascendental viene entonces a posicionarse en el extremo opuesto de las ciencias hasta hoy vigentes, las ciencias objetivas, al tratarse de una ciencia absolutamente Subjetiva, una ciencia cuyo objeto es independiente de la decisión sobre la existencia del mundo pero que es a su vez su principio, una ciencia eidética de la Subjetividad trascendental. Así, queda rechazada toda naturalidad propia de la actividad científica en su relación con el mundo, para dar lugar a un entendimiento del mundo que presupone un componente originario anterior a toda relación con el mundo de los objetos, que puede englobarse dentro del reino de la Subjetividad trascendental. Y «mientras no se haya fundado una ciencia pura y general de toda posible conciencia cognoscitiva, en la que todo ser verdadero se haga evidente como producción subjetiva, — insiste Husserl — ninguna ciencia, por racional que sea, lo será en el pleno y más amplio sentido del término»¹⁷; y, «la ciencia sólo puede ser ciencia en el sentido de ciencia última — filosofía»¹⁸ si puede llegar a comprender la fuente originaria de toda objetividad. Por eso, la tarea de la fenomenología es investigar la Subjetividad trascendental como fuente de toda objetividad.

Este entendimiento de la filosofía también constituye el nexo conceptual que conecta a Husserl con René Descartes (1596-1650), puesto a que la idea de una filosofía rigurosa fue introducida por

¹⁶ Edmund Husserl, *La Crisis de las Ciencias Europeas y la Fenomenología Trascendental* (Barcelona: Ediciones Crítica, 1991), 105.

¹⁷ Edmund Husserl, *Filosofía Primera* (1923 1924) (Epublibre, 2019), 70.

¹⁸ Ibid., 71.

Descartes¹⁹, sobre todo en sus *Meditaciones Metafísicas* — que Husserl reconoce como «prototipo de la autorreflexión filosófica»²⁰, y como punto de partida para la fenomenología trascendental, pues en ellas yace, según Husserl, un *significado eterno*, así como la completa reforma de la filosofía en términos de ciencia absolutamente fundamentada. Los esfuerzos de Husserl conducen a la posibilidad de una filosofía rigurosa, que solo es posible y puede comenzar con la investigación fenomenológica. La idea de la filosofía como ciencia se articula en torno a un proyecto cuya base filosófica más concreta fue postulada en principio por Descartes, cuya primera labor de Descartes era encontrar la certeza absoluta, el primer principio de filosofía sobre el cual pueda construir la base del conocimiento, que identifica, al final, en el *cogito* — que cambia radicalmente el fundamento del conocimiento, inaugurando una época de metafísica de la Subjetividad y de un mundo escindido ahora entre una *res cogitans* y una *res extensa* — y que casi tres siglos después, Husserl va a reconocer como prototipo de la completa reforma de la filosofía. «Un cierto ideal de una filosofía universal y un método consistente con ella — dice Husserl — constituyeron el comienzo, el fundamento original, por así decirlo, de la filosofía moderna y de todos los ciclos de su desarrollo»²¹. Posteriormente, Husserl va a encabezar el programa de renovación del proyecto de Descartes ahora como «fenomenología trascendental», que Husserl concibe como la forma final de la filosofía trascendental y como camino a la realización del *desiderátum* de la filosofía como ciencia. Siguiendo el programa que había inaugurado Descartes (aunque rechazando los errores en los que él había caído), Husserl va a convertir la Subjetividad trascendental en la matriz de toda su fenomenología trascendental como proyecto filosófico absolutamente fundamentado. Según Husserl, solo la fenomenología puede ser auténticamente científica. Y, en este contexto, la crisis general de las ciencias solo puede superarse con el renacer del espíritu de la filosofía científica. La tarea que Husserl

¹⁹ Si bien en la reconstrucción de la historia de la filosofía que desarrolla Husserl en *Filosofía Primera* se marcan dos momentos claves de la filosofía como ciencia, el socrático-platónico y el cartesiano, Husserl marcará la relevancia de la labor de Descartes ya que con él irrumpe una filosofía científica de gran profundidad que habilita el pasaje del objetivismo ingenuo al Subjetivismo trascendental.

²⁰ Edmund Husserl, *Meditaciones Cartesianas* (Madrid: Ediciones Paulinas, 1979), 33.

²¹ Edmund Husserl, *La Crisis de las Ciencias Europeas y la Fenomenología Trascendental* (Barcelona: Ediciones Crítica, 1991), 12.

se propuso como obra de su vida fue, como indica Quentin Lauer, «salvar la razón humana», lo que no es más que otra manera de decir que «su tarea era la de dar un sentido a la ciencia rigurosa, cuando se dice así de la filosofía»²². Y sólo mediante una retroindagación radical de la Subjetividad es que es posible comprender toda validez del mundo y alcanzar el sentido de ser último del mundo y, como consecuencia, configurar finalmente la ciencia más radical y más universal de todas, la ciencia cuyo tema central es la Subjetividad trascendental — en esencia, una ciencia de las ciencias, pues su tema fundamental es lo que constituye el fundamento de todas las ciencias: la Subjetividad trascendental como nexo de relación de la conciencia con lo que es. A medida que Husserl iba profundizando y refinando su proyecto de la fenomenología, llegó a verse a sí mismo como el fundador de una disciplina completamente nueva, como un pionero de la investigación de una dimensión de la conciencia radicalmente inexplorada, un principiante radical comprometido en el constante acto de «fundación radical» [*Letztbegründung*]²³.

Aun así, el proyecto de reforma de la filosofía, cuyo centro estaba en la pregunta por la Subjetividad, quedó abandonado con la muerte de Husserl, marcando definitivamente la tendencia generalizada del siglo XX como una época de búsqueda de caminos para superar la metafísica de la Subjetividad y, en general, tratar de dejar atrás los elementos constitutivos de la herencia del discurso filosófico moderno. Con tan solo algunas excepciones, todas las escuelas de pensamiento dominantes en la filosofía, al menos en los últimos cien años, coinciden en su hostilidad generalizada hacia cualquier intento de restaurar la Subjetividad en el análisis filosófico. Con el legado de la fuerte crítica a la metafísica que toma forma en Heidegger y se profundiza con el posestructuralismo, la categoría de Sujeto ha sido sometida sistemáticamente a una revisión crítica por una hermenéutica generalizada en términos de teoría del poder, o como extensión de la crítica a la metafísica. Básicamente, desde Nietzsche y a lo largo de los siglos XX y XXI, el lineamiento común que atraviesa el

²² Edmund Husserl, *Phenomenology and the Crisis of Philosophy. Philosophy as Rigorous Science and Philosophy and the Crisis of European Man* (New York: Harper Torchbooks, 1965), 7. Traducción de la autora.

²³ Dermot Moran, *Introduction to Phenomenology* (London: Routledge, 2002), 2. Traducción de la autora.

discurso filosófico que se extiende desde el final de la Modernidad es un intento de salir del paradigma de la razón centrada en el Sujeto, o de toda filosofía que parte de la Subjetividad o de la conciencia. De la misma forma, queda anulado todo *desideratum* de formular una idea de filosofía, y mucho menos una idea de filosofía absolutamente fundamentada, como había sido el proyecto husserliano. Por el contrario, la filosofía comienza a tomar la forma de una disciplina fractal, bifurcándose indefinidamente hacia temáticas particulares y locales, perdiendo de vista la imagen total de la filosofía, incluido el interés por una filosofía rigurosa. De la misma manera, el destino de la fenomenología tampoco pudo escaparse a este final, que se va a permutar por un horizonte de fenomenología aplicada, esto es, reducida a un método para el estudio de las experiencias humanas particulares, en vivencias personales contingentes — el polo contrario a una fenomenología pura trascendental, como la había pensado Husserl inicialmente. Pocos de los discípulos de Husserl compartieron ese espíritu de hacer de la fenomenología un proyecto riguroso, por el contrario, la historia de la fenomenología, que tiene sus raíces en Husserl, parece haberse desenvuelto como el desarrollo de las superaciones de la filosofía husserliana — como ha indicado Paul Ricoeur, «la fenomenología es la historia de las desviaciones de Husserl; la historia de la fenomenología es la historia de las herejías husserlianas»²⁴. Husserl, que había estado varias décadas en la docencia, había tenido la posibilidad de enseñar a distintas generaciones de estudiantes. Pero aquellos que llegaron a Friburgo luego de la Primera Guerra Mundial, naturalmente, tenían intereses diferentes. Para empezar, esta generación tenía una desilusión generalizada con respecto al proyecto del racionalismo, lo que los atraía más a «la angustia existencial y la agitación espiritual de Kierkegaard y Nietzsche», «la explicación de Scheler de la vida emocional y personal», y por «el análisis de Spengler de la crisis cultural»²⁵. Husserl ya intuía esto y había dejado registro de este sistemático desvío en la recepción de sus ideas, así como del mal uso del término fenomenología, de la falta de comprensión del núcleo de la fenomenología y de la actitud verdaderamente filosófica — la

²⁴ Edmund Husserl, *La Filosofía, Ciencia Rigurosa* (Madrid: Ediciones Encuentro, 2009), 2-3.

²⁵ Ibid., 83.

«reducción trascendental», cuya recepción fue increíblemente negativa (Alexander Pfänder y los fenomenólogos de Munich rechazaron la reducción y el idealismo de Husserl²⁶). Algo similar sucedió cuando Husserl propuso el «camino cartesiano»²⁷ en el primer volumen de las *Ideas* (1913) a través del cual se llega «de un salto» al ego trascendental²⁸: el rechazo fue tan grande que terminó generando la disolución de la «escuela fenomenológica» de Gotinga²⁹. Aunque a lo largo de sus años como docente Husserl contaba con fieles seguidores — incluyendo a sus asistentes leales Edith Stein, Eugen Fink y Ludwig Landgrebe — dejó claro que se sentía cada vez más aislado intelectualmente, con una profunda sensación de soledad, sobre todo cuando su principal esperanza, Adolf Reinach, había caído durante la Primera Guerra Mundial³⁰. Este sentimiento quedó expresado en sus distintas correspondencias, por ejemplo, con Roman Ingarden y Alexander Pfänder, en las que se refiere a sí mismo como un «líder sin seguidores»³¹. Incluso, en una carta a su amigo Gustav Albrecht dejó claro el sentimiento de soledad y aislamiento de sus estudiantes, al punto de que podría ahora considerarse como «el mayor enemigo del famoso ‘movimiento fenomenológico husserliano’»³².

Y, sobre todo, con la interpretación que hará su discípulo Martin Heidegger, la fenomenología tomaría un rumbo diferente. Desde sus primeros cursos en Friburgo, Heidegger criticó el ideal de Husserl de la filosofía como ciencia rigurosa³³, y ya hacia 1927, en Marburgo, profesaba su curso bajo el nombre de *Problemas Fundamentales de la Fenomenología*, al mismo tiempo que declaraba que «no existe una fenomenología única» [*«Die Phänomenologie gibt es nicht»*]. En este contexto Husserl había escrito en una correspondencia con Ingarden que su propio filosofar ya había llegado a ser solitario y que su vida entera había estado dedicada a posibilitar una *philosophia perennis* y, que si bien consideraba a Heidegger un amigo cercano, lamentaba que su obra se había convertido en algo distinto de la suya³⁴; llegando

²⁶ Dermot Moran, *Introduction to Phenomenology* (London: Routledge, 2002), 101. Traducción de la autora.

²⁷ Ibid., 129.

²⁸ Edmund Husserl, *Meditaciones Cartesianas* (Madrid: Ediciones Paulinas, 1979), 20.

²⁹ Ibid., 11.

³⁰ *Introduction*, 2002, 101.

³¹ Ibid., 89.

³² Ibid., 101.

³³ Ibid., 84.

³⁴ *Meditaciones*, 1979, 16.

incluso a declarar: «nada tengo que ver con la sagacidad heideggeriana, con esa genial falta de cientificidad»³⁵. De hecho, después de la publicación de *Ser y Tiempo*, la grieta entre Heidegger y Husserl se profundizó todavía más. Para Husserl esta obra era «una gran traición a su giro trascendental», un «ejercicio de antropología fenomenológica»³⁶, que iba de la mano con ese progresivo avance de Heidegger (y de muchos otros) en el «irracionalismo» de las «filosofías de la vida» y de la «filosofías de la existencia»³⁷, a las que Husserl consideraba como «deformaciones imperantes de la filosofía alemana»³⁸. Paralelamente, Heidegger «criticó a Husserl por abandonar su propio descubrimiento esencial del método fenomenológico y por regresar al idealismo trascendental»³⁹. Husserl «pasó sus últimos años tratando de rescatar el verdadero significado de la ciencia de la fenomenología de manos de Heidegger, quien la había convertido en antropología»⁴⁰ — pues ya hacia 1925 Heidegger había afirmado públicamente que «solo como fenomenología es posible la ontología»⁴¹. Parece que Husserl pasó sus últimos años «tratando de rescatar el verdadero significado de la ciencia de la fenomenología de Heidegger, quien la había convertido en antropología»⁴². Finalmente, ese impulso científico de Husserl terminó quedando neutralizado con Heidegger, así como las derivaciones posteriores de la mano de Maurice Merleau-Ponty, Jean-Paul Sartre, Hans-Georg Gadamer, etc. En la Alemania de 1930-40, la fenomenología llegó a asociarse con el nombre de Heidegger y, después de la guerra, en Francia, con Sartre y Merleau-Ponty⁴³. A lo largo de su carrera, Husserl, no logró que sus discípulos continuaran el gran proyecto que él había comenzado en torno a la nueva fenomenología — muy frecuentemente mal interpretada o rechazada, «falsamente entendida como un intelectualismo abstracto que no lograba aprehender la subjetividad concreta, práctico-activa, ni los problemas de la llamada existencia», de la misma forma que tampoco se había comprendido «la reducción fenomenológica y, por ello, tampoco el ascenso desde la

³⁵ Edmund Husserl, *Meditaciones Cartesianas* (Madrid: Ediciones Paulinas, 1979), 16.

³⁶ Dermot Moran, *Introduction to Phenomenology* (London: Routledge, 2002), 191. Traducción de la autora.

³⁷ *Meditaciones*, 1979, 14.

³⁸ *Ibid.*, 16.

³⁹ *Ibid.*, 191.

⁴⁰ *Ibid.*, 101.

⁴¹ *Ibid.*, 21.

⁴² *Ibid.*, 89.

⁴³ *Ibid.*, 90.

subjetividad mundanal (el hombre) a la subjetividad trascendental»⁴⁴. Ya en *Ideas I*, Husserl se pronunciaba acerca de las «malas y generalizadas inteligencias» que habían encubierto «el verdadero sentido» de su fenomenología trascendental⁴⁵.

Y además de las críticas desde el ámbito interno de la fenomenología, la propuesta de Husserl también se vio enfrentada, como era de esperarse, a un profundo rechazo por parte del positivismo y de los miembros del Círculo de Viena — incluyendo a figuras como Moritz Schlick, Rudolf Carnap y A. J. Ayer. Otra tendencia crítica surgió también del marxismo, que veía la fenomenología como la «apoteosis del individualismo burgués»⁴⁶, así como del postmarxismo de la Escuela de Frankfurt, que, en términos de Max Horkheimer, asociaba a la fenomenología a la «teoría tradicional», contrapuesta a la «teoría crítica»⁴⁷. Por su parte, en Francia, el estructuralismo de Louis Althusser Claude Lévi-Strauss, repudió a la fenomenología por la «confianza ingenua en la evidencia de la conciencia» y por defender en general una «perspectiva humanista»; sumado a los ataques de la deconstrucción impulsada por Jacques Derrida que «al atacar deliberadamente el supuesto de la posibilidad de la presencia plena del significado en un acto intencional y al enfatizar el desplazamiento del significado, condujo al colapso de la fenomenología como método»⁴⁸.

Aún así, a pesar del continuo rechazo de la época, Husserl dejó en claro la necesidad de continuar con el esfuerzo para la concretización del proyecto de la fenomenología como ciencia estricta: «estoy seguro — afirmó — que solo la fenomenología fundamental crea una última claridad y es el único camino posible [...] para realizar la idea de una ciencia universal»⁴⁹. Husserl nunca renunció a ese ideal en sí mismo (que como vimos, defendió hasta el final de su vida), aunque se vio obligado a aceptar el cauce que había adoptado la filosofía de su época — un cauce que, hasta el día de hoy, ha mantenido a la

⁴⁴ Edmund Husserl, *Meditaciones Cartesianas* (Madrid: Ediciones Paulinas, 1979), 16.

⁴⁵ Edmund Husserl, *Ideas Relativas a una Fenomenología Pura y a una Filosofía Fenomenológica* (México: Fondo de Cultura Económica, 1962), 372.

⁴⁶ Dermot Moran, *Introduction to Phenomenology* (London: Routledge, 2002), 21. Traducción de la autora.

⁴⁷ Ibid.

⁴⁸ Ibid.

⁴⁹ *Meditaciones*, 1979, 18.

fenomenología (y a la filosofía en general) bajo el manto fractal de las filosofías como visión del mundo.

OBJETIVOS

Habiendo desarrollado nuestro panorama contemporáneo en relación al estado de la fenomenología husserliana, el objetivo de esta investigación es reconstruir la idea de la filosofía como ciencia que fue inaugurada por Descartes y renovada con Husserl, arrojando luz sobre los espacios inexplorados del proyecto más general de la fenomenología que forman la base de reforma programática de la filosofía como ciencia. No caben dudas de que la fenomenología husserliana puede desempeñar un papel decisivo en la filosofía contemporánea, pero solo si se la entiende como *lo que es*⁵⁰: la fenomenología necesita ser entendida y estudiada por lo que es, por sus aspiraciones, sus principios específicos, sus objetivos, su terminología, sus métodos y su punto de partida⁵¹. Y dentro de sus marcos de acción, tratamiento científico de la Subjetividad, así como el carácter riguroso de la propia fenomenología trascendental propuesta por Husserl, habilitan los prolegómenos de una filosofía como ciencia rigurosa, de una ciencia sin precedentes radicalmente Subjetiva, sobre la cual han de fundarse todas las demás ciencias. El siguiente proyecto se presenta como una arqueología de la idea de la filosofía rigurosa en Descartes y Husserl — una idea que se articula en torno a la noción de «Subjetividad trascendental»; desde el *cogito* cartesiano, pasando por el Sujeto trascendental kantiano, hasta llegar, finalmente, con Husserl a la profundización de la Subjetividad trascendental, se entreteje un hilo conductor de la posible fundamentación de la filosofía como ciencia. La consolidación del campo de investigación fenomenológico de la mano de Husserl abre una nueva lectura de la Subjetividad como la condición de posibilidad de toda experiencia, así como de toda experiencia del ser — pues toda pregunta sobre el ser no puede antes responderse sin pasar antes por la pregunta sobre la Subjetividad. En este contexto, la

⁵⁰ Daniele De Santis, *Husserl and the A Priori. Phenomenology and Rationality*. (Springer, 2021), 4. Cursivas añadidas. Traducción de la autora.

⁵¹ Ibid.

Subjetividad trascendental es el principio primero y la condición apodíctica de toda experiencia de lo real, y como tal, debe ser el principio primero de toda filosofía radical que busque presentarse como ciencia. Aun así, la Subjetividad trascendental ha permanecido como un ámbito que, como ya mencionaba Husserl, ninguna ciencia, ni psicología, ni filosofía había tematizado, había descubierto realmente. Y aunque la fenomenología haya gozado de una creciente popularización en el siglo pasado, tanto en los contextos académicos como en los debates filosóficos contemporáneos, existe un amplio territorio del programa fenomenológico que ha permanecido inexplorado. En este contexto, uno de los principales núcleos del pensamiento de Husserl, esto es, la idea de la filosofía como ciencia rigurosa, ha permanecido en la oscuridad. De la misma forma, el impulso de esta investigación es indagar en los territorios históricos no explorados de la fenomenología, allí en esos espacios filosóficos, hoy eclipsados, donde Descartes había alumbrado por primera vez con una tenue luz el descubrimiento del *cogito*, y donde luego Husserl declararía el terreno de la Subjetividad trascendental. La respuesta a la pregunta por una filosofía fundamentada, así como también por la posibilidad de pensar una Subjetividad trascendental, parece cada vez más lejana. Hoy toda teoría del Sujeto es la de la crítica al Sujeto (así como toda teoría del arte es la de la crítica al arte, o toda teoría de la filosofía es la de la crítica a la filosofía, y así hasta el infinito), que ya se ha vuelto un problema para sí misma. Y si la Subjetividad es la fuente primaria del sentido del mundo, entonces la decadencia del Sujeto es también la decadencia de la imagen del mundo: sin Subjetividad, la imagen del mundo se vuelve imposible. En este contexto, el desafío es retroceder para avanzar — volver a los orígenes de la idea de la filosofía como ciencia, así como al programa pensado por Husserl, para abrir los espacios cerrados de la Subjetividad trascendental, y pensar hoy los horizontes de su renovación.

Los objetivos concretos de esta investigación se pueden sintetizar en los siguientes puntos: (1) examinar la idea de filosofía como ciencia que se entreteje en las obras de Descartes y Husserl, poniendo mayor énfasis en el segundo como explicitación y profundización de la misma; (2) indagar en los territorios hoy no inexplorados de la fenomenología

que corresponden al interés en la configuración de una filosofía como ciencia, indagando en sus fundamentos, métodos y principios; (3) estudiar la maduración del *cogito* cartesiano en Subjetividad trascendental y determinar su posición en la constitución de una filosofía como ciencia; (4) arrojar luz en el entendimiento de la Subjetividad trascendental como Subjetividad constituyente-de-mundo, es decir, como constituidora del sentido y del ser del mundo; (5) como conclusión de la investigación, trazar los horizontes éticos que delimita una filosofía como ciencia, así como el rol de la vocación filosófica en el proceso de renovación espiritual de la humanidad.

ESTRUCTURA Y METODOLOGÍA

Nuestra investigación está estructurada en dos partes: *topografía* (parte 1) y *arqueología* (parte 2). Primeramente, vamos a delimitar nuestro territorio a estudiar con una *topografía* que abarca dos dimensiones: (A) el legado filosófico de Descartes en torno a la idea de la filosofía rigurosa y (B) el terreno de crisis de filosofía y de las ciencias en general con el que dispone Husserl al embarcar su proyecto filosófico — que a la vez justifica la necesidad de esta investigación. En este estadio, primero examinaremos el origen de la idea de la filosofía como ciencia expuesta por Husserl (sobre todo en *La Filosofía, una Ciencia Rigurosa* y *Filosofía Primera*). Esto consiste en dos comienzos: el primero, con el giro socrático-platónico, y el segundo, con el giro cartesiano. Este último es de especial interés, pues es en la filosofía cartesiana donde Edmund Husserl va a identificar las raíces de una filosofía científica de alto calado y, así, de una filosofía trascendental. Si Husserl siempre presenta a Descartes como el iniciador de una nueva reforma de la filosofía (nueva, con respecto a Sócrates y Platón), es porque la antigua reforma no fue realmente o completamente exitosa⁵². En este estadio, vamos a entrar en el campo analizando primero la atmósfera moderna, sobre todo el desarrollo de la Revolución Científica y su nexa con la filosofía de Descartes. Aquí

⁵² Daniele De Santis, *Transcendental Idealism and Metaphysics. Husserl's Critique of Heidegger. Volume 2* (Springer, 2023), 219. Traducción de la autora.

estudiaremos el proyecto cartesiano y su configuración como Subjetivismo trascendental — que contiene ya en sí la idea de una filosofía como ciencia y los elementos metodológicos, conceptuales y filosóficos que luego recuperará Husserl. Seguidamente, estudiaremos, dentro del contexto contemporáneo a Husserl, la degradación de este ideal y las razones de la imposibilidad de que la filosofía se erija como ciencia, que están en la base de la decadencia general de las ciencias, incluyendo la filosofía (en cuya consecuencia se ha cristalizado el abandono del interés por la Subjetividad trascendental). Aquí abordaremos las consecuencias del auge del naturalismo y del historicismo, la crisis de las ciencias en general, la paulatina diferenciación entre una filosofía como visión del mundo y otra como ciencia, — que complementa las primeras aproximaciones en torno a la idea de una filosofía como ciencia que habíamos desarrollado anteriormente. Además, indagaremos en los nuevos mapas de la filosofía: filósofos como Heidegger van a delimitar los nuevos mapas de referencia del desarrollo filosófico del siglo XX hasta nuestros días y que responden a un clima de revisionismo generalizado de la metafísica de la Subjetividad como proyección a una crítica más grande — la crítica a la Modernidad.

Ya en nuestra segunda parte, titulada arqueología, indagaremos en los territorios no frecuentemente tratados de la fenomenología, esto es, la idea de filosofía como ciencia de Edmund Husserl. Al método general de construcción de conceptos hemos agrupado bajo el término general de «arqueología»⁵³ (del griego «*archaios*», antiguo, y «*logos*» estudio), pues el método arqueológico implica no solo la indagación y análisis de materiales concretos para el descubrimiento de nuevos fenómenos, sino que además estudia, en un marco más general, los cambios y la evolución de un fenómeno concreto — un fenómeno, en esencia, ya *desaparecido*. La arqueología implica tanto una actividad de campo como una indagación

⁵³ Nuestra apropiación de la noción de arqueología no es una extensión de la metodología con el mismo nombre utilizada por Michel Foucault a lo largo de sus trabajos, como aparece, por ejemplo en obras como *La Arqueología del Saber* (1961). La arqueología de Foucault «no ve las verdades descubiertas como esenciales y ahistóricas, sino como ‘verdades’ características de modos históricos específicos de pensamiento»; además, esa arqueología «no es la actividad de un sujeto trascendental que constituye el significado del mundo que conoce, sino de un investigador que se ocupa de hechos históricos contingentes sobre sistemas de conocimiento en un período determinado». El método de la arqueología de Foucault «consiste en leer grandes cantidades de escritos producidos sobre un determinado dominio en un momento determinado, con vistas a determinar las reglas fundamentales que rigen el uso del lenguaje en ese corpus escrito». Ver Lawlor, Leonard y Nale, John, *The Cambridge Foucault Lexicon* (Cambridge University Press, 2014), 13. Traducción de la autora.

intelectual y una reconstrucción conceptual a posteriori. En este contexto, la elección del método arqueológico para un estudio de la idea de la filosofía universal y de la Subjetividad trascendental ligada a ella está justificada por el carácter estratificado de esta investigación. La arqueología implica una topografía, una excavación y, por último, un análisis posterior a la excavación de la información recopilada para reconstruir un fenómeno. Una arqueología de la idea de la filosofía universal busca, primero, encontrar los rastros de un fenómeno presuntamente desaparecido — reconstruyendo el origen, su desarrollo vital y su desaparición. Nuestra arqueología es, primeramente, un estudio sistemático de restos de una noción de filosofía ya desaparecida. En ese proceso, también es necesario un conocimiento profundo de su territorio y de sus condiciones de posibilidad vital, así como de aquellas condiciones que contribuyeron a su extinción. Husserl también había utilizado la metáfora de la arqueología «para expresar cómo el conocimiento que la reflexión fenomenológica debía descubrir estaba incrustado bajo capas de suposiciones e interpretaciones engañosas»⁵⁴, y es solo a través de la mirada penetrante de la conciencia trascendental que las verdades de nuestra experiencia vivida en el mundo sensorial pueden finalmente emerger. Por eso, nuestra arqueología nos lleva hacia los orígenes primeros, esto es, el programa fundado por Descartes, donde yacen los rastros de una noción de la Subjetividad trascendental. Aquí expondremos el texto clave de Husserl que se plantea como una clara relectura de la obra cartesiana y contiene el impulso renovado de la reforma de la filosofía — las *Meditaciones Cartesianas*. Ya que el proyecto husserliano se refiere, en distintos sentidos y con distintos intereses, tanto a Descartes como a Kant, también introduciremos un breve excursus sobre el Sujeto trascendental de Kant como precursor. En este contexto, nos interesan las razones que expone Husserl sobre la profunda necesidad de una ciencia de lo Subjetivo — sus alcances, sus temas, su relación con la objetividad y con las otras ciencias y su forma final: la fenomenología trascendental como realización de la idea de filosofía como ciencia. Aquí entraremos en el análisis de la fenomenología trascendental, identificando su método, sus ajustes en relación con los

⁵⁴ Leonard Lawlor y John Nale, *The Cambridge Foucault Lexicon* (Cambridge: Cambridge University Press, 2014), 13. Traducción de la autora.

proyectos anteriores y su fundamento — la Subjetividad trascendental, esto es, el principio primero sobre el cual ha de fundamentarse toda filosofía como ciencia y que denota un campo inexplorado de investigación.

Dicho esto, como parte de nuestra metodología, hemos recopilado, sistematizado y analizado nuestros datos filosóficos con base en las exhaustivas lecturas del material bibliográfico principal. Como parte de la metodología, también han sido relevantes otros estudios y análisis complementarios en la materia (por ejemplo, el *Estudio Introductorio* por Cirilo Flórez Miguel al comienzo de las *Obras Completas* de René Descartes, 2011, Gredos), así como conversaciones con estudiantes y académicos en torno a las interpretaciones y el significado de la fenomenología — lo que encaja con el propio método de la fenomenología como la había pensado Husserl, esto es, como un gran proyecto colaborativo. Hacia el final de la tesis, hemos optado por no realizar una conclusión a modo de síntesis o resumen de la investigación únicamente, sino trazar un horizonte de investigación ya implicado en el trabajo de Husserl, esto es, las proyecciones éticas de una filosofía pensada como ciencia. Estas líneas conceptuales, marcadas ya claramente en la *Crisis*, así como en los artículos *Kaizo*, son claves a la hora de comprender el sentido profundo de la filosofía como ciencia y para reconstruir una imagen más completa de su proyecto filosófico de Husserl.

DELIMITACIÓN BIBLIOGRÁFICA

En nuestra topografía, realizaremos un análisis genealógico de la idea de la filosofía como ciencia, refiriéndonos a los dos comienzos marcados por Husserl — el primer comienzo, el giro socrático-platónico, y el segundo comienzo, el giro cartesiano. Luego de este atravesamiento, estudiaremos cómo y por qué razones esta idea de la filosofía comienza a resquebrajarse hasta abandonarse como proyecto, una situación intrínsecamente relacionada con la crisis general de las ciencias, así como con el interés por la Subjetividad como tema principal de la filosofía. Para estos análisis nos focalizaremos en los trabajos del último Husserl, *La Filosofía, una*

Ciencia Rigurosa (1911), *Ideas Relativas a una Fenomenología Pura y una Filosofía Fenomenológica* (1913-1928), *Filosofía Primera* (1923-1924), *Meditaciones Cartesianas* (1931), *La Filosofía en la Crisis de la Humanidad Europea* (1935), y *La Crisis de las Ciencias Europeas y la Fenomenología Trascendental* (1936). Como nuestra investigación trata necesariamente de la articulación entre las filosofías de Descartes y Husserl, en esta sección también desarrollaremos el proyecto cartesiano de filosofía como ciencia, tomando como base los siguientes trabajos de Descartes: *Reglas para la Dirección de la Mente* (1623-1629), *Discurso del Método* (1637), *Meditaciones Metafísicas o Meditaciones acerca de la Filosofía Primera* (1641), *Principios de la Filosofía* (1644). Para complementar al análisis contextual de la filosofía cartesiana, también trabajaremos textos como *Itinerarios de la Modernidad* (1999) de Casullo, Forster y Kaufman, o el compilado de Manuel Cruz, *Tiempo de Subjetividad* (1996); así como otros más específicos dependiendo el campo de análisis, que incluyen las obras de Esther Días, *La Ciencia y el Imaginario Social* (1996) y de Herbert Butterfield, *Los Orígenes de la Ciencia Moderna* (1962), así como otros ya mencionados como la *Crisis* de Husserl.

Ya en la segunda parte, nuestra arqueología fenomenológica, nos interesa, primero, comprender los fundamentos del impulso de la reforma de la filosofía que plantea Husserl — explicando a su vez los desafíos con los cuales se encuentra Husserl en términos de una filosofía como ciencia, lo cual implica no solo el panorama de crisis explicado en la topografía, sino también la necesidad de comprender y no replicar los errores de Descartes y Kant. En este contexto, es clave entender la justificación que da Husserl para defender la necesidad de una ciencia eidética de lo Subjetivo, donde entra el proyecto de la fenomenología trascendental. A través de Husserl, nos encontramos con una conceptualización de la Subjetividad trascendental reformulada en términos de fenomenología trascendental, que no solo arroja una nueva luz al entendimiento que nos hacemos de la Subjetividad trascendental, sino que, a su vez, abre a las posibilidades de una filosofía que pueda presentarse como ciencia, superando las problemáticas históricas que han imposibilitado la realización de tal objetivo, así como la superación de las contingencias de las filosofías que no logran salirse de su estatuto

de «visiones del mundo»⁵⁵. Para desplegar nuestro análisis, nos enfocaremos sobre todo en el trabajo filosófico de un Husserl ya maduro, en el tramo final de su propuesta filosófica, donde ya va tomando forma la idea de la fenomenología trascendental como ciencia rigurosa. Aquí explicaremos, entonces, la fundamentación y la necesidad de la fenomenología trascendental, el método propuesto por Husserl (la *epokhe*), el entendimiento trascendental de la Subjetividad y del mundo, y, en última instancia, la implicancia científica de esta empresa, que habilita la superación del objetivismo, la aceptación del rol de la Subjetividad en la constitución de la objetividad y, finalmente, la posibilidad del desarrollo de una filosofía como ciencia fundamentada sobre la Subjetividad trascendental. Para trabajar el cuerpo bibliográfico de Husserl, nos interesan las obras del último Husserl: *La Filosofía, una Ciencia Rigurosa* (1911), *Ideas Relativas a una Fenomenología Pura* y una *Filosofía Fenomenológica* (1913-1928), *Filosofía Primera* (1923-1924), los artículos en *Kaizo* (1923-1924), *Meditaciones Cartesianas* (1931), *La Filosofía en la Crisis de la Humanidad Europea* (1935) y *La Crisis de la Ciencias Europeas y la Fenomenología Trascendental* (1936). Como conclusión de nuestro proyecto de investigación, nos interesa también el alcance ético de la constitución de la filosofía como ciencia — horizonte anticipado por el propio Husserl ya en la *Crisis*, así como en la serie de artículos publicados en la revista japonesa *The Kaizo*, donde Husserl insiste en la importancia de una filosofía como ciencia en el proceso de renovación espiritual de la humanidad y de superación de la crisis generalizada tanto de las ciencias en general, como de la filosofía.

⁵⁵ Referencia al término que utiliza Husserl en *La Filosofía, una Ciencia Rigurosa*.

PARTE 1: TOPOGRAFÍA

LA IDEA DE UNA FILOSOFÍA COMO CIENCIA

«Desde sus inicios, la filosofía ha pretendido ser ciencia rigurosa» — así comienza Husserl *La Filosofía como Ciencia Rigurosa*, su obra de 1911, que documenta la transición a la fase trascendental de la fenomenología. En su último gran proyecto, *La Crisis de las Ciencias Europeas y la Fenomenología Trascendental*, Husserl deja claro su convencimiento de que en los orígenes antiguos de la filosofía siempre ha estado presente aquel *desiderátum* científico — un *desiderátum* reformulado en la época moderna con un nuevo impulso matemático:

«[e]n su origen antiguo la filosofía quería ser ‘ciencia’, conocimiento universal del universo de lo existente: no conocimiento cotidiano, vago y relativo — *óusia* —, sino conocimiento racional: [...] Sólo que la filosofía antigua no llegó a alcanzar la verdadera idea de la racionalidad y, en conexión con ella, la verdadera idea de la ciencia universal: tal era la convicción de los fundadores de la modernidad. El nuevo ideal solo vino a resultar posible gracias al modelo de la matemática y de la ciencia natural renovadas»⁵⁶.

El convencimiento del impulso científico de la filosofía es para Husserl la clave para la reforma de la filosofía en ese contexto de época atravesado, primero, por una crisis generalizada de las ciencias — incluyendo a la filosofía, y, en un marco más general, de decadencia intelectual y espiritual de la humanidad — que denota una época en la que, como confiesa Husserl, el espléndido himno de Schiller y Beethoven *A la alegría* sólo puede suscitar nos sentimientos dolorosos, y que no cabe imaginar contraste mayor que el de aquella época con la nuestra⁵⁷. Según Husserl, la pretensión de la filosofía de constituirse como ciencia estricta ha estado en los fundamentos de la disciplina filosófica — una pretensión que si bien ha atravesado diversas fluctuaciones, nunca ha sido abandonada totalmente, como indica Husserl, «ni siquiera en los tiempos en que el interés por la teoría pura y la capacidad para ella amenazaban ruina, o los poderes religiosos sojuzgaban la libertad de la investigación teórica»⁵⁸. Husserl

⁵⁶ Edmund Husserl, *La Crisis de las Ciencias Europeas y la Fenomenología Trascendental* (Barcelona: Ediciones Crítica, 1991), 68.

⁵⁷ Ibid., 10.

⁵⁸ Edmund Husserl, *La Filosofía, Ciencia Rigurosa* (Madrid: Ediciones Encuentro, 2009), 7.

explica que, las filosofías históricamente dadas fueron filosofías como visiones del mundo, ya que el afán de sabiduría dominaba a sus creadores; pero eran, asimismo, filosofías científicas, en la medida en que la meta de la ciencia rigurosa todavía estaba viva en ellas⁵⁹; es decir, que estas metas todavía no estaban tajantemente separadas, e incluso podían confluir en algún punto. Para Husserl, esa voluntad de la filosofía de constituirse como ciencia rigurosa «domina el giro socrático-platónico de la filosofía y también, en los principios de la Modernidad, las reacciones científicas contra la Escolástica, sobre todo, el giro cartesiano», un impulso que luego «se traspasa a las grandes filosofías de los siglos XVII y XVIII» y «se renueva con una potencia radicalísima en la crítica kantiana de la razón y domina aún el filosofar de Fichte»⁶⁰. La idea de una filosofía como ciencia universal ya había comenzado con Descartes al comienzo del proyecto moderno: «Un cierto ideal de una filosofía universal y un método consistente con ella — dice Husserl — constituyeron el comienzo, el fundamento original, por así decirlo, de la filosofía moderna y de todos los ciclos de su desarrollo»⁶¹. La filosofía moderna no estaba movilizada tan solo por un impulso ingenuo, sino más bien tenía la pretensión de realizarse como ciencia rigurosa «valiéndose de la reflexión crítica e investigando el método con profundidad siempre creciente»⁶². Lo moderno y lo científico están, intrínsecamente, ligadas una a la otra, como afirma husserl, quizás «en el conjunto entero de la vida moderna no haya idea más poderosa ni que se imponga tan irresistiblemente como la idea de la ciencia»⁶³.

Ahora, lo que Husserl entiende por filosofía como «ciencia» tiene un sentido particular, que exige una aclaración en mayor detalle⁶⁴, pues sería un error pensar que la ciencia significaba para Husserl lo

⁵⁹ Edmund Husserl, *La Filosofía, Ciencia Rigurosa* (Madrid: Ediciones Encuentro, 2009), 72.

⁶⁰ Ibid., 12.

⁶¹ Ibid., 7.

⁶² Ibid.

⁶³ Ibid., 18.

⁶⁴ Lauer indica que hay dos otras dos influencias, además de Descartes y Kant, que explican la dirección que tomó Husserl en su búsqueda de una ciencia rigurosa de la filosofía: la primera de ellas fue Franz Brentano, quien acercó a Husserl a la filosofía, desviándolo de las matemáticas y cuyos cursos Husserl asistió luego de graduarse en matemáticas; y la segunda fue el matemático Bernard Bolzano, quien le permitió completar una teoría consistente de la intencionalidad en términos de una objetividad a la vez completamente immanente al sujeto pensante y completamente válida para todos los sujetos pensantes. Ver Edmund Husserl, *Phenomenology and the Crisis of Philosophy. Philosophy as Rigorous Science and Philosophy and the Crisis of European Man* (New York: Harper Torchbooks, 1965), 22. Traducción de la autora; y Quentin Lauer, *The Triumph of Subjectivity* (New York: New York Fordham University Press, 1978), 15.

que significaba para los científicos positivos de su época⁶⁵. De hecho, Husserl distingue entre las ciencias dadas y ya existentes, y entre la ciencia en cuanto «idea» — que es la verdadera ciencia auténtica. Por eso, primero, hay que dejar en suspensión toda noción previa de ciencia y tomarla solo de forma provisional, si no se corresponde con la idea de la ciencia auténtica:

«Es claro que tomamos la idea general de la ciencia a partir de las ciencias fácticamente dadas. Ahora bien, en virtud de nuestra actitud crítica radical, éstas se han convertido en ciencias meramente hipotéticas, de modo que también su idea-fin general ha de convertirse, en el mismo sentido, en una idea meramente hipotética. Aún no sabemos, por tanto, si esa idea puede en general ser realizada. De todos modos, tenemos esa idea aunque en esa forma hipotética y en una generalidad indeterminada, fluida y, por ende, también tenemos la idea de una filosofía, como idea que no sabemos si y cómo se ha de realizar. La tomamos como una presunción provisional a la que nos entregamos por vía de ensayo, dejamos que ella nos guíe, a título de ensayo, en nuestras meditaciones. [...] En efecto, el sentido de toda nuestra consideración involucra el hecho de que no son la misma cosa las ciencias, en cuanto hecho de la cultura, que las ciencias en el sentido verdadero y auténtico, o bien, que las primeras, más allá de su facticidad, llevan en sí una pretensión cuyo cumplimiento precisamente no se testimonia como ya logrado en la mera efectividad. En esa pretensión, justamente, yace la ciencia en cuanto idea — en cuanto la idea de una auténtica ciencia»⁶⁶.

La ciencia auténtica quiere convertir el caos «en un cosmos, en un orden sencillo, completamente claro y desenmarañado»⁶⁷, es decir, al ser cada uno de sus fragmentos una totalidad de pasos intelectuales y, a su vez, cada uno de ellos teniendo evidencia inmediata, la ciencia auténtica

⁶⁵ Quentin Lauer, *The Triumph of Subjectivity* (New York: New York Fordham University Press, 1978), 15. Traducción de la autora.

⁶⁶ Edmund Husserl, *Meditaciones Cartesianas* (Madrid: Ediciones Paulinas, 1979), 42-43.

⁶⁷ Edmund Husserl, *La Filosofía, Ciencia Rigurosa* (Madrid: Ediciones Encuentro, 2009), 83.

no tiene profundidades⁶⁸. «La profundidad es cosa de la sabiduría — dice Husserl —; la claridad y distinción conceptuales, de la teoría rigurosa»⁶⁹. Las ciencias, más concretamente, se dirigen a un fin unificante, ofreciéndonos una serie infinita que llamamos «verdades», a su vez dirigidas por ideas teleológicas superiores y, en último término, por la idea suprema, o teoría universal, que es el fin de la ciencia misma:

«Las ciencias son productos de una actividad que se propone un fin. Un fin unificante establece, en la secuencia racional de las actividades que se proponen un fin, un orden unificante. Por su parte, cada una de las ciencias nos ofrece una infinita pluralidad de construcciones mentales a las que llamamos verdades. Pero las verdades de una ciencia no se agrupan incoherentemente, así como el hacer del científico tampoco es ni una búsqueda, ni una producción de verdades aislada y sin plan. Todas y cada una de estas producciones están dirigidas por ideas teleológicas superiores y, en último término, por la suprema idea que es el fin de la ciencia misma. Así como la regla diseña previamente el trabajo configurador, todas y cada una de las verdades individuales son configuradas en forma sistemática, es decir, teleológicamente. En conjuntos estables ellas entran a constituir uniones teleológicas de verdades más bajas o más altas; se unen, por ejemplo, para formar deducciones, demostraciones y teorías. Y en el punto más alto tiene la ciencia una teoría unificante ideal, una teoría universal que se amplía y eleva indefinidamente de acuerdo con el avance incesante de la ciencia»⁷⁰.

En la *Crisis*, Husserl explica que el origen y la intención de la ciencia «consiste en alcanzar, por medio de la aclaración de las últimas fuentes de sentido, un saber de aquello que es realmente y que, entonces, queda comprendido en su sentido último»⁷¹. Es decir, la ciencia se

⁶⁸ Edmund Husserl, *La Filosofía, Ciencia Rigurosa* (Madrid: Ediciones Encuentro, 2009), 83.

⁶⁹ Ibid.

⁷⁰ Edmund Husserl, *Filosofía Primera (1923 1924)* (Epublibre, 2019), 9-10.

⁷¹ Edmund Husserl, *La Crisis de las Ciencias Europeas y la Fenomenología Transcendental* (Barcelona: Ediciones Crítica, 1991), 204.

ocupa de la posesión de la verdad, del conocimiento [*Erkennen*] o cognición [*Erkenntnis*] en un sentido sistemático, coherente, lo que significa tener bases para el propio conocimiento, poseer verdades con una comprensión evidencial⁷². Toda evidencia es, como la describe el propio Husserl, «la captación en sí misma de algo que es o que es de tal manera, en el modo del ‘ello mismo’, con plena certeza de ese ser, la cual, por tanto, excluye toda duda»⁷³. Las ciencias tienden a predicaciones que tengan una indubitabilidad absoluta de forma completa y peculiar — una indubitabilidad que el científico demanda de todos los principios⁷⁴. La ciencia — dice Husserl «busca verdades que de una vez por todas y para todos sean válidas y continúen siéndolo»⁷⁵, a la vez que «busca verificaciones de una nueva índole y llevadas a cabo hasta el final»; y aunque no llegue a realizar un sistema de verdades absolutas y se vea obligada a modificarlas constantemente, «persigue la idea de la verdad absoluta o de la auténtica verdad científica, y en consecuencia vive en un horizonte infinito de aproximaciones que tienden hacia ésta»⁷⁶. «Ciencia es título de valores absolutos, intemporales», escribe Husserl, «[c]ada uno de tales valores, una vez que es descubierto, queda perteneciendo al tesoro de los valores de toda la humanidad posterior [...]»⁷⁷. La ciencia nunca abandona la idea de la verdad absoluta o de la verdad científica, y como consecuencia se desarrolla en un horizonte infinito de acercamientos que tienden hacia esa idea-fin establecida de antemano.

Ahora bien, siguiendo esta lógica, estos criterios deberían aplicarse a la filosofía si es que se la quiere transformar en ciencia. Una filosofía como ciencia debería, primero, dirigirse hacia un fin unificante mediante una serie infinita de verdades — a su vez dirigidas por ideas teleológicas superiores y, en última instancia, por una idea suprema, o teoría universal que avanza acorde al avance de la propia ciencia. Debe haber entonces, dice Husserl, «un comienzo teórico para todas sus producciones de verdad y para todas las verdades que ha producido»⁷⁸.

⁷² Dermot Moran, *Introduction to Phenomenology* (London: Routledge, 2002), 95.

⁷³ Edmund Husserl, *Meditaciones Cartesianas* (Madrid: Ediciones Paulinas, 1979), 52.

⁷⁴ Ibid.

⁷⁵ Ibid., 48.

⁷⁶ Ibid.

⁷⁷ Edmund Husserl, *La Filosofía, Ciencia Rigurosa* (Madrid: Ediciones Encuentro, 2009), 73.

⁷⁸ Edmund Husserl, *Filosofía Primera (1923 1924)* (Epublibre, 2019), 9-10.

Respecto a la idea de la filosofía, remarca Husserl, la idea de una ciencia filosófica es un valor aún superior⁷⁹.

Pero además, es fundamental marcar que el concepto husserliano de ciencia no debe realizarse con base en las ciencias existentes, que no responden al ideal de ciencia auténtica. El ideal de ciencia auténtica implica la constitución de la filosofía como «ciencia que satisfaga las necesidades teóricas supremas y haga posible, en sentido ético-religioso, una vida regulada por normas racionales puras»⁸⁰, partiendo de un *telos* que tiene sus raíces en Platón y se renovó con el giro hacia el Sujeto que impulsó Descartes — para quien la «única ciencia universal [...] es la filosofía»⁸¹. La gran meta de una filosofía como ciencia solo puede alcanzarse con el radicalismo propio de la esencia de la ciencia filosófica auténtica, que implica que no aceptemos nada previamente dado, nada tradicional, así como tampoco ningún nombre por grande que sea⁸². Pero para esto, se necesita «una reconstrucción radical que satisfaga la idea de la filosofía, entendida como unidad universal de las ciencias en la unidad de dicha fundamentación absoluta»⁸³. En primer lugar, entonces, una filosofía rigurosa es una ciencia universal de justificación absoluta. El ideal de una filosofía estrictamente científica exige que su objeto sea apodícticamente dado, y la validez objetiva de ese darse apodíctico del objeto debe estar completamente establecida dentro de la estructura del acto cognitivo mismo; lo que requiere de la identificación entre «ser dado» y «ser constituido»⁸⁴. La meta de Husserl es el conocimiento absoluto en la forma de una ciencia auténtica de justificación absoluta, mediante la investigación de la esencia de lo que constituye la fuente originaria de toda objetividad — esto es, la Subjetividad trascendental. Es decir, que toda objetividad científica es, en un sentido trascendental, un producto de la Subjetividad humana, sin la cual no puede siquiera constituir la condición más básica de toda ciencia: la relación Subjetividad cognoscente-objeto — relación que desarrollaremos en mayor detalle en los próximos capítulos, comenzando en la sección 1.1

⁷⁹ Edmund Husserl, *Filosofía Primera* (1923 1924) (Epublibre, 2019), 72.

⁸⁰ Edmund Husserl, *La Filosofía, Ciencia Rigurosa* (Madrid: Ediciones Encuentro, 2009), 7.

⁸¹ Edmund Husserl, *Meditaciones Cartesianas* (Madrid: Ediciones Paulinas, 1979), 34.

⁸² *Ciencia Rigurosa*, 2009, 84.

⁸³ *Meditaciones*, 1979, 34.

⁸⁴ Edmund Husserl, *Phenomenology and the Crisis of Philosophy. Philosophy as Rigorous Science and Philosophy and the Crisis of European Man* (New York: Harper Torchbooks, 1965), 30. Traducción de la autora.

LAS (DOS) MEDITACIONES Y EL IMPULSO DE LA REFORMA DE LA FILOSOFÍA COMO CIENCIA. En este contexto, la «tarea que el filósofo se plantea, su meta vital en tanto que filósofo es una ciencia universal sobre el mundo, un saber definitivo, universal, un universo de verdades en sí acerca del mundo, del mundo en sí»⁸⁵ — como también desarrolla en *La Filosofía como Ciencia Estricta*:

«La filosofía es por esencia la ciencia de los verdaderos principios, de los orígenes, de los *rizomata pánton*. La ciencia de lo radical tiene que ser también radical en su proceder y desde todo punto de vista. Ante todo: no debemos detenernos hasta llegar a sus principios absolutamente claros, a sus problemas absolutamente claros, hasta no haber adquirido métodos trazados sobre el sentido propio de esos mismos problemas. [...] El paso más grande que tiene que dar nuestra época es reconocer que con la intuición filosófica en su genuino sentido, con la captación fenomenológica de la esencia, se abre un campo infinito de trabajo y una ciencia que, sin todos los métodos indirectos de simbolización y matematización, sin el aparato de pruebas y conclusiones, adquiere, sin embargo, una cantidad de conocimientos de los más rigurosos y decisivos para toda filosofía ulterior»⁸⁶.

«La filosofía — admite Husserl — es la lucha incesante de la razón en un movimiento incesante de aclaración»⁸⁷, y por eso, la filosofía es «racionalismo»⁸⁸, es «la ratio en el constante movimiento de la autoaclaración, comenzada por la primera irrupción de la filosofía en la humanidad, cuya razón innata todavía estaba con anterioridad totalmente en el estadio de la cerrazón, de la oscuridad nocturna»⁸⁹. La idea husserliana de una filosofía como ciencia rigurosa — como contrapartida a los acercamientos generalizados del naturalismo, del historicismo y a las filosofías como visión del mundo — es la de una

⁸⁵ Edmund Husserl, *Phenomenology and the Crisis of Philosophy. Philosophy as Rigorous Science and Philosophy and the Crisis of European Man* (New York: Harper Torchbooks, 1965), 277. Traducción de la autora.

⁸⁶ Edmund Husserl, *La Filosofía, Ciencia Rigurosa* (Madrid: Ediciones Encuentro, 2009), 85.

⁸⁷ Edmund Husserl, *Invitación a la Fenomenología* (Barcelona: Paidós, 2001), 24.

⁸⁸ Lauer va a concluir que la fenomenología es una forma histórica de racionalismo. Ver Quentin Lauer, *The Triumph of Subjectivity* (New York: New York Fordham University Press, 1978), 161. Traducción de la autora.

⁸⁹ Edmund Husserl, *La Crisis de las Ciencias Europeas y la Fenomenología Transcendental* (Barcelona: Ediciones Crítica, 1991), 281.

ciencia que intenta decodificar la esencia más profunda de las estructuras de la conciencia y su aportación a la constitución de la objetividad. Al giro hacia lo Subjetivo que da forma a la fenomenología trascendental, como la va a pensar Husserl, pretende demostrar que toda objetividad se constituye en y a través de la Subjetividad. En lugar de comenzar por el mundo externo y *objetivo*, se comienza por la condición de posibilidad trascendental de esa objetividad, posibilitando la purificación del ámbito empírico hacia el ámbito trascendental. El tema de una filosofía rigurosa pertenece a la dimensión de lo trascendental — por eso mismo la filosofía debe ser una ciencia, pero no en el sentido de las ciencias positivas y naturalistas (de aquí la particularidad del entendimiento husserliano de ciencia, que resignifica profundamente su sentido histórico y filosófico). Si la filosofía aspira a ser realmente una ciencia rigurosa, debe mantenerse alejada de todas las desviaciones que oscurecen el campo del estudio trascendental de la Subjetividad (naturalismo, positivismo, psicologismo, historicismo y filosofía como visión del mundo, etc.). Por eso esta ciencia no solamente es una ciencia radicalmente independiente (porque su objeto no depende de la realidad empírica), sino que su tema constituye a la vez el fundamento de todas las demás ciencias — aunque aún no ha alcanzado este ideal de cientificidad. Y si la filosofía busca convertirse en una ciencia fundacional, debe, en primer lugar, fundamentarse a sí misma como ciencia rigurosa.

EL PRIMER COMIENZO: EL GIRO SOCRÁTICO PLATÓNICO

En *Filosofía Primera* — Husserl investiga las raíces de la idea de la filosofía como ciencia. La particular reconstrucción husserliana de la historia de la filosofía es útil en varios sentidos: primero, pone atención sobre los puntos concretos de la historia en que se ha manifestado, de forma más o menos explícita, la idea de la filosofía como ciencia; además, muestra los rasgos de una filosofía como una tarea infinita. Ahora, Husserl localiza las raíces racionales de la filosofía en la Grecia clásica, más concretamente, en el giro socrático-platónico que marca «el comienzo más antiguo de una filosofía auténtica y radical»⁹⁰. Sócrates (469 a.C.-399 a.C.), que había reaccionado contra la sofística, que «negaba el sentido racional de la vida», y había sido el primero en reconocer «la necesidad de un método racional universal»⁹¹. La reforma ética de la vida introducida por Sócrates considera que la vida verdaderamente satisfactoria es «la vida dirigida por la razón pura»⁹², esto es, «una vida en la que el ser humano, en incansable autorreflexión y radical examen de sí mismo, critica [...] sus propósitos vitales y claro está, los medios para alcanzarlos, las vías para llegar a ellos»⁹³. Sócrates fue quien reconoció el sentido fundamental del «método de autorreflexión clarificante que se perfecciona en la evidencia apodíctica como fuente primigenia de lo definitivo»; además de ser el primero que vio «la existencia en sí de las esencias puras y universales como aquello que se da en sí mismo en forma absoluta en una intuición esencial pura»⁹⁴. Y aunque la teoría socrática no llegó a su realización sistemática como teoría científica del método, en su pensamiento ya estaba presente «el germen de la concepción fundamental de la crítica racional cuya forma teórica y tecnológica y cuyo fecundo desarrollo constituyen la fama inmortal de Platón»⁹⁵.

⁹⁰ Edmund Husserl, *Filosofía Primera* (1923 1924) (Epublibre, 2019), 13.

⁹¹ Ibid., 16.

⁹² Ibid., 14.

⁹³ Ibid.

⁹⁴ Ibid., 16.

⁹⁵ Ibid.

Pero es con Platón (427 a.C.-347 a.C.), va a decir Husserl, que se produce la reforma teórico-científica de la filosofía. Platón,

«[...] sin abandonar el impulso socrático, dirigió el camino del desarrollo autónomo de la humanidad, en el sentido de su desenvolvimiento como humanidad racional, primero que todo a través de la ciencia, de la ciencia reformada dentro del nuevo espíritu de una radical comprensión del método»⁹⁶.

Superando la argumentación sofista, así como comprendiendo en profundidad la mayéutica socrática, Platón se convierte «en el padre de toda auténtica ciencia por la seriedad profunda con que intenta superar, en este espíritu socrático, el escepticismo enemigo de la ciencia»⁹⁷. Platón es quien inventó el concepto de «idea» e inauguró el ideal de la filosofía como tarea infinita⁹⁸; es quien introduce «en la conciencia de la humanidad las ideas puras de un auténtico conocimiento, una auténtica teoría y una verdadera ciencia y, abarcándolo todo, de una auténtica filosofía», así como quien crea «la ciencia del método», esto es, «el método para la realización sistemática de la idea suprema contenida en la esencia misma del conocimiento que determina el fin de la ‘filosofía’»⁹⁹. Sometiendo la argumentación sofista a una crítica fundamental y guiado por una profunda comprensión de la mayéutica socrática, Platón indaga a fondo en la posibilidad del conocimiento válido y científico, abriendo paso a la verdadera ciencia¹⁰⁰. «Si la reforma socrática de la vieja se dirigió contra los sofistas que con su subjetivismo habían producido desconcierto y deterioro en las convicciones éticas generales — marca Husserl — Platón se vuelve contra ellos como destructores de la ciencia (de la ‘filosofía’))»¹⁰¹.

Husserl ve en la dialéctica platónica la entrada en una nueva época de filosofía en este sentido supremo y genuino, así como aquella estructuración de la filosofía en «dos grados» — la filosofía «primera»

⁹⁶ Edmund Husserl, *Filosofía Primera* (1923 1924) (Epublibre, 2019), 14.

⁹⁷ Ibid.

⁹⁸ Claudio Majolino, *The Invention of Infinity: Essays on Husserl and the History of Philosophy* (Cham: Springer Nature Switzerland, 2023), 375. Traducción de la autora.

⁹⁹ *Filosofía Primera*, 2019, 14.

¹⁰⁰ Ibid.

¹⁰¹ Ibid.

y la «segunda»¹⁰². Se abre entonces la dimensión de una filosofía racionalmente fundamentada; como filosofía primera que integra y unifica la totalidad de las ciencias:

«Como Filosofía Primera va adelante una metodología universal que se justifica a sí misma de modo absoluto, o, formulado teóricamente, una ciencia de la totalidad de los principios puros (apriorísticos) de todos los posibles conocimientos y de la totalidad de las verdades sistemáticamente incluidas en estos, o sea, de las verdades deducibles de ellos a priori. Como se puede ver, así se delimita la unidad constituida por el enlace esencial de todas las verdades fundamentales, unidad indisoluble de todas las ciencias a priori que puedan llegar a realizarse»¹⁰³.

Y la filosofía segunda, por otro lado, es aquella cuyo correlato y dominio es la unidad de la realidad fáctica, y aquella referida en sus fundamentaciones justificativas a la filosofía primera, al sistema apriorístico del posible método racional, de donde extrae una racionalidad general, y adquieren ellas mismas la unidad de un sistema racional proveniente de la unidad sistemática de los primeros principios a priori¹⁰⁴.

Ahora, la estructura Sócrates-Platón marca el comienzo de una reforma en el sentido de que hace posible la filosofía como una ciencia: Sócrates mostrando prácticamente la posibilidad de que la razón alcance y comprenda lo que realmente es; Platón determinando teóricamente y estableciendo las normas válidas para todo conocimiento racional¹⁰⁵. La reforma de Platón se basa en la reforma de Sócrates; y la reforma práctica de Sócrates se cumple y se realiza en su plenitud por la propia reforma teórica de Platón¹⁰⁶. Aún así, como marca De Santis, el término reforma significa algo más: Si la reforma práctica de Sócrates es en primer lugar una forma de vida [*Lebensreform*], la reforma teórica de Platón trae consigo una nueva vida como una vida de una nueva forma universal,

¹⁰² Edmund Husserl, *Filosofía Primera* (1923 1924) (Epublibre, 2019), 19.

¹⁰³ Ibid.

¹⁰⁴ Ibid., 20.

¹⁰⁵ Daniele De Santis, *Transcendental Idealism and Metaphysics. Husserl's Critique of Heidegger. Volume 2* (Cham: Springer Nature Switzerland, 2023), 219.

¹⁰⁶ Ibid.

de un nuevo estilo [*einem neuen Leben, einem Leben neuer allge-meiner Form, eines neuen Stils*]¹⁰⁷. Y si en el caso de Sócrates la reforma de la filosofía coincide con la reforma de la vida (es decir, la reforma práctica de la filosofía equivale a una nueva forma de vida), en Platón la reforma de la vida es la consecuencia de la reforma teórica de la filosofía¹⁰⁸. La reforma práctica de Sócrates propone una forma de vida para ser imitada en la que la vida coincide con la forma de la razón, o con la razón como forma [*das vernünftige Leben*]. Platón, por otro lado, establece las normas y leyes válidas para todo conocimiento racional, estableciendo así la correlación entre la totalidad de la «verdad» y la totalidad del «ser»: no propone una nueva forma de vida que sea prácticamente imitada, más bien, fija teóricamente las normas a seguir para que se realice la forma de vida socrática (eso que Husserl llama «reforma metodológica»)¹⁰⁹.

Pero Husserl está convencido de que Platón de ninguna manera quería ser tan solo un mero reformador de la ciencia; según Husserl, Platón siempre siguió siendo socrático en sus esfuerzos teórico-científicos — o en el sentido más general, un ético pragmático. Con él entra una nueva idea de filosofía que va a marcar el camino de toda filosofía posterior, que, de ahora en más, no puede ser «una ciencia cualquiera, el producto ingenuo de un interés dirigido simplemente hacia el conocimiento»; pero «tampoco, como antes, meramente una ciencia universal, sino ha de ser, además, una ciencia que pueda justificarse a sí misma de modo absoluto»¹¹⁰. La nueva filosofía tiene que ser una ciencia que «en cada paso y en todo sentido, tienda a ser definitiva y esto en virtud de verdaderas justificaciones que, como absolutas, en todo momento corren a cargo de quien conoce con perfecta intelección [*Einsicht*] (y de quienes lo acompañan en ese conocer)»¹¹¹; a la vez que contribuya a la justificación de toda actividad racional humana, contribuyendo a la marcha del género humano «hasta llegar a las alturas de una verdadera y auténtica humanidad»¹¹². Una humanidad auténtica, sólo puede fundamentarse, según Husserl, en una ciencia auténtica — una ciencia que «tiende

¹⁰⁷ Daniele De Santis, *Transcendental Idealism and Metaphysics. Husserl's Critique of Heidegger. Volume 2* (Springer, 2023), 219.

¹⁰⁸ Ibid.

¹⁰⁹ Ibid.

¹¹⁰ Edmund Husserl, *Filosofía Primera (1923 1924)* (Epublibre, 2019), 104.

¹¹¹ Ibid.

¹¹² Ibid., 20.

siempre más conscientemente a tomar la función del *hipokeimenon* de toda la vida cultural y, con ello, de toda la cultura en general, en forma semejante a como lo hace en el alma individual el nous con respecto de todas las demás partes del alma»¹¹³. La ciencia auténtica es el medio necesario para que la humanidad se eleve hacia su autenticidad, tanto en el plano individual como en su forma colectiva — del «ser humano grande»¹¹⁴ — porque «la idea de la razón no sólo concierne al individuo sino que es una idea comunitaria»:

«El desarrollo del género humano hasta llegar a las alturas de una verdadera y auténtica humanidad presupone el desarrollo de la verdadera ciencia como totalidad fundamentalmente enlazada y enraizada»¹¹⁵.

Así, Husserl concluye que la concepción platónica de una filosofía rigurosa como función de la vida comunitaria que ha de ser reformada por ella tiene un efecto constante y creciente, extendiéndose en todos los ámbitos vitales y pretendiendo ser la suprema autoridad normativa¹¹⁶. Como explica en el siguiente fragmento:

«Así se convierte la filosofía en el fundamento racional, en la condición esencial de posibilidad de una comunidad auténtica y verdaderamente racional y de una vida verdaderamente racional. [...] De esta manera queda abierto el camino para la idea de una nueva humanidad y de una nueva cultura humana y ello como humanidad y cultura resultantes de la razón filosófica»¹¹⁷.

En la filosofía griega se encuentran, según Husserl, las semillas «del comienzo teleológico, el verdadero nacimiento del espíritu europeo en general»¹¹⁸.

¹¹³ Edmund Husserl, *Filosofía Primera* (1923 1924) (Epublibre, 2019), 104.

¹¹⁴ Ibid., 20.

¹¹⁵ Ibid.

¹¹⁶ Ibid., 23.

¹¹⁷ Ibid., 21-22.

¹¹⁸ Edmund Husserl, *La Crisis de las Ciencias Europeas y la Fenomenología Trascendental* (Barcelona: Ediciones Crítica, 1991), 74.

1.2

EL SEGUNDO COMIENZO: EL GIRO CARTESIANO

1.2.1

ATMÓSFERA MODERNA, CIENCIA Y SUBJETIVIDAD

La idea de la filosofía como ciencia universal se articula en torno a un proyecto cuya base filosófica más concreta y sistemática fue postulada en principio por Descartes. En su genealogía de la filosofía científica, Husserl identifica un segundo comienzo en la edad Moderna, concretamente con el desarrollo de la filosofía cartesiana, la cual muestra un impulso rigurosamente científico y una unicidad de sistema teórico que le habilita el abordaje a todas las cuestiones significativas mediante un método apodícticamente evidente y en un progreso infinito y racionalmente ordenado de la investigación¹¹⁹. Se contornea con Descartes «un edificio único de verdades definitivas y teóricamente trabadas, creciendo hacia el infinito de generación en generación»¹²⁰. Husserl está convencido de que la filosofía moderna «marca una línea de evolución nueva en sus características básicas frente a la filosofía desarrollada desde Platón»; y es Descartes quien con sus *Meditaciones* «funda la nueva época, dando una orientación completamente nueva al curso del devenir histórico de la filosofía»¹²¹. La relevancia filosófica y el significado científico que tiene para Husserl la obra de Descartes quedan claros en la introducción de las *Meditaciones Cartesianas*:

«Las Meditaciones han marcado una época en la filosofía, en un sentido absolutamente único, y esto precisamente por su retorno al ego *cogito* puro. En efecto, Descartes inaugura una filosofía de una especie enteramente nueva; cambiando el

¹¹⁹ Edmund Husserl, *La Crisis de las Ciencias Europeas y la Fenomenología Trascendental* (Barcelona: Ediciones Crítica, 1991), 8.

¹²⁰ Ibid.

¹²¹ Esther Díaz, *La Ciencia y el Imaginario Social* (Madrid: Biblos, 1998), 75.

estilo total de la filosofía, da una vuelta radical del objetivismo ingenuo al subjetivismo trascendental [...]»¹²².

Fue Descartes, dice Lauer, quien, en sus *Meditaciones*, reveló a Husserl la posibilidad (o, tal vez, la inevitabilidad) de buscar una ciencia universalmente racional del ser pasando de una consideración del mundo objetivo a una consideración reflexiva del sujeto pensante¹²³¹²⁴. La primera labor de Descartes era encontrar la certeza absoluta, el primer principio de filosofía sobre el cual pueda construir la base del conocimiento, que identifica, al final, con el *cogito* — que cambia radicalmente el fundamento del conocimiento, que había sido hasta entonces el orden religioso (que monopolizaba, a su vez, desde el dominio del saber, del arte, etc. hasta la estructura de organización de la vida social). En el núcleo de este nuevo entendimiento y como reacción al imperio de la escolástica aparece la autonomía del pensamiento, cuyo imperativo proclama no aceptar como válido nada que no provenga del propio pensamiento, del «sí mismo». El recurso al elemento divino, por lo menos como punto de partida del ejercicio filosófico, se vuelve imposible y es sustituido por el principio radicalmente indubitable, esto es, sus *cogitaciones*, su pensamiento mismo. La obra cartesiana no solo sella el comienzo de la filosofía moderna, sino que inaugura una nueva actitud filosófica que reconoce como punto de partida la Subjetividad (cada vez más soberana de la idea de Dios) y que marca la dirección de la filosofía por al menos 300 años. En la obra de Descartes se delinean los atributos esenciales de la época moderna y de lo esencialmente moderno; una época de metafísica, como ámbito de los principios primeros de las cosas y que es la otra cara de la interpretación del Sujeto como el fundamento de lo real (pues es por su actividad que el ejercicio metafísico es posible en primer lugar); a su vez como una época atravesada por los

¹²² Edmund Husserl, *Meditaciones Cartesianas* (Madrid: Ediciones Paulinas, 1979), 37.

¹²³ Edmund Husserl, *Phenomenology and the Crisis of Philosophy. Philosophy as Rigorous Science and Philosophy and the Crisis of European Man* (New York: Harper Torchbooks, 1965), 20. Traducción de la autora.

¹²⁴ Aún así, veremos cómo Husserl se distanciará de Descartes al hacer su giro trascendental y tomar el *cogitatum* como el correlato objetivo del *cogito*, va a identificar a la Subjetividad como la fuente originaria de todo conocimiento absoluto, porque en la Subjetividad de la conciencia y sólo aquí es absoluto el ser de la objetividad. Ver Edmund Husserl, *Phenomenology and the Crisis of Philosophy. Philosophy as Rigorous Science and Philosophy and the Crisis of European Man* (New York: Harper Torchbooks, 1965), 20. Traducción de la autora.

progresos de la Revolución Científica. Puede decirse que en Descartes se refleja todo su *tiempo*.

No es novedad que Descartes haya sido nombrado innumerables veces como el «padre del pensamiento moderno», o como lo llama Husserl, «el gran iniciador de la Edad Moderna»¹²⁵, pues el radicalismo cartesiano cristaliza la independencia del pensamiento con respecto a la teología y autonomía de la razón. Uno no podría hablar de Descartes sin hablar de Modernidad (y viceversa). En Descartes se inicia «no solo la moderna filosofía, sino también la cultura de los tiempos modernos»¹²⁶. El mismo Hegel había llamado a Descartes «un héroe del pensamiento», ya que «aborda de nuevo la empresa desde el principio y reconstruye la filosofía sobre los cimientos puestos ahora al descubierto al cabo de mil años»¹²⁷. Escribe Hegel,

«Con Cartesio entramos... en una filosofía propia e independiente, que sabe que procede sustantivamente de la razón y que la conciencia de sí es un momento esencial de la verdad. Esta filosofía erigida sobre bases propias y peculiares abandona totalmente el terreno de la teología filosofante, por lo menos en cuanto al principio, para situarse del otro lado. Aquí, ya podemos sentirnos en nuestra casa y gritar, al fin..., ¡tierra!»¹²⁸.

Cirilio Flórez Miguel, en su *Estudio Introductorio* a las *Obras Completas* de Descartes nos habla, en sintonía con la lectura de Husserl, de dos comienzos en la filosofía: el primero se inició en Grecia unos más de dos milenios y tiene como héroe a Sócrates; el segundo, es el que acontece en la Modernidad y tiene como héroe a Descartes¹²⁹. «Al seguir la historia de su espíritu — explica Flórez — se sigue al unísono la historia de la llamada modernidad», pues «el individuo Descartes ‘ejemplifica’ su tiempo, y por eso hablar de él es hablar de la modernidad»¹³⁰. En efecto, Descartes

¹²⁵ Edmund Husserl, *Filosofía Primera* (1923 1924) (Epublibre, 2019), 89.

¹²⁶ René Descartes, *Reglas para la Dirección del Espíritu* (Madrid: Alianza, 1996), 7.

¹²⁷ Ibid.

¹²⁸ Ibid., 7-8.

¹²⁹ René Descartes, *Obras Completas* (Madrid: Gredos, 2011), XI.

¹³⁰ Ibid., XI-XII.

«[...] está invirtiendo los modos antiguos de hacer filosofía y está abriendo un nuevo camino a la metafísica, que puede calificarse como el camino específico de la modernidad, en la que la metafísica deja de ser la ciencia del ser en cuanto ser y se transforma en la ciencia fundadora de la física, o sea, en filosofía primera. No se trata de ir más allá de la física, como pensaba Aristóteles, sino de fundamentar la física como ciencia, y para ello va a considerar la veracidad incuestionable de Dios como el fundamento para llegar con seguridad al conocimiento del mundo construyendo una ciencia física capaz de desvelar los secretos de las cosas y del mundo»¹³¹.

Con Descartes se funda una época de metafísica cuyo tema principal va a ser encontrar el fundamento de lo existente partiendo de un nuevo principio, el *ego cogito* — abriendo camino a la nueva metafísica moderna ya no como metafísica del ser, sino ahora como una «filosofía primera» construida sobre el *ego cogito*. La progresiva superación del aristotelismo abre paso a nuevos territorios para pensar el problema del ser. Como ya escribía Heidegger, «con Descartes empieza a consumarse la metafísica occidental», y «con la interpretación del hombre como *subjectum*, Descartes crea la premisa metafísica para la futura antropología de toda clase y dirección [...]»¹³². A partir de Descartes, el mundo se introduce en el mundo del Sujeto, quedando evidente en la nueva actitud filosófica cuya plataforma giratoria es la autoconciencia de un yo¹³³. Los postulados del trabajo de Descartes van a trazar las líneas generales de toda una arquitectura de la Subjetividad que va a ser clave en la configuración de los sistemas de pensamiento posteriores. Desde el *Discurso del Método* de Descartes hasta la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel, la fisonomía del modo de filosofar moderno descansa en la Subjetividad, que hace del espacio de la conciencia la plataforma sobre la cual se desarrolla el

¹³¹ René Descartes, *Obras Completas* (Madrid: Gredos, 2011), XXIII.

¹³² Martin Heidegger, *Sendas Perdidas* (Buenos Aires: Losada, 1969), 87-88.

¹³³ La forma lingüística de la autoconciencia contiene el uso de predicados y verbos en primera persona — que en Descartes toma la forma de «*ego cogito*» y adquiere una cualidad ontológica-epistemológica. En el lenguaje es donde ese «Yo» se hace primordialmente evidente: «es en y por el lenguaje que el hombre se constituye como sujeto, porque el solo lenguaje funda en su realidad que es la del ser, el concepto de ego». Ver Émile Benveniste, *Problemas de Lingüística General I* (México: Siglo XXI, 2004), 180.

ejercicio filosófico. Comienza con Descartes, como indica Husserl, «un filosofar de cuño enteramente nuevo que busca sus fundamentos últimos en lo subjetivo»¹³⁴. Durante el estudio de la relevancia que ha tenido la obra de Descartes en la Modernidad, queda evidente la introducción radical de la Subjetividad como plataforma filosófica. Para la filosofía moderna la Subjetividad «no es un tema más, puede decirse que es el tema, aquello que vincula toda su acción reflexiva»¹³⁵; es el tema que constituye el centro de todo el discurso filosófico moderno que parte de una nueva forma de experiencia individual que se da como consecuencia de toda una serie de transformaciones y cambios tanto en la figura del individuo así como en el modo de organización social, en Europa a partir del siglo XV. Sin la noción de «Sujeto», no habría aquello que denominamos «pensamiento moderno»¹³⁶. De hecho, «el pensamiento filosófico de al menos los últimos cuatrocientos años puede leerse de modo ambivalente como pensamiento del sujeto o contra el sujeto, pensamiento de la grandeza del sujeto o de su miseria, sujeto de su exaltación o de su irrealidad, de su poder o de sus límites»¹³⁷ — de un modo u otro, es un pensamiento acerca del Sujeto.

La categoría de «Sujeto» entendida en el sentido moderno, es decir, en tanto *Subjectum*, se relaciona, en una primera instancia, con la condición del ser humano como fundamento epistemológico de lo real. A saber, breve etimología: «Sujeto», que viene del latín «*Subiectum*» o «*subjectum*»¹³⁸ (pasado participio de «*subiciō*»; «*sub*» [debajo, al pie de] y «*iaciō*» [lanzar, arrojar]), se entiende como lo subyacente, como fundamento o sujeto de una proposición (equivalente a lo que Aristoteles llamó «*hypokeímenon*», que en su metafísica significaba literalmente «la cosa subyacente», es decir, el soporte o sustrato material permanente de las cualidades), y que en Descartes va a alcanzar finalmente su equivalencia con el *cogito*, es decir, que la Subjetividad es el fundamento último y absoluto de toda certeza (y de la filosofía). En toda la Edad Media, el término «Sujeto» no había tenido nada que ver ni con el yo ni con el Sujeto ni con la Subjetividad; es con y desde Descartes que la «sustancia

¹³⁴ Edmund Husserl, *La Crisis de las Ciencias Europeas y la Fenomenología Trascendental* (Barcelona: Ediciones Crítica, 1991), 85.

¹³⁵ Manuel Cruz, *Tiempo de Subjetividad* (Barcelona: Paidós, 1996), 101.

¹³⁶ *Ibid.*, 69.

¹³⁷ *Ibid.*, 65.

¹³⁸ Ver <https://en.wiktionary.org/wiki/subject>

pensante» [*res cogitans*] se vuelve Sujeto a partir de la identificación del Yo con el fundamento. El yo va a ser ahora esa causa primera, el principio fundamental de la construcción de la verdad del mundo, que se nos presenta en su claridad, en su distinción y en su verdad; el yo es fundamento absoluto porque acompaña la totalidad de las representaciones, es aquello permanente en el flujo continuo de los pensamientos.

Habermas determina cuatro ejes que construyen a esta Subjetividad: [a] *individualismo*: en el mundo moderno la peculiaridad infinitamente particular puede hacer valer sus pretensiones; [b] *derecho de crítica*: el principio del mundo moderno exige que aquello que cada cual ha de reconocer se le muestre como justificado; [c] *autonomía de la acción*: pertenece al mundo moderno el que queramos salir fiadores de aquello que hacemos; [d] *filosofía idealista*: Hegel considera como obra de la Edad Moderna el que la filosofía aprehenda la idea que se sabe a sí misma¹³⁹. Cuando Hegel define a la «Subjetividad» como «el principio de la Edad Moderna»¹⁴⁰ está hablando de este nuevo modo de relación del Sujeto consigo mismo y con el mundo; Hegel define justamente la fisonomía de la Edad Moderna y explica la Subjetividad con «libertad» y la «reflexión»¹⁴¹, constatando que «la grandeza de nuestro tiempo consiste en que se reconoce la libertad, la propiedad del espíritu de estar en sí»¹⁴².

En la Modernidad, «la vida religiosa, el Estado y la sociedad, así como la ciencia, la moral y el arte, se tornan en otras tantas encarnaciones del principio de la subjetividad»¹⁴³. La identificación del Yo en los diversos campos de la vida social inaugura un nuevo modo de auto-percepción, auto-observación, auto-análisis y auto-concepción que resulta clave en la configuración de las diversas esferas de la vida (como la religión, la filosofía, la política, etc.) y va paralelo a todo ese complejo de transformaciones de la vida moderna que preparan el terreno para este giro. Ese nuevo entendimiento del Sujeto en tanto sustrato absoluto de las representaciones pone en crisis la legitimidad hasta entonces cristalizada de la sociedad premoderna. Se abre así todo

¹³⁹ Jürgen Habermas, *El Discurso Filosófico de la Modernidad* (Madrid: Taurus, 1993), 29.

¹⁴⁰ Ibid., 28.

¹⁴¹ Ibid., 29.

¹⁴² Ibid.

¹⁴³ Ibid., 31

un panorama de transformaciones en los campos sobre todo económicos, políticos y sociales impulsados por el progresivo individualismo, la secularización, el liberalismo y el pensamiento humanista en general (cuya formación ya se había delimitado en el arranque del Renacimiento pero alcanza su máxima en la Ilustración): la reforma (esfera religiosa), el capitalismo (esfera económica), las revoluciones burguesas y el liberalismo (esfera política):

«[...] resulta evidente que el *ego cogito* cartesiano, los ciudadanos egoístas hobbesianos, los hombres dotados de conciencia moral luterana, el hombre de gusto de Gradan o el genio creador de Scaligero son todas formas filosóficas sublimadas de ese individuo moderno que surge en el Renacimiento con la cultura urbana, la secularización, los viajes, la ciencia moderna, la economía capitalista, la Reforma protestante y tantos otros fenómenos complejos de los que los filósofos intentan tomar nota y explicar en sus distintos aspectos más generales. En este sentido se puede sostener, pues, que la categoría de sujeto es expresión del individualismo moderno en sus distintos aspectos y problemas»¹⁴⁴.

Aquello que define intrínsecamente la Modernidad es sin duda esa «forma en que el ser humano se encuentra allí concebido y afirmado como la fuente de sus representaciones y de sus actos, como su fundamento (*subiectum*, Sujeto) o incluso, como su autor»¹⁴⁵. El Sujeto moderno es

«[...] el sujeto conciencia, el sujeto portador de esa razón, el sujeto de los saberes, el que establece la verdad en el mundo. Porque si algo fue el fundamento y la base de lo moderno, fue este sujeto de razón, este sujeto de conciencia en base a razón. Este sujeto de la crítica y las explicaciones. Sujeto como núcleo de razón que objetiviza al mundo y lo racionaliza; como portador de una conciencia autónoma; sujeto como nuestra

¹⁴⁴ Manuel Cruz, *Tiempo de Subjetividad* (Barcelona: Paidós, 1996), 65.

¹⁴⁵ Alain Renaut, *L'individu. Réflexions sur la Philosophie du Sujet* (Paris: Hatier, 1998), 6.

subjetividad, nosotros sujeto, como lugar insustituible donde la razón narra un mundo»¹⁴⁶.

En la Modernidad — y en la propia filosofía cartesiana — el reconocimiento del sí mismo y del yo inaugura un nuevo modo de auto-percepción, auto-observación, auto-análisis y auto-concepción que resulta completamente novedoso y que corresponde a un momento en la historia que prepara el terreno para este giro. Es decir, la noción de Sujeto no es tan solo el resultado de un procedimiento especulativo o metafísico que se transfiere luego a lo real, sino que es la síntesis de la maduración de esa forma de estar en el mundo que al final toma forma de nomenclatura metafísica al convertirse en un objeto de la metafísica — esto es, Sujeto, *Subjectum*. El *Subjectum* «designa la totalidad de las cosas, pues es lo fundamental, y por ello, siempre está presente en ellas; es el soporte, el sustrato de las cualidades o de accidentes, dicho de otra manera, es una sustancia, un constituyente, existente por sí mismo, estable y permanente de la realidad física»¹⁴⁷. El Sujeto «es a la vez Sujeto y principio, intuición dada por una sensación o un sentimiento experimental y casi táctil de mí mismo como sujeto permanente»¹⁴⁸ — que marca el fundamento filosófico del Sujeto dentro de los límites de la interés por el conocimiento que atraviesa toda la Modernidad.

Hay que marcar que la centralidad del Sujeto es directamente proporcional a la centralidad de la razón, que hace de la Modernidad, como había definido Weber, un proceso de «racionalización»¹⁴⁹ en tanto nueva forma de comprender, estructurar y significar el mundo (y nuestro lugar en ese mundo). Por «racional» Weber definió el proceso de «desencantamiento»¹⁵⁰ que se produjo en Europa a partir del desmoronamiento de las imágenes religiosas; pues hasta entonces, la representación del mundo pertenecía a la teología, a la religión y a la autoridad de Dios, quien ya había entregado en forma de revelación la hermenéutica de él mismo, de los seres humanos, del comienzo y del final (pues en el mundo de la escatología divina no hay lugar para la historia).

¹⁴⁶ Nicolás Casullo, Ricardo Forster y Alejandro Kaufman, *Itinerarios de la Modernidad* (Buenos Aires: Eudeba, 2009), 255.

¹⁴⁷ Alain De Libera, *La Invención del Sujeto Moderno* (Madrid: Manantial, 2020), 168.

¹⁴⁸ *Ibid.*, 129.

¹⁴⁹ Jürgen Habermas, *El Discurso Filosófico de la Modernidad* (Madrid: Taurus, 1993), 11.

¹⁵⁰ *Ibid.*

Básicamente, el curso «del pensamiento medieval, radicalmente volcado hacia Dios, no permite *ver* al mundo ni al hombre, salvo como expresión o significación de la grandeza del ser divino, es decir, como *criatura*»¹⁵¹. Lo moderno, en contraste, es este proceso generalizado de racionalización que ordena el mundo a partir de la razón, superando el paradigma místico-religioso que había dominado la organización social durante toda la Edad Media. Así, el orden del mundo de la vida ya no está estructurado por las interpretaciones religiosas del mundo, sino que es la racionalización progresiva la que toma las riendas de este proceso. Y a medida que se va configurando la conciencia moderna, ya es imposible justificar la existencia de un mundo sustentado en el orden mítico-religioso que había predominado hasta entonces. La progresiva racionalización reestructura el modelo de organización social, hasta la vida concreta del individuo:

«La racionalización de la cultura sólo se torna empíricamente eficaz cuando se convierte en racionalización de las orientaciones de acción y de los órdenes de la vida social. El saber acumulado en la cultura se transforma en formas de vida de los individuos y de los grupos, de un lado, y en formas de vida social (o en esferas de la vida, en órdenes de la vida, como Weber dice en vez de subsistemas sociales), de otro»¹⁵².

La diferenciación de las esferas de valor (o la secularización) hace posible una «transformación crítica del saber tradicional, guiada por pretensiones de validez específicas para cada esfera»¹⁵³; esto es, que de ahora en más cada esfera de valor obedecerá a su propia lógica. Resultado: arte, moral y filosofía autónomas; tres «saberes autónomos que ya no van a responder a dogmas, que ya no van a responder a autoridad de rey o de Iglesia, que van a dar cuenta de su propia esfera en lo que vayan logrando en términos de conocimiento y reflexión»¹⁵⁴ — a lo que podríamos añadir a su vez la ciencia, la política, la

¹⁵¹ René Descartes, *Los Principios de la Filosofía* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 198), 15.

¹⁵² Jürgen Habermas, *Teoría de la Acción Comunicativa I* (Madrid: Taurus, 1987), 251.

¹⁵³ *Ibid.*, 434.

¹⁵⁴ Nicolás Casullo, Ricardo Forster y Alejandro Kaufman, *Itinerarios de la Modernidad* (Buenos Aires: Eudeba, 2009), 17.

economía y todas las esferas del saber ahora pensadas y ejecutadas sobre la plataforma del individualismo. El desprendimiento del individuo del esquema de pensamiento religioso es lo que habilita el gran proceso generalizado de racionalización que es la Modernidad, es decir, la progresiva secularización de las diversas esferas de la vida del individuo es proporcional a la posibilidad de poder empezar a hablar de Sujeto. Por eso es que puede al final nacer «lo Subjetivo», pues «en la medida en que las imágenes míticas del mundo dominan el ámbito del conocimiento y de las orientaciones de acción, no parece posible deslindar con claridad un ámbito de lo subjetivo»¹⁵⁵, por eso hay que liberar a cada una de estas esferas de toda fundamentación religiosa. Permutando la imagen religiosa del mundo por una imagen racional, las esferas de valor sociales pueden estar ahora fundamentadas en fundamentos racionales, que a su vez dan forma a las estructuras de conciencia típicas de las sociedades modernas. La Subjetividad moderna se configura, ante todo, como un modelo de individuo contrapuesto al dogmatismo de origen religioso y como representación de la escisión con el antiguo régimen — que viene, sin duda, a reformar la organización de la vida social del paradigma premoderno. El Sujeto es el núcleo filosófico de la Modernidad como subversión ante todo mecanismo de heteronomía. El Sujeto moderno, renueva esa «forma filosófica de existencia» particular del hombre antiguo, ese «el darse libremente a sí mismo, a la entera vida propia, reglas fundadas en la pura razón, tomadas de la filosofía», es decir, de formarse «inteligentemente a sí mismo en la razón libre»¹⁵⁶.

¹⁵⁵ Jürgen Habermas, *Teoría de la Acción Comunicativa I* (Madrid: Taurus, 1987), 80-81.

¹⁵⁶ Edmund Husserl, *La Crisis de las Ciencias Europeas y la Fenomenología Trascendental* (Barcelona: Ediciones Crítica, 1991), 7-8.

LA REVOLUCIÓN CIENTÍFICA

Es en esta atmósfera de racionalización en la que escribe Descartes su obra; una atmósfera donde un nuevo panorama científico cambia radicalmente el entendimiento del mundo y del ser humano en ese mundo, a partir de las diversas transformaciones impulsadas por la Revolución Científica¹⁵⁷. En este contexto, la idea de la filosofía como ciencia de Descartes se encuentra, precisamente, en esta intersección entre ciencia y Subjetividad. Especialmente en el ámbito de la epistemología, la cristalización del problema del conocimiento da entrada a una época de representación del mundo en términos de Sujeto-objeto y, en líneas generales, en términos de metafísica. El entendimiento del mundo de acuerdo con principios o ideas ordenadoras sienta las bases de un esquema metafísico de comprensión de lo real. La expansión de la práctica científica impulsa la producción del conocimiento, que ya no es mera especulación o revelación sino una actividad experimental que requiere de cierta distancia en relación con el objeto y, a su vez, una relación entre el Sujeto y el objeto. Como el propio ejercicio del conocimiento es siempre de *alguien* en relación a *algo*, es decir, implica siempre el distanciamiento de la conciencia, la escisión Sujeto-objeto es la consecuencia lógica de este esquema generalizado de mundo; y la verificación del objeto siempre debe ser justificada ante el Sujeto — para quien el mundo es el sistema de representaciones que se hace de los objetos. La praxis científica es uno de los lugares claves donde el Sujeto se presenta como el productor de una actividad orientada no solo al entendimiento sino también a la transformación de lo real, de las cosas y de su entorno y de sí mismo — una actividad que cada vez más se ejercita desde la autonomía propia del saber y separada del modelo de las verdades dadas de antemano que era la autoridad religiosa. La Modernidad, con la directriz de una ciencia universal rigurosamente explicativa por principios y justificación

¹⁵⁷ El término «Revolución Científica» fue acuñado en el siglo xx por Alexandre Koyré, quien había centrado su análisis en Galileo Galilei. La noción de «revolución» en ciencias ya había sido utilizada en 1747 por Alexis Claude Clairaut al escribir sobre Newton, y también en 1789 por Antoine Lavoisier anunciando el descubrimiento del oxígeno. Posteriormente, ya en el siglo XIX, William Whewell estableció la noción de una revolución en la ciencia (o el método científico) que había tenido lugar en los siglos XV-XVI.

última de todo conocimiento, va a intentar construir una *universalis scientia* de la misma objetividad¹⁵⁸.

La Modernidad en sí se vio fuertemente impulsada por la Revolución Científica, que se inició en las últimas décadas del siglo XVI y se desarrolló a lo largo del siglo XVII. Sus impulsores — Copérnico, Galileo, Harvey, Descartes, Huygens, Leibniz, Newton y muchos otros — «cambiaron radicalmente la concepción europea del mundo, rompiendo con los moldes aristotélico-escolásticos que habían predominado durante el medievo»¹⁵⁹. Hasta entonces, el «plan de Dios, dogmatizado y bajo el poder de la Iglesia, era sentido por aquellos modernizadores liberales, libertinos, como un plan que sofocaba al hombre, que lo encerraba en una falsa conciencia, que lo condenaba a no saber la verdad objetiva que por vía científico-técnica podía llegar a conocer»¹⁶⁰. Desde la Edad Media, las diversas áreas del saber, incluyendo la filosofía, habían estado presididas por la teología; como dice la frase atribuida al obispo italiano y doctor de la Iglesia Pedro Damiano (1006-1072), «*Philosophia ancilla theologiae*», literalmente, «la filosofía es sierva de la teología»¹⁶¹, pues la teología era considerada una disciplina más elevada. Va a ser con la Modernidad que, como mencionamos, la progresiva secularización irá separando las esferas del saber, convirtiendo la «filosofía natural» en un saber autónomo regulado por la razón y la experimentación. Posteriormente, con la Revolución Copernicana se cristalizaría esa escisión entre ciencia y fe que se iría profundizando con la autonomía de la ciencia. Como indica Butterfield, «durante el siglo XVI, los ataques contra Aristóteles habían sido de lo más frecuentes y, en alguna ocasión, excesivamente duros», y 1543 «fue un año de la mayor importancia por lo que a Copérnico y Vesalius se refiere, así como por la resurrección de Arquímedes»¹⁶². Para el modelo anterior, basado en la teoría aristotélica, el universo es un mundo cerrado, «con sus movimientos e impulsos propios, que el hombre no puede alterar», donde todos los cuerpos responden «a la perfección absoluta» que es

¹⁵⁸ Edmund Husserl, *Renovación del Hombre y de la Cultura* (Barcelona: Anthropos Editorial, 2002), 103.

¹⁵⁹ Javier Echeverría, *La Revolución Tecnocientífica* (Naturaleza, Ciencia y Sociedad, 2003), 3.

¹⁶⁰ Nicolás Casullo, Ricardo Forster y Alejandro Kaufman, *Itinerarios de la Modernidad* (Buenos Aires: Eudeba, 2009), 12.

¹⁶¹ Ver más en el diccionario de filosofías José Ferrater. Link: <https://www.diccionariodefilosofia.es/es/diccionario/1/173-ancilla-theologiae.html>

¹⁶² Herbert Butterfield, *Los Orígenes de la Ciencia Moderna* (México: CONACYT, 1981), 141.

«el primer motor inmóvil, que se define como el pensamiento puro que sólo se piensa a sí mismo» y que «no sufre ninguna clase de cambio porque es la perfección misma»¹⁶³. Este motor es el «Dios aristotélico, que no crea el mundo ni se ocupa de él, pero a cuya perfección aspiran todas las cosas naturales» y que «actúa como una causa final (*telos*) y como explicación última de todo movimiento»; todas características que convierten el «sistema aristotélico en una teleología»¹⁶⁴. El giro absoluto se había producido justamente con Nicolás Copérnico (1473-1543), con la proposición del sistema heliocéntrico donde el sol es el centro del sistema solar, y no la Tierra, como se habría creído hasta entonces en la cosmología medieval de corte aristotélico — afirmación que realiza «no como resultado de observaciones y medidas, sino por su fe en la racionalidad del mundo»¹⁶⁵. Copérnico «es quien abre al hombre del Renacimiento a una conciencia cósmica»¹⁶⁶, pues cambia radicalmente la visión del mundo y del ser humano inscrito ahí en ese mundo. Aun así, Copérnico mantuvo el esquema aristotélico de las órbitas circulares de los planetas, que sería luego corregido a órbitas elípticas por Johannes Kepler (1571-1630) y Tycho Brahe (1546-1601).

Así, esta extensa transformación en las ideas científicas impulsada por la matemática, la física, la astronomía y la biología, contó con el apoyo de las instituciones que promovían la investigación científica y la imagen científica del mundo. La Revolución Científica llevó al establecimiento de varias ciencias modernas, pero más allá de las transformaciones concretas en las ciencias, también introdujo cambios más profundos en el mundo, que «afectaron al pensamiento humano o alteraron las condiciones en que estaba teniendo lugar aquel proceso mental»¹⁶⁷. La Revolución Científica cambió radicalmente el modo de hacer ciencia e implicó una ruptura con el orden anterior de base aristotélica y da entrada a lo que se conoce como «ciencia moderna»; sobre el trasfondo de la vida moderna que ya estaba experimentando diversas transformaciones, como la secularización y el

¹⁶³ Esther Díaz, *La Ciencia y el Imaginario Social* (Madrid: Biblos, 1998), 64.

¹⁶⁴ *Ibid.*, 65.

¹⁶⁵ *Ibid.*, 66.

¹⁶⁶ *Ibid.*

¹⁶⁷ Herbert Butterfield, *Los Orígenes de la Ciencia Moderna* (México: CONACYT, 1981), 133.

ascenso de la burguesía; y en el ámbito científico, con el progresivo desafío y el posterior resquebrajamiento generalizado de la física aristotélica. Se entiende por «ciencia moderna», justamente, la nueva forma de concebir el mundo con base en el nuevo saber científico que se desarrolla dentro del contexto del Renacimiento occidental de los siglos XVI y XVII. Los descubrimientos de la ciencia moderna transformaron progresivamente las áreas de la biología, la física, la química, la anatomía, etc. y fundaron las bases de la ciencia contemporánea. Ese proceso, cuya primera parte se suele denominar «Renacimiento Científico» tomando aproximadamente el periodo que va desde 1450 a 1630, y que ya había comenzado con la obra de Nicolás Copérnico publicada en 1543, *De Revolutionibus Orbium Coelestium* (*Sobre los Movimientos de los Orbes Celestes*) y que llega a su expresión máxima con la *Principia Mathematica Philosophiae Naturalis* (*Principios Matemáticos de Filosofía Natural*) de Isaac Newton en 1687, se caracteriza por la predominancia del método científico, el análisis hipotético-deductivo, la matematización, el empirismo, la experimentación, y la posterior institucionalización del saber científico como un campo autónomo de la religión. La introducción del método científico de carácter empírico modifica el modo de adquisición del conocimiento y, como consecuencia, un cambio en la imagen del mundo. A la luz de los nuevos descubrimientos científicos, no solo se va dibujando un nuevo mundo, sino la nueva explicación del mundo, su fundamento: la nueva *fábula* del mundo es científica, su *lenguaje* es la matemática y su *anatomía* es la mecánica. La continua racionalización del mundo no podría haberse ejecutado sin la introducción del lenguaje matemático. Luego de la caída de Constantinopla en 1453, el descubrimiento de las matemáticas de la antigua Alejandría y de la obra de Arquímedes, puestos a disposición de todos en una traducción aparecida en 1543, fueron ingredientes clave para la constitución de la ciencia moderna¹⁶⁸. Para Butterfield, la «Revolución Científica no hubiera podido tener lugar [...] si no se hubieran vuelto a estudiar los pensamientos de la antigüedad y se hubiera conseguido recuperar una cierta cantidad mínima de lo que fue la ciencia griega»¹⁶⁹. La restauración del

¹⁶⁸ Herbert Butterfield, *Los Orígenes de la Ciencia Moderna* (México: CONACYT, 1981), 113.

¹⁶⁹ *Ibid.*, 252.

conocimiento científico de los antiguos, junto con la introducción de la imprenta, define la fisonomía del Renacimiento. Es en esta época cuando figuras como Copérnico o Vesalius comienzan a desarrollar sus trabajos de recopilación, edición y traducción de los textos antiguos. El mundo ya no se explica con el lenguaje místico, sino con el matemático, que se extiende a lo ancho abarcando todo el mundo natural. La introducción del lenguaje matemático como modo de interpretación del mundo naturalmente desencadena una transformación radical en el entendimiento del mundo y del ser humano dentro del mismo (por ejemplo, incluso en el propio campo del arte como fundamento racional del ideal de belleza). El progreso técnico de las matemáticas de la mano de Fermat, Pascal y Descartes extendió el uso del lenguaje matemático como la nomenclatura clara, objetiva y universal por antonomasia. La Modernidad va a ver en la matemática el prototipo de ciencia auténtica y verdadera y como el lenguaje que provee la organización científica del mundo. Como define Husserl,

«En la época moderna se inicia la verdadera conquista y descubrimiento de los infinitos horizontes matemáticos [...]. Toman cuerpo los comienzos del álgebra, de la matemática de los continuos, de la geometría analítica, [...] tan pronto como entra en la fase de la realización efectiva y del éxito, la idea misma de la filosofía (como ciencia de la totalidad del mundo, de la totalidad de lo ente), se transforma»¹⁷⁰.

Según Husserl, como vimos, en su origen antiguo la filosofía siempre había querido ser ciencia, es decir, «conocimiento universal del universo de lo existente» y no un «conocimiento cotidiano, vago y relativo, sino conocimiento racional»¹⁷¹, pero no llegó a alcanzar esa verdadera idea de la racionalidad, así como tampoco la verdadera idea de la ciencia universal — que sí resultó posible en la Modernidad «gracias al modelo de la matemática y de la ciencia natural

¹⁷⁰ Edmund Husserl, *La Crisis de las Ciencias Europeas y la Fenomenología Trascendental* (Barcelona: Ediciones Crítica, 1991), 22.

¹⁷¹ *Ibid.*, 68.

renovadas»¹⁷². La filosofía, a la que Husserl refiere como «ciencia universal del mundo», será edificada ahora sobre una base racional:

«Mundo y filosofía adquieren en esta estela una fisonomía completamente nueva. El mundo debe ser un mundo racional en sí, en el nuevo sentido de la racionalidad, tomado de la matemática o, respectivamente, de la naturaleza matematizada. Y, correspondientemente, la filosofía, la ciencia universal del mundo, tenía que ser edificada como una teoría racional unitaria ‘*more geométrico*’»¹⁷³.

El tratamiento matemático de la filosofía natural va a introducir sin duda una nueva visión del mundo — el mundo *moderno*. De hecho, Galileo Galilei (1564-1642), que había sido uno de los primeros pensadores modernos en postular que las leyes de la naturaleza son matemáticas, escribió en su libro *El Ensayador*:

«La filosofía [i.e., la física] está escrita en este gran libro — me refiero al universo — que permanece continuamente abierto a nuestra mirada, pero no se puede entender a menos que primero se aprenda a comprender el lenguaje y la interpretación de los caracteres en que está escrito. Está escrito en el lenguaje de las matemáticas y sus caracteres son triángulos, círculos y otras figuras geométricas, sin las cuales es humanamente imposible entender una sola palabra de él; sin estos, uno está dando vueltas en un oscuro laberinto»¹⁷⁴.

Como detalla Husserl:

«Galileo, el descubridor de la física, esto es, de la naturaleza física — o para hacer justicia a los que le prepararon el terreno el descubridor que dio cima a la tarea —, es un genio descubridor y encubridor a un tiempo. Descubre la naturaleza matemática, la

¹⁷² Edmund Husserl, *La Crisis de las Ciencias Europeas y la Fenomenología Trascendental* (Barcelona: Ediciones Crítica, 1991), 68.

¹⁷³ Ibid., 64.

¹⁷⁴ Drake Stillman, *Discoveries and Opinions of Galileo* (London: Doubleday Anchor Books, 1957), 237-238.

idea metódica, rotura el camino de la infinitud de los descubridores y de los descubrimientos físicos. Descubre, frente a la causalidad universal del mundo intuitivo-sensible (en cuanto forma invariante del mismo), lo que desde entonces es llamado sin más la ley de la causalidad, la ‘forma apriórica’ del mundo ‘verdadero’ (idealizado y matematizado), la ‘ley de la legaliformidad exacta’, según la cual todo evento de la ‘naturaleza’ — de la naturaleza idealizada — viene sometido a leyes»¹⁷⁵.

La búsqueda de Galileo de los principios racionales que explican los fenómenos naturales «es el primer síntoma del modelo matemático — del griego *mathesis*, conocimiento, ciencia — que impregna al saber de la época»¹⁷⁶. Los principios matemáticos de la ciencia moderna son los fundamentos de este nuevo modo de práctica científica que va a caracterizar a la Modernidad. Ahora, esta matematización de la naturaleza y, por consiguiente, la posibilidad de conocimiento y dominio de la naturaleza, abren una nueva concepción del mundo donde el individuo se experimenta a sí mismo como *distante* al mundo — que es relativo a la posición que debe tomar cualquier observador al conocer su objeto. Es sobre todo en la ciencia moderna en que se hace evidente el proceso de *objetivación* de la naturaleza, esto es, la transformación de la naturaleza en un objeto que puede ser observado, medido, estudiado y conocido por un Sujeto *cognoscente*, que, como ya mencionamos, es estructural en términos de metafísica moderna:

«El mundo se organiza según principios racionales. Es necesario conocer la naturaleza y sus leyes para dominarla. El saber también debe ser útil, aplicable, práctico. El cálculo exacto todo lo invade: incluso la naturaleza es interpretada matemáticamente y despojada de sus cualidades sensibles. Lo esencial es lo mensurable. La ciencia, además de instrumento para el dominio de la naturaleza, es una herramienta eficaz en la lucha por el poder y se une al trabajo industrial para resolver

¹⁷⁵ Edmund Husserl, *La Crisis de las Ciencias Europeas y la Fenomenología Trascendental* (Barcelona: Ediciones Crítica, 1991), 54.

¹⁷⁶ Esther Díaz, *La Ciencia y el Imaginario Social* (Madrid: Biblos, 1998), 68.

problemas prácticos de náutica, construcción de barcos y edificios, y también para la invención y perfeccionamiento de armas de fuego utilizadas como expresión del dominio político»¹⁷⁷.

Ese conocimiento de las cosas y, sobre todo, de la naturaleza, es un conocimiento que por primera vez libera al ser humano de esa misma naturaleza — en un proceso de escisión y distanciamiento frente a ella. La dialéctica Sujeto-objeto planteada en la Modernidad es un esquema construido en la base del territorio epistemológico marcado por el problema del conocimiento. El acto de conocer, así como la experimentación o el método científico como formas de conocer, implica un Sujeto en contraste con el objeto. La ciencia no puede trabajar sin un objeto, es decir, la propia lógica de la ciencia experimental y de la actividad científica implica siempre una *distancia* con respecto al objeto que se observa, se analiza, se calcula, se mide, etc. El Sujeto es «la persona que conoce, el hombre en tanto que conoce, en oposición al objeto»¹⁷⁸. El Sujeto supone un objeto, el *objectum*, es decir, lo que está al frente (del Sujeto) — que es todo eso otro/ exterioridad que puede volverse una representación para el Sujeto. Es decir, el *Subjectum* es el lugar donde se da el *objectum*. Para la epistemología moderna, el Sujeto es lo opuesto al objeto como entidad cuya actividad autónoma determina una estructura de relaciones (representaciones) con el mundo, pues es ahí en el Sujeto (y no en el objeto) donde se produce esa serie de relaciones con el mundo: por eso es que no puede haber conocimiento sin Sujeto. La relación Sujeto-objeto parte de la estructura intencional de la conciencia que se proyecta hacia el objeto para hacer de ella una representación para sí. Que algo se dé como algo solo puede darse para un Sujeto y de ahí a que la pregunta ontológica deba orientarse primero hacia el Sujeto de la representación, ya que *ahí* descansa el sentido de lo real. Básicamente, sin Sujeto no puede haber conocimiento. Y por eso mismo, «la pregunta ontológica se convierte en una pregunta por la subjetividad del sujeto que, necesariamente, se encuentra encadenada a la consiguiente pregunta por la objetividad del objeto», por lo que «la pregunta

¹⁷⁷ Esther Días, *La Ciencia y el Imaginario Social* (Madrid: Biblos, 1998), 63.

¹⁷⁸ Alain De Libera, *La Invención del Sujeto Moderno* (Madrid: Manantial, 2020), 52.

ontológica debe orientarse en primer lugar hacia el sujeto de la representación, es precisamente éste el más preguntado, el más radicalmente puesto en cuestión, ya que en él reside o radica el sentido de todo lo real»¹⁷⁹. Y por esta razón Husserl había identificado las semillas de la filosofía trascendental en Descartes, aunque sin haber ido hasta el fondo, porque la propia concepción de un mundo escindido en polos duales (*res extensa-res cogitans*, etc.) nos habla de una separación del mundo de la conciencia con el mundo natural. «[...] Un mundo escindido — explica Husserl — escindido en naturaleza en sí y en un tipo de ser diferente de ella: el ente psíquico; [...] divino o humano, el ser psíquico es siempre subjetividad»¹⁸⁰.

¹⁷⁹ Manuel Cruz, *Tiempo de Subjetividad* (Barcelona: Paidós, 1996), 104.

¹⁸⁰ Edmund Husserl, *La Crisis de las Ciencias Europeas y la Fenomenología Trascendental* (Barcelona: Ediciones Crítica, 1991), 64.

EL SUBJETIVISMO TRASCENDENTAL Y LOS PROLEGÓMENOS DE LA IDEA DE FILOSOFÍA COMO CIENCIA

El objetivo de las *Meditaciones Metafísicas*, va a decir Husserl, «es una completa reforma de la filosofía en una ciencia de una fundamentación absoluta» y como «unidad universal de las ciencias», lo que implica una «exigencia de reconstrucción [que] se traduce en una filosofía subjetivamente orientada»¹⁸¹. Y este giro Subjetivo,

«se realiza en dos importantes niveles. En primer lugar, todo el que seriamente quiere llegar a ser filósofo tiene que replegarse sobre sí mismo ‘una vez en la vida’ e intentar, dentro de sí mismo, derrumbar todas las ciencias admitidas hasta entonces y reconstruirlas. La filosofía — la sabiduría (*sagesse*) — es una incumbencia absolutamente personal de quien filosofa. Debe desarrollarse como *su* sabiduría, como su saber, adquirido por él mismo y tendente a lo universal, del que él puede hacerse responsable desde un comienzo y en cada uno de sus pasos sobre la base de sus evidencias absolutas»¹⁸².

«Irrumpe, por vez primera desde Descartes, — afirma Husserl — una filosofía científica de alto calado y estructura sistemática, a la que hay que designar como *subjetivismo transcendental*»¹⁸³. En este contexto, la relectura del proyecto cartesiano le sirve a Husserl no solamente para explicar el *desiderátum* científico de la filosofía, sino, además, porque es en la filosofía cartesiana donde, según Husserl, están las semillas de la filosofía trascendental. En la historia de la filosofía, las *Meditaciones* significan un comienzo completamente nuevo por el radicalismo de su descubrimiento, pues de ellas proviene esa nueva tendencia de desarrollo de la filosofía moderna como filosofía trascendental. El término «filosofía trascendental» designa

¹⁸¹ Edmund Husserl, *Meditaciones Cartesianas* (Madrid: Ediciones Paulinas, 1979), 34.

¹⁸² *Ibid.*

¹⁸³ *Ibid.*, 102.

no sólo el carácter fundamental de la filosofía moderna, sino como ya es indudable, el carácter de toda filosofía científica en general y para el futuro¹⁸⁴; y la actitud planteada en las *Meditaciones*, no solo es el camino que lleva a la idea cartesiana de ciencia, sino la que también conduce a la idea de una ciencia universal, y busca, primeramente, superar el escepticismo. Como explica Husserl:

«Lo nuevo de la filosofía cartesiana, y así de toda la Edad Moderna, consiste en que ella retoma, con un espíritu radicalmente nuevo, la lucha contra el escepticismo todavía no superado en ese estadio del desarrollo general, intentando captarlo de manera verdaderamente radical en sus raíces últimas y desde ahí superarlo definitivamente»¹⁸⁵.

Según Husserl, en las mismas argumentaciones escépticas también descansan motivos para la ciencia objetiva y la filosofía universal, pues en ellas se pueden percibir ambigüedades e imperfecciones metódicas que, purificadas y desarrolladas, podrían llevar a la constitución de la ciencia, al mismo tiempo que le otorgan un espíritu nuevo y la conducen hacia la claridad y la justificación de sí misma¹⁸⁶. De hecho, Husserl ve en la filosofía moderna la superación del escepticismo y su transformación en un Subjetivismo riguroso de justificación absoluta:

«Teniendo en cuenta la evolución realizada, podemos decir también que el sentido profundo de la filosofía de la Edad Moderna es que de su propio seno le ha venido la tarea cuyo impulso — así sea sin aclarárselo — la ha mantenido en movimiento, o sea, la tarea de verificar, en un sentido eminente, el subjetivismo radical de la tradición escéptica. En otras palabras, su evolución tiende a superar el subjetivismo paradójico, juguetón y frívolo que niega la posibilidad del conocimiento objetivo y de la ciencia con un nuevo y riguroso subjetivismo, con un subjetivismo justificable absolutamente por

¹⁸⁴ Edmund Husserl, *Filosofía Primera* (1923 1924) (Epublibre, 2019), 13.

¹⁸⁵ *Ibid.*, 75-76.

¹⁸⁶ *Ibid.*, 76.

medio de la escrupulosidad teórica más radical, en resumen, con el subjetivismo trascendental»¹⁸⁷.

Y es por eso Descartes es «el gran iniciador de la Edad Moderna»¹⁸⁸; porque

«[...] él fue el primero que intentó tomar en consideración de modo teórico o indudablemente verdadero que yace en el fondo de las argumentaciones escépticas. Fue el primero que penetró teóricamente hasta el fundamento ontológico más general que presuponen las negaciones escépticas más extremas y al que se refieren en sus argumentos, o sea, la subjetividad cognoscente cierta de sí misma. Es verdad que ya San Agustín en cierta manera había penetrado hasta allá en cuanto había señalado la indubitabilidad del ego cogito. Pero el giro nuevo parte de Descartes por el hecho de que él convierte el principio anti-escéptico de una pura contra-argumentación en una constatación teórica. En tanto que él considera esa subjetividad trascendental bajo el aspecto de la pregunta por la posibilidad de la filosofía que el escepticismo provoca, se le convierte necesariamente en el tema teórico fundamental»¹⁸⁹.

Es, de alguna forma, el propio escepticismo el que «ha tenido la gran misión histórica de forzar a la filosofía a tomar el camino de la filosofía trascendental»¹⁹⁰, así como el camino que lleva hacia una filosofía absolutamente fundamentada, y radicalmente auténtica, erigida sobre el fundamento absoluto del autoconocimiento puro y en virtud de un proceso de pensamiento absolutamente autojustificado dentro del marco de ese autoconocimiento¹⁹¹. Así, el *ego cogito* va a ser «el primer y único fundamento de una filosofía que se construye puramente sobre él, de una *sapientia universalis*»¹⁹².

¹⁸⁷ Edmund Husserl, *Filosofía Primera* (1923 1924) (Epublibre, 2019), 76.

¹⁸⁸ Ibid., 89.

¹⁸⁹ Ibid., 76-77.

¹⁹⁰ Ibid., 77.

¹⁹¹ Ibid.

¹⁹² Ibid.

EL MÉTODO O LA DUDA METÓDICA

El nuevo filosofar introducido por Descartes se construye sobre diversos nodos conceptuales, entre ellos «reglas», «método», «meditación», «metafísica», «principios» y «*ego cogito*» — todos ellos atravesando, como una suerte de hilo conductor, la extensión de la obra de Descartes. Vale la pena nombrar algunas de las obras fundamentales del trabajo de Descartes, a las que haremos referencia a lo largo de esta sección: *Reglas para la Dirección de la Mente* (1623-1628), *Discurso del Método* (1637), *Meditaciones Metafísicas o Meditaciones acerca de la Filosofía Primera* (1641), *Principios de la Filosofía* (1644). A través de su análisis, se extraerán las ideas principales que funcionan como contribución a un programa de renovación de la filosofía como disciplina fundamentada en los principios primeros — donde descansan los elementos que Husserl recuperará más tarde como basamento del proyecto fenomenológico.

El conocimiento filosófico tiene que ser, para Descartes, un conocimiento absolutamente fundamentado: tiene que descansar sobre un fundamento de conocimiento claro, evidente y apodíctico que excluya cualquier posibilidad de sospecha (por eso la doctrina cartesiana no explica las cosas como se les aparecen a los sentidos, sino que se explica especulativamente a través de la deducción metafísica). Y primero es necesario, ante todo, derribar ese edificio del saber que se ha construido sobre bases inciertas y dudosas, y reconstruirlo desde cero, partiendo de aquellos supuestos de los cuales no puede originarse ninguna sospecha; «mi propósito no era otro que afianzarme en la verdad, apartando la tierra movediza y la arena, para dar con la roca viva o la arcilla»¹⁹³, dice Descartes; hay que tirar abajo los edificios endebles, quedarse en la intemperie, pero emprender ese proceso de edificación sobre una base irrevocable. Siguiendo su frecuente lenguaje metafórico, Descartes «abandona la red de metáforas relacionadas con la luz que habían dominado desde la Antigüedad en la filosofía, e inaugura un nuevo sistema metafórico

¹⁹³ René Descartes, *Obras Completas* (Madrid: Gredos, 2011), 121.

relacionado con el *suelo*, que caracteriza la constitución de la modernidad tal como es propuesta por Descartes»¹⁹⁴. Para la nueva topografía moderna, «la estabilidad del suelo sobre el que edificar es una metáfora privilegiada de la época moderna»¹⁹⁵ y esta referencia a la arquitectura manifiesta este espíritu de reforma del *ethos* moderno. Como explica en el *Discurso*:

«Y tuve firmemente por cierto que, por este medio, conseguiría dirigir mi vida mucho mejor que si me contentase con edificar sobre cimientos viejos y me apoyase solamente en los principios que había aprendido siendo joven, sin haber examinado nunca si eran o no verdaderos. Pues si bien en esta empresa veía varias dificultades, no eran, empero, de las que no tienen remedio, ni pueden compararse con las que hay en la reforma de las menores cosas que atañen a lo público. Estos grandes cuerpos políticos es muy difícil levantarlos una vez que han sido derribados, o aun sostenerlos en pie cuando se tambalean, y sus caídas son necesariamente muy duras»¹⁹⁶.

Descartes estaba convencido de que ninguna de las ciencias precedentes ha sido hasta ahora una ciencia verdaderamente rigurosa, absolutamente fundamentada¹⁹⁷; y para la construcción sistemática de dicha ciencia, hay que primero cuestionar todas aquellas afirmaciones hasta ahora aceptadas como verdades, dejando solo aquello de lo que no se pueda dudar en lo absoluto y aquello que pueda afirmarse como *firme y constante*. Como explica en las *Meditaciones*:

«Hace ya algún tiempo que advertí cómo desde mis primeros años había recibido por verdaderas una cantidad de falsas opiniones, y que aquello que después he fundamentado sobre principios tan mal asegurados no podía ser sino muy dudoso e incierto; de manera que me hacía falta intentar seriamente una vez en mi vida deshacerme de todas las opiniones a las que

¹⁹⁴ René Descartes, *Obras Completas* (Madrid: Gredos, 2011), LI.

¹⁹⁵ Hans Blumberg, *La Inquietud que Atraviesa el Río* (Madrid: Península, 1992), 96.

¹⁹⁶ *Obras Completas*, 2011, 111.

¹⁹⁷ Edmund Husserl, *Filosofía Primera* (1923 1924) (Epublibre, 2019), 80.

hasta entonces había dado crédito, y comenzar todo de nuevo desde sus fundamentos, si quería establecer algo firme y constante en las ciencias»¹⁹⁸.

Y para ello, dice Descartes, basta con atacar los principios sobre los cuales se apoyaban todas sus viejas opiniones para que caiga todo el edificio y así construir los nuevos fundamentos. Y sobre los nuevos cimientos es que puede finalmente construirse la nueva ciencia, como explica en los *Principios*:

«En primer lugar, quisiera explicar [...] lo que es la filosofía, empezando por las cosas más vulgares como son: que esta palabra ‘Filosofía’ significa el estudio de la sabiduría y que por sabiduría se entiende no sólo la prudencia en los asuntos, sino también un perfecto cocimiento de todas las cosas que puede saber el hombre, tanto para la conducción de la vida como para la conservación de su salud y la invención de todas las artes; y que a fin de que este conocimiento sea tal, es necesario que sea deducido de las primeras causas, de modo que, para dedicarse a adquirirlo (lo que se llama propiamente filosofar), es menester empezar por la búsqueda de estas primeras causas, es decir de los principios, y que dichos principios han de cumplir con dos condiciones: la primera, que sean éstos tan claros y tan evidentes, como para que el espíritu humano no pueda dudar de su verdad mientras se aplique con atención a considerarlos; la segunda, que de ellos dependa el conocimiento de las demás cosas, de modo que puedan ser conocidos sin éstas, mas no recíprocamente éstas sin aquéllos [...]»¹⁹⁹.

Es decir, que «para examinar la verdad — dice Descartes — es preciso, una vez al menos en la vida, poner en duda todas las cosas y hacerlo en tanto sea posible»²⁰⁰. La condición necesaria para el ejercicio filosófico implica, primero, poner en duda todas las creencias

¹⁹⁸ René Descartes, *Obras Completas* (Madrid: Gredos, 2011), 165.

¹⁹⁹ René Descartes, *Los Principios de la Filosofía* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1987), 7-8.

²⁰⁰ *Ibid.*, 21.

y juicios anteriores, para poder luego proceder metódicamente a aquellas ideas que se nos presentan claras y distintamente, y de las que no podemos dudar. Y aquí es donde se delinea uno de los elementos constitutivos cardinales del sistema cartesiano: la exigencia del «método» como forma única de acceso al conocimiento verdadero — que constituye, de hecho, la Regla IV: «El método es necesario para la investigación de la verdad de las cosas»²⁰¹. Como toda ciencia tiene su método, tiene sentido aquí que Descartes introduzca la necesidad de un camino metódico para dirigir los pensamientos para alcanzar la verdad de las cosas y definir los principios finales, sin que sea posible dudar en lo absoluto de ellas. La duda metódica consiste en descartar sistemáticamente cualquier supuesto que no sea seguro, es decir, del que se pueda dudar, aproximándose *gradualmente* a la verdad. El proceso gradual, es clave en el ejercicio del método, como explicará en el *Discurso*,

«[...] me han llevado a ciertas consideraciones y máximas, con las que he formado un método, en el cual paréceme que tengo un medio para aumentar gradualmente mi conocimiento y elevarlo poco a poco hasta el punto más alto a que la mediocridad de mi ingenio y la brevedad de mi vida puedan permitirle llegar. [...] Mi propósito, pues, no es el de enseñar aquí el método que cada cual ha de seguir para dirigir bien su razón, sino sólo exponer el modo como yo he procurado conducir la mía»²⁰².

El primer esbozo del método había aparecido en las *Reglas para la Dirección de la Mente*, un tratado inconcluso escrito por Descartes entre 1626 y 1628, y que sentó la base de sus trabajos posteriores. Es en las *Reglas* donde Descartes presenta por primera vez la idea de la unificación de las ciencias con base en un método general. Las Reglas consisten de 36 en total: de la 1 a la 12 refieren a la definición de la ciencia, los principios del método científico (intuición, deducción y enumeración) y las proposiciones simples; las reglas de la 13 a la 24 tratan de lo que Descartes llama los problemas perfectamente

²⁰¹ René Descartes, *Reglas para la Dirección del Espíritu* (Madrid: Alianza, 1996), 78.

²⁰² René Descartes, *Obras Completas* (Madrid: Gredos, 2011), 102.

entendidos, y que surgen en la aritmética y la geometría; y de la 25 a la 36, abarcan los problemas entendidos imperfectamente, relacionados a la filosofía natural y a la metafísica.

Cabe destacar que la búsqueda por la verificación científica a través de un método tiene lugar, como es de esperarse, dentro del interés generalizado de la época en la investigación científica (que no puede desarrollarse sin un método); época cuya motivación era la organización sistemática del conocimiento, cuyo objeto último confluye en el proyecto de unidad de la ciencia, fundamentado a su vez en el conocimiento adquirido por el espíritu. En griego, «*méthodos*» significa literalmente «camino hacia» — y como ya anticipaba Descartes en la Regla IV, «el método es necesario para la investigación de la verdad de las cosas»²⁰³. «Entiendo por método — explica Descartes — reglas ciertas y fáciles, mediante las cuales el que las observe exactamente no tomará nunca nada falso por verdadero, y, no empleando inútilmente ningún esfuerzo de la mente, sino aumentando siempre gradualmente su ciencia, llegará al conocimiento verdadero de todo aquello de que es capaz»²⁰⁴. La duda cartesiana es una duda metodológica, es decir, es un uso de la duda como camino hacia el conocimiento cierto al identificar, finalmente, lo indubitable, es decir, las verdades fundacionales de las cuales no es posible dudar. Este método incluye distintas, en líneas generales, tres instancias:

«[...] primero no admitir como verdadera cosa alguna, como no supiese con evidencia que lo es; es decir, evitar cuidadosamente la precipitación y la prevención, y no comprender en mis juicios nada más que lo que se presentase tan clara y distintamente a mi espíritu, que no hubiese ninguna ocasión de ponerlo en duda. El segundo, dividir cada una de las dificultades que examinare en cuantas partes fuere posible y en cuantas requiriese su mejor solución. El tercero, conducir ordenadamente mis pensamientos, empezando por los objetos más simples y más fáciles de conocer, para ir ascendiendo poco a poco, gradualmente, hasta el

²⁰³ René Descartes, *Reglas para la Dirección del Espíritu* (Madrid: Alianza, 1996), 78.

²⁰⁴ Ibid., 79.

conocimiento de los más compuestos, e incluso suponiendo un orden entre los que no se preceden naturalmente»²⁰⁵.

El método cartesiano de la duda deja claro que la experiencia de los sentidos es a menudo errónea y, por ello, debe ponerse en duda (como lo demuestra el propio Descartes a través de los argumentos del «sueño» y del «demonio»). «Todo lo que hasta ahora he recibido como lo más verdadero y seguro — explica Descartes — lo he aprendido de los sentidos, o por los sentidos: ahora bien, algunas veces he comprobado que esos sentidos eran engañadores, y es prudente no darse nunca por completo de quienes hemos sido alguna vez engañados»²⁰⁶. Aquí es fundamental remarcar que la duda metódica no es duda escéptica — es decir, la duda constituye solo el primer momento del método, y al contrario de la escéptica, es el paso primero para la certeza del pensamiento.

«[...] llegué a arrancar de mi espíritu, en todo ese tiempo, cuántos errores pudieron deslizarse anteriormente. Y no es que imitara a los escépticos, que dudan por solo dudar y se las dan siempre de irresolutos; por el contrario, mi propósito no era otro que afianzarme en la verdad, apartando la tierra movediza y la arena, para dar con la roca viva o la arcilla»²⁰⁷.

Descartes marca aquí dos acciones del entendimiento a través de las cuales «podemos llegar al conocimiento de las cosas sin temor alguno de error»²⁰⁸: la intuición y la inducción, que son a la vez las más ciertas para la ciencia²⁰⁹. Para la constitución de la ciencia, entonces, no se debe tomar nunca nada falso como verdadero y, por consiguiente, mediante la aplicación sistemática del método, reducir las cosas desde su complejidad a formas más simples. Así lo queda en manifiesto en la Regla V, diciendo que

²⁰⁵ René Descartes, *Obras Completas* (Madrid: Gredos, 2011), 114.

²⁰⁶ *Ibid.*, 106.

²⁰⁷ René Descartes, *Los Principios de la Filosofía* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1987), 121.

²⁰⁸ René Descartes, *Reglas para la Dirección del Espíritu* (Madrid: Alianza, 1996), 76.

²⁰⁹ *Ibid.*, 77.

«[...] todo el método consiste en el orden y disposición de aquellas cosas a las que se ha de dirigir la mirada de la mente a fin de que descubramos alguna verdad. Y la observaremos exactamente si reducimos gradualmente las proposiciones complicadas y oscuras a otras más simples, y si después intentamos ascender por los mismos grados desde la intuición de las más simples hasta el conocimiento de todas las demás»²¹⁰.

Descartes propone, entonces, siguiendo el método, no comenzar por las cosas difíciles sino por las simples, pues en ellas es que se puede ver el orden de las cosas; concluyendo en la Regla XII:

«Por parte de las cosas basta examinar tres puntos, a saber: primero, lo que se muestra por sí mismo, después cómo se conoce una cosa a partir de otra, y, finalmente, qué cosas se deducen de cada una. Esta enumeración me parece completa y que no omite nada de lo que puede alcanzar la habilidad humana»²¹¹.

En Descartes, el método no es únicamente una vía, sino que es parte del proceso mismo de conocimiento; un modo universal como camino *individual* hacia la verdad, que no es sino la pretensión de construir una filosofía fundada sobre la autonomía del pensamiento — una autonomía no solo de los factores externos, sino, si hace falta, de los propios sentidos, reafirmando la confianza en la razón. El método permite una autonomía total porque no depende de los sentidos, sino de la pura especulación racional. Como se sabe, la preocupación por el método constituye un interés generalizado de la época, derivado de la relevancia de la investigación científica, pero en Descartes, además, el método expresa la exigencia del espíritu crítico que necesita enfrentarse con el legado cultural e histórico, es decir, que el método no se presenta como algo meramente metodológico, sino que su íntima motivación y exigencia es antropológica, y por ello, necesariamente práctica²¹². De ahí la insistencia de Descartes en el carácter práctico

²¹⁰ René Descartes, *Reglas para la Dirección del Espíritu* (Madrid: Alianza, 1996), 87.

²¹¹ *Ibid.*, 116.

²¹² *Ibid.*, 26.

del método y en la necesidad de ejercitarse en él, partiendo de uno mismo para «afianzarlo mejor en mi espíritu»²¹³ y convertirlo en la forma de estudiar más útil de todas:

«Confieso haber nacido con un espíritu tal, que he puesto siempre el mayor placer del estudio no en escuchar las razones de los otros, sino en descubrirlas por mi propia habilidad; y habiéndome atraído esto sólo, cuando todavía era joven, a aprender las ciencias, cada vez que un libro prometía en su título un nuevo descubrimiento, antes de leer más, hacía la experiencia de si era capaz de conseguir, por medio de una cierta sagacidad mía natural, algo semejante, y me cuidaba muy bien de que una precipitada lectura me privara de este placer inocente. [...] Y así he cultivado con esmero todo este método, y me he convencido de que seguí desde el principio el modo de estudiar más útil de todos»²¹⁴.

²¹³ René Descartes, *Reglas para la Dirección del Espíritu* (Madrid: Alianza, 1996), 116.

²¹⁴ *Ibid.*, 109-110.

LA UNIDAD DE LAS CIENCIAS

La idea de una ciencia omniabarcadora, la ciencia de la totalidad de lo que es, se mantuvo durante los primeros siglos de la época moderna²¹⁵. Así explica Husserl:

«En una acentuación audaz y aún exagerada del sentido de la universalidad, que comienza ya en Descartes, esta filosofía vino a pretender nada menos que abarcar, de forma rigurosamente científica y en la unidad de un sistema teórico, absolutamente todas las cuestiones significativas mediante un método apodícticamente evidente y en un progreso infinito, pero racionalmente ordenado, de la investigación. Un edificio único de verdades definitivas y teóricamente trabadas, creciendo hacia el infinito de generación en generación, tenía, pues, que dar respuesta a todos los problemas imaginables: problemas de hecho y problemas de razón, problemas de la temporalidad y problemas de la eternidad»²¹⁶.

Según Descartes, indica Husserl, todas las ciencias «sólo son miembros no independientes de la única ciencia universal, que es la filosofía»²¹⁷, y «[s]ólo dentro de la unidad sistemática de la filosofía pueden aquéllas llegar a ser auténticas ciencias»²¹⁸. Esta idea cartesiana de una ciencia y de una ciencia universal que parte de una fundamentación y justificación absolutas será luego el punto de partida de Husserl en sus *Meditaciones*²¹⁹. En las *Reglas* es donde Descartes expone la necesidad de unificación de las ciencias bajo un método general (que rechaza el viejo modelo aristotélico de división de las

²¹⁵ Edmund Husserl. *La Crisis de la Ciencias Europeas y la Fenomenología Transcendental* (Barcelona: Ediciones Crítica, 1991), 8.

²¹⁶ Ibid.

²¹⁷ Edmund Husserl, *Meditaciones Cartesianas* (Madrid: Ediciones Paulinas, 1979), 34.

²¹⁸ Ibid.

²¹⁹ Ibid., 47.

ciencias), el método de la «*mathesis universalis*»²²⁰, esto es, un «un modo de saber universal del orden, siendo reducible al orden la medida»²²¹ que facilitará la búsqueda de la verdad, pues ahora todas las ciencias están encadenadas y responden a un único método. Y los únicos caminos que conducen de forma certera a la ciencia son la intuición y la deducción que, «guiadas por el método, son capaces de engendrar con seguridad el sistema del saber»²²². Así, la matemática universal es el modelo de ciencia universal, cuyo núcleo es el orden y cuyo objetivo último es establecer una ciencia general que aplique a todas las cosas y a todos los órdenes. De este modo, «el rasgo distintivo de la filosofía cartesiana [...] es el de la axiomatización (*mathesis universalis*) entendida como la búsqueda de los elementos simples sobre los cuales fundar la cadena del saber tanto en el orden de las razones (filosofía) como de las proporciones (matemática)»²²³. Las *Reglas*, que quedaron inacabadas cuando Descartes comenzó su nuevo proyecto de la filosofía primera o metafísica, fueron la primera formulación del método cartesiano y el primer proyecto de esta gran reforma de la filosofía. Claramente, las *Reglas* «trazan las bases de la nueva época»²²⁴.

Dicho esto, la idea de la unificación de las ciencias también va a continuar en los *Principios*:

«[...] la filosofía toda es como un árbol, cuyas raíces son la metafísica, cuyo tronco es la física y cuyas ramas brotando de este tronco son todas las demás ciencias, las cuales se reducen a tres principales, a saber, la medicina, la mecánica y la moral, quiero decir la más alta y más perfecta moral, la que al presuponer un conocimiento cabal de las demás ciencias, constituye el grado último de la sabiduría»²²⁵.

²²⁰ Sobre la *Mathesis* agrega Descartes: «Pero como después pensase por qué sucedía que antiguamente los primeros creadores de la Filosofía no quisieran admitir para el estudio de la sabiduría a nadie que no supiese Mathesis, como si esta disciplina pareciese la más fácil y sobremana necesaria de todas para educar los espíritus y prepararlos para comprender otras ciencias más altas, tuve la clara sospecha de que ellos conocían cierta Mathesis muy diferente de la Matemática vulgar [...]». Ver René Descartes, *Reglas para la Dirección del Espíritu* (Madrid: Alianza, 1996), 83.

²²¹ René Descartes, *Reglas para la Dirección del Espíritu* (Madrid: Alianza, 1996), 44.

²²² Ibid., XXVII.

²²³ Ibid.

²²⁴ Ibid., 8.

²²⁵ René Descartes, *Los Principios de la Filosofía* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1987), 15-16.

Descartes dedica la primera de las *Reglas* a la problemática de la división de las ciencias, marcando cómo estas, erróneamente, se han distinguido unas de otras «por la diversidad de sus objetos» al pensar que «cada una debía adquirirse por separado, prescindiendo de todas las demás», cuando en realidad, todas las ciencias «no son otra cosa que la sabiduría humana, que permanece siempre una y la misma, aunque aplicada a diferentes objetos»²²⁶. La sabiduría, según Descartes, es una sola, y las verdades que adquirimos de cada ciencia no deberían estar alejadas de las verdades de las otras ciencias, por el contrario, deberían todas complementarse unas a otras y, además, contribuir por su parte a la sabiduría universal. Por eso es que Descartes propone la unidad de las ciencias como primera regla: «proponemos esta regla como la primera de todas — explica Descartes — pues nada nos aleja más del recto camino de la búsqueda de la verdad que el dirigir los estudios no a este fin general, sino a algunos particulares»²²⁷. La unidad de las ciencias es, entonces, un requerimiento para alcanzar la verdad de las cosas y para la correcta investigación y configuración del conocimiento:

«Así pues, si alguien quiere investigar seriamente la verdad de las cosas, no debe elegir una ciencia determinada, pues todas están entre sí enlazadas y dependiendo unas de otras recíprocamente; sino que piense tan sólo en acrecentar la luz natural de la razón, no para resolver esta o aquella dificultad de escuela, sino para que en cada circunstancia de la vida el entendimiento muestre a la voluntad qué se ha de elegir; y pronto se admirará de haber hecho progresos mucho mayores que los que se dedican a estudios particulares, y de haber conseguido no sólo todo aquello que los otros desean sino además logros más elevados que lo que ellos puedan esperar»²²⁸.

Y, aun así, no ha habido ni una conciencia ni un estudio profundo de esta sabiduría universal.

²²⁶ René Descartes, *Reglas para la Dirección del Espíritu* (Madrid: Alianza, 1996), 62-63.

²²⁷ Ibid., 65.

²²⁸ Ibid., 65-66.

«Me parece asombroso que casi todo el mundo estudie a fondo y con toda atención las costumbres de los hombres, las propiedades de las plantas, los movimientos de los astros, las transformaciones de los metales, y otros objetos de ciencias semejantes, mientras que casi nadie se preocupa del buen sentido o de esa sabiduría universal, cuando, sin embargo, todas las otras cosas deben ser apreciadas no tanto por sí mismas cuanto porque aportan algo a esta»²²⁹.

Aquí aparece también el término de la «*bona mens*», o «buen sentido» — al que Descartes refiere como aquello que da un conocimiento cierto y evidente. En los *Principios*, Descartes afirma que la única fuente de conocimiento certero es la facultad de conocer en tanto «luz natural», que «no alcanza jamás algún objeto que no sea verdadero, en tanto que se apercibe de él, es decir, en tanto que lo conoce clara y distintamente»²³⁰. Por eso, el camino hacia el conocimiento se fija en la «luz de la razón», concentrándola «en un trabajo de invención que va de lo más fácil a lo más difícil con vistas a llegar a la verdad»²³¹ — y por eso, todas las convicciones anteriores deben estar sometidas a la duda para su diagnóstico racional. Ahora bien, «buen sentido» traduce, por un lado, la expresión *bona mens*, en la misma línea que en el *Discurso del Método*, «el buen sentido es la cosa mejor repartida en el mundo»²³², es decir, la razón — que debe ser bien dirigida, pues «no basta, en efecto, tener el ingenio bueno; lo principal es aplicarlo bien»²³³. Por otro lado, Descartes también identifica la *bona mens* con «sabiduría universal» [*sapientia universalis*], que denota la razón en tanto «*lumen naturale*» y que es «un ideal a alcanzar por todos los hombres»²³⁴. En el prefacio de los *Principios*, Descartes llama al buen sentido, además, «soberano bien», y lo define como «el conocimiento de la verdad por sus primeras causas, es decir, la sabiduría, cuyo estudio es la filosofía»²³⁵.

²²⁹ René Descartes, *Reglas para la Dirección del Espíritu* (Madrid: Alianza, 1996), 63-64.

²³⁰ René Descartes, *Los Principios de la Filosofía* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1987), 39.

²³¹ René Descartes, *Obras Completas* (Madrid: Gredos, 2011), LXXXIX.

²³² *Ibid.*, 101.

²³³ *Ibid.*

²³⁴ *Reglas*, 1996, 64.

²³⁵ *Principios*, 1987, 9.

Y además de estar unificada, la ciencia también implica un conocimiento cierto y evidente, por lo que ya desde la primera regla Descartes propone que «[e]l fin de los estudios debe ser la dirección del espíritu para que emita juicios sólidos y verdaderos de todo lo que se le presente»²³⁶ — que es el primer paso para la fundamentación de las ciencias, que debe basarse únicamente en juicios sólidos y verdaderos. Para Descartes, la característica más constitutiva del saber es la certeza, y el alcance de la evidencia puede ser solo un resultado del ejercicio racional — y que por eso, como expresa él mismo en la segunda Regla, «Conviene ocuparse tan sólo de aquellos objetos, sobre los que nuestros espíritus parezcan ser suficientes para obtener un conocimiento cierto e indudable»²³⁷. Entonces, además de abandonar los juicios previos, hay que, a continuación, conducir el pensamiento de tal forma que el resultado sean aquellas verdades claras y distintas, que son las únicas que pueden constituir el fundamento del saber y el conocimiento humano en general:

«Y comparando lo que acabamos de aprender al examinar estas cosas por orden con aquello que pensábamos de ellas antes de haberlas examinado de esta forma, nos acostumbraremos a formar concepciones claras y distintas sobre lo que nosotros somos capaces de conocer. Estos pocos preceptos pienso que comprenden todos los principios más generales y más importantes del conocimiento humano»²³⁸.

En los *Principios*, Descartes describe la filosofía como el estudio del conocimiento de la verdad por sus primeras causas, es decir, de la sabiduría²³⁹. Los principios verdaderos deben ser muy claros, y justamente por ello es que de ellos se pueden deducir todas las demás cosas²⁴⁰. En ese sentido, plantea la Regla III: «*Acerca de los objetos propuestos se ha de buscar no lo que otros hayan pensado o lo que nosotros mismos conjeturemos, sino lo que podamos intuir clara y evidentemente o*

²³⁶ René Descartes, *Reglas para la Dirección del Espíritu* (Madrid: Alianza, 1996), 61.

²³⁷ *Ibid.*, 66.

²³⁸ René Descartes, *Los Principios de la Filosofía* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1987), 70.

²³⁹ *Ibid.*

²⁴⁰ *Ibid.*, 12.

*deducir con certeza; pues la ciencia no se adquiere de otra manera»*²⁴¹ — idea que va a continuar en los *Principios*:

«Si deseamos entregarnos con seriedad al estudio de la filosofía y a la investigación de todas las verdades que somos capaces de conocer, debemos liberarnos, en primer lugar, de nuestros prejuicios y debemos rechazar todas las opiniones que hemos recibido a lo largo de otra época de nuestra vida en nuestra creencia hasta que las hayamos examinado de nuevo. A continuación, realizaremos una revisión de todas las nociones que poseemos y sólo recibiremos como verdaderas aquellas que se presenten clara y distintamente a nuestro entendimiento»²⁴².

Así resume Descartes el objetivo de los *Principios*, mencionando los «frutos» que se pueden recoger de ellos:

«El primero es la satisfacción que se tendrá al encontrar en ellos varias verdades hasta ahora desconocidas; pues aun cuando la verdad no impacta tanto a la imaginación como lo hacen las falsedades y los artificios, por parecer ésa menos admirable y más simple, sin embargo, la satisfacción que nos da es siempre más duradera y más sólida. El segundo fruto es que, al estudiar estos Principios, se acostumbrará uno poco a poco a juzgar mejor acerca de todas las cosas que se encuentran, y así, a ser más sabios, en lo cual tendrán un efecto contrario al de la filosofía común; en efecto, se puede con facilidad advertir en aquellos a los que llamamos pedantes, que ésta los vuelve menos capaces de dar razón de lo que lo harían si no la hubiesen aprendido jamás. El tercero es que las verdades que ellos contienen, por ser muy claras y muy ciertas, quitarán todo motivo de disputa y así predispondrán los espíritus a la dulzura y a la concordia; y no como las controversias de la escuela, las cuales, volviendo a aquellos que las aprenden insensiblemente mas puntillosos y mas testarudos, son tal vez la primera causa de las herejías y de las

²⁴¹ René Descartes, *Los Principios de la Filosofía* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1987), 71.

²⁴² *Ibid.*, 69.

disensiones que actúan hoy en el mundo. El último y principal fruto de estos Principios, es que se podrá, cultivándolos, descubrir varias verdades que no he explicado y así, pasando poco a poco de las unas a las otras, descubrir con el tiempo un perfecto conocimiento de toda la filosofía así como elevarse al grado más alto de la sabiduría»²⁴³.

El carácter voluntarista de la obra de Descartes queda evidente también en su deseo de abrir los horizontes de recepción de su obra. Tanto en los nuevos modos de presentar su obra como en la naturaleza misma de su propuesta de la ciencia. Cabe mencionar que, por ejemplo, tampoco es casualidad la decisión de Descartes de escribir su *Discurso* en francés, en lugar de latín:

«[...] si escribo en francés, que es la lengua de mi país, en lugar de hacerlo en latín, que es el idioma empleado por mis preceptores, es porque espero que los que hagan uso de su pura razón natural, juzgarán mejor mis opiniones que los que solo creen en los libros antiguos»²⁴⁴.

Aun, siendo consciente de los distintos hostigamientos que su pensamiento (y su voluntad de diseminación) generaba en aquellos que aún pregonaban las antiguas ideas:

«Puedo afirmar que estos tales tienen interés en que me abstenga de publicar los principios de la filosofía que profeso, porque siendo, como lo son, muy simples y evidentes, su divulgación produciría el mismo efecto que si abriese algunas ventanas e hiciese entrar luz en esa cueva oscura a la que descendieron para batirse»²⁴⁵.

El cambio generalizado que ya se venía dando con nuevo modo de producción del conocimiento también trajo la difusión de ese conocimiento; con el impulso del capitalismo de imprenta, la aceleración

²⁴³ René Descartes, *Los Principios de la Filosofía* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1987), 17.

²⁴⁴ René Descartes, *Obras Completas* (Madrid: Gredos, 2011), 22.

²⁴⁵ Ibid., 106.

de la distribución de las obras de los diversos pensadores y científicos tomó una velocidad incomparable, creando un vínculo entre los autores y los lectores de las obras, a los que, por ejemplo, Descartes, se refiere de forma directa. En el *Discurso del Método*, Descartes presenta los resultados de su investigación, otro aspecto que muestra el «voluntarismo que está en la base del planteamiento cartesiano del saber»: la filosofía cartesiana «es una filosofía voluntarista, que muestra muy bien el primado de la razón práctica en el planteamiento general de la filosofía moderna»²⁴⁶. Por ejemplo, sobre dice Descartes sobre su propia obra:

«[...] pensar que debía en verdad seguir escribiendo cuantas cosas juzgara de alguna importancia, conforme fuera descubriendo su verdad, y poniendo en ello el mismo cuidado que si las tuviera que imprimir, no sólo porque así disponía de mayor espacio para examinarlas bien [...], sino también para no perder ocasión de servir al público, si soy en efecto capaz de ello, y porque, si mis escritos valen algo, puedan usarlos como crean más conveniente los que los posean después de mi muerte [...]»²⁴⁷.

O también,

«[...] mis designios no han sido nunca otros que tratar de reformar mis propios pensamientos y edificar sobre un terreno que me pertenece a mí solo. Si, habiéndome gustado bastante mi obra, os enseño aquí el modelo, no significa esto que quiera yo aconsejar a nadie que me imite»²⁴⁸.

Disponiendo su obra ante el público, dejándola expuesta a críticas, opiniones y objeciones, añade Descartes en las *Meditaciones*:

«[...] esas opiniones serían útiles no sólo porque me darían a conocer mis propias faltas, sino también porque, de haber en mí algo bueno, los demás hombres adquirirían por ese medio

²⁴⁶ René Descartes, *Obras Completas* (Madrid: Gredos, 2011), LII.

²⁴⁷ Ibid., 144.

²⁴⁸ Ibid., 112.

una mejor inteligencia de ello; y como muchos ven más que uno solo, si comenzaren desde luego a hacer uso de mis principios, me ayudarían también con sus invenciones»²⁴⁹.

Así como también, en otro fragmento

«[...] me agradecería mucho que [mis escritos] fuesen examinados, y para dar más amplia ocasión de hacerlo, ruego a quienes tengan objeciones que formular, que se tomen la molestia de enviarlas a mi librero, quien me las transmitirá, y procuraré dar respuesta que pueda publicarse con las objeciones; de este modo, los lectores, viendo juntas unas y otras, juzgarán más cómodamente acerca de la verdad»²⁵⁰.

Y como resume el propósito de los *Principios*:

«[...] pretendía demostrar que había encontrado varias cosas que habían sido desconocidas hasta entonces, y dar así oportunidad de creer que se pueden descubrir todavía muchas más, a fin de estimular de este modo a todos los hombres en la búsqueda de la verdad»²⁵¹.

Así, queda clara la intención de Descartes: proponer un sistema filosófico fundamentado sobre estos principios, de los cuales podrán deducirse en el futuro el resto de las verdades de las ciencias — incluyendo a la filosofía — y los grados más altos de sabiduría; poniendo así los cimientos sobre los cuales ha de construirse toda filosofía futura que quiera presentarse como ciencia.

²⁴⁹ René Descartes, *Obras Completas* (Madrid: Gredos, 2011), 146.

²⁵⁰ *Ibid.*, 150.

²⁵¹ René Descartes, *Los Principios de la Filosofía* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1987), 16.

EL EGO COGITO O EL FUNDAMENTO ABSOLUTO

Ahora, ya en esta instancia, como la razón es el único medio para el acceso a la verdad, el recurso a Dios como punto de partida ya no es posible y es sustituido por el recurso a lo único que el hombre encuentra en sí como algo inmediatamente firme: *su* propio pensar — lo único capaz de ofrecer seguridad; su propio pensar, que es, además, el pensar de todos los individuos, pues todos los individuos poseen por igual la facultad de la razón, por lo que todos los individuos poseen por igual la posibilidad de alcanzar la verdad. Descartes pone énfasis en esta posibilidad universal de acceso a la verdad a través de la razón, dando su propio ejemplo, como aparece en el *Discurso*:

«[...] por lo que toca a las opiniones enteramente mías, no las excuso por nuevas, pues si se consideran bien las razones que las abonan, estoy seguro de que parecerán tan sencillas y tan conformes con el sentido común, que serán tenidas por menos extraordinarias y extrañas que cualesquiera otras que puedan sustentarse acerca de los mismos asuntos; y no me precio tampoco de ser el primer inventor de ninguna de ellas, sino solamente de no haberlas admitido, ni porque las dijeran otros ni porque no las dijeran, sino sólo porque la razón me convenció de su verdad»²⁵².

Vamos a ver cómo en Descartes el establecimiento del yo como punto de partida no es incompatible con una idea universal de la ciencia, sino todo lo contrario, es su punto de partida y su fundamentación absoluta posible. Descartes se presenta a sí mismo como un hombre más, sin ningún privilegio por sobre los hombres comunes: «nunca he creído que mi ingenio fuese más perfecto que los ingenios comunes; hasta he deseado muchas veces tener el pensamiento tan rápido, o la imaginación tan nítida y distinta, o la memoria tan amplia y presente como algunos otros»²⁵³.

²⁵² René Descartes, *Obras Completas* (Madrid: Gredos, 2011), 151.

²⁵³ *Ibid.*, 101.

Así también en 1637, en una carta a Mersenne, Descartes explica: «No pongo *Tratado del método* sino *Discurso del método*, lo que equivale a ‘Prefacio o advertencia sobre el método’, para mostrar que no tengo el proyecto de enseñarlo, sino tan sólo de comentarlo»²⁵⁴. En sus *Principios*, que se presentan como una exposición filosófica modo de manual de filosofía, incluso se ve cierta invitación a dedicarse por uno mismo a la filosofía, remarcando la utilidad de la filosofía:

«Quisiera en seguida pasar a considerar la utilidad de esa filosofía y mostrar que, puesto que se extiende a todo lo que el espíritu humano pueda saber, debemos creer que ella sola nos distingue de los más salvajes y bárbaros, y que cada nación es más civilizada y refinada en tanto que en ella mejor filosofan los hombres; y que de este modo, tener verdadera filosofía es el mayor bien que pueda hallarse en un Estado. Más aún que, para cada hombre en particular, no sólo es útil vivir con aquellos que se aplican a este estudio, sino que resulta incomparablemente mejor aplicarse por sí mismo a ello; así como, sin duda, mucho más vale servirse de sus propios ojos para guiarse y gozar por el mismo medio de la belleza de los colores y de la luz, que tenerlos cerrados y seguir la conducta de otro; pero lo último es todavía mejor que tenerlos cerrados y no tener más que a sí mismo para conducirse. Vivir sin filosofar es tener, propiamente dicho, los ojos cerrados sin intentar jamás abrirlos; y el placer de ver todas las cosas que descubre nuestra vista no es comparable con la satisfacción que da el conocimiento de las que encontramos por medio de la filosofía; y por fin, este estudio es más necesario para regular nuestras costumbres y conducirnos en esta vida que lo que lo es el uso de nuestros ojos para guiar nuestros pasos. Las bestias brutas que no tienen sino su cuerpo que conservar, se empeñan continuamente en buscar con qué alimentarlo; pero los hombres, cuya parte principal es el espíritu, deberían dirigir sus principales preocupaciones hacia la búsqueda de la sabiduría, la cual es su verdadero alimento; y tengo también por seguro que muchos no dejarían de hacerlo si

²⁵⁴ René Descartes, *Obras Completas* (Madrid: Gredos, 2011), XLIV.

tuvieran la esperanza de tener éxito en ello y si supieran cuán capaces son de lograrlo»²⁵⁵.

Esto deja entrever el nuevo entendimiento que se va gestando en torno a la formación de la noción del individuo, quien él mismo ahora puede ser un agente del ejercicio filosófico (ya no reservado al dogma o a los escolásticos). El énfasis en la «utilidad de la filosofía» pone sobre la mesa un cambio radical en la propia actividad de la filosofía en su posibilidad de ejercicio individual como forma de descentramiento del monopolio intelectual del poder eclesiástico. Incluso al escribir sobre de los «grados de sabiduría a los cuales se ha llegado», Descartes menciona las nociones claras que se adquieren sin meditación, la experiencia de los sentidos, la conversación con los demás hombres y la lectura de los libros con buenas enseñanzas; y añade, específicamente, que no toma «en cuenta la revelación divina, porque ésta no nos conduce por grados sino que nos eleva de golpe a una creencia infalible»²⁵⁶. Conocer no es la recepción pasiva del saber, sino un ejercicio activo del individuo. La verdad entonces ya no está *ahí*, dada de antemano, sino que hay que alumbrarla desde sí mismo; la verdad, eso que antes estaba ahí, dada *a priori* por las sagradas escrituras, ahora es el objeto de alcance de la actividad de una conciencia. Por eso, la introducción de la «meditación» filosófica como ejercicio individual del intelecto a través del cual el individuo entrena la actividad mental o induce un estado de conciencia para cuestionar al máximo sus propias presuposiciones y poder así depurar la verdad. «Es imposible — dice Descartes al principio de la *Investigación de la Verdad* — que alguien aprenda estas cosas por otro medio que por sí mismo, ni que se convenza de ellas de otro modo que por su propia experiencia y por la conciencia o testimonio interno que cada cual experimenta en sí mismo cuando las considera»²⁵⁷.

La Subjetividad como punto de partida del ejercicio filosófico se entreteje en la obra de Descartes en diversas ocasiones. En el *Discurso* Descartes también se refiere a su «camino hacia la Subjetividad» y «en ese camino destacan tres momentos: el de los preceptores como

²⁵⁵ René Descartes, *Los Principios de la Filosofía* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1987), 8-9.

²⁵⁶ Ibid., 9-10.

²⁵⁷ René Descartes, *Obras Completas* (Madrid: Gredos, 2011), XXX.

directores de su saber (lector de libros), el de la salida al mundo como actor (soldado-viajero) y el de su constitución como sujeto (autor)»²⁵⁸. Sobre este camino, donde juega un papel fundamental la propia experiencia, detalla Descartes:

«[...] tan pronto como estuve en edad de salir de la sujeción en que me tenían mis preceptores, abandoné del todo el estudio de las letras; y, resuelto a no buscar otra ciencia que la que pudiera hallar en mí mismo o en el gran libro del mundo, empleé el resto de mi juventud en viajar, en ver cortes y ejércitos, en cultivar la sociedad de gentes de condiciones y humores diversos, en recoger varias experiencias, en ponerme a mí mismo a prueba en los casos que la fortuna me deparaba, y en hacer siempre tales reflexiones sobre las cosas que se me presentaban que pudiera sacar algún provecho de ellas. Pues parecíame que podía hallar mucha más verdad en los razonamientos que cada uno hace acerca de los asuntos que le atañen, expuesto a que el suceso venga luego a castigarle, si ha juzgado mal, que en los que discurre un hombre de letras, encerrado en su despacho, acerca de especulaciones que no producen efecto alguno y que no tienen para él otras consecuencias [...]»²⁵⁹.

Y es luego de su camino de lector y de actor que Descartes decide constituirse como autor, como Sujeto, a partir del establecimiento del Yo como punto de partida para toda su filosofía; un «sujeto que no hay que entender desde el punto de vista de la psicología, sino desde la metafísica», pues «no se trata de la ‘subjektivización’ del saber, sino de la institución de la ‘subjetividad’ como el sujeto (*hypokeimenon*) sobre el que reposa el objeto del saber»²⁶⁰. En el *Discurso*, que de hecho puede ser leído como una auto-biografía, Descartes abre su propio camino hacia el método, mostrando su propia vida como un ejemplo para introducir su filosofía, o mejor dicho, su nuevo *modo* de hacer filosofía: «me gustaría dar a conocer en el presente discurso — menciona

²⁵⁸ René Descartes, *Obras Completas* (Madrid: Gredos, 2011), XLVI.

²⁵⁹ Ibid., 106.

²⁶⁰ Ibid., XLVIII.

Descartes — los caminos que he seguido y representar en ellos mi vida como en un cuadro²⁶¹, para que cada cual pueda formar su juicio», «mi propósito, pues, no es el de enseñar aquí el método que cada cual ha de seguir para dirigir bien su razón, sino sólo exponer el modo como yo he procurado conducir la mía»²⁶². Descartes, también, introduce detalles personales acerca de su niñez:

«Desde mi niñez fui criado en el estudio de las letras, y como me aseguraban que por medio de ellas se podía adquirir un conocimiento claro y seguro de todo cuanto es útil para la vida, sentía yo un vivísimo deseo de aprenderlas. Pero tan pronto como hube terminado el curso de los estudios, cuyo remate suele dar ingreso en el número de los hombres doctos, cambié por completo de opinión. Pues me embargaban tantas dudas y errores, que me parecía que, procurando instruirme, no había conseguido más provecho que el de descubrir cada vez más mi ignorancia»²⁶³.

En otras palabras, a través de ese trabajo autobiográfico se expone un método filosófico *universal*. Descartes muestra el cuadro de su vida como fondo sobre el cual se construye su filosofía, pues es en esas experiencias concretas de la vida, es en la propia experiencia individual en la que se gesta su filosofía. Descartes también ha dejado registrado que la esencia de su «nueva filosofía» le había sido

²⁶¹ La metáfora del «cuadro» no es menor. No olvidemos que, de hecho, Descartes es contemporáneo de Diego de Velázquez, y en este sentido, recalca Ortega y Gasset: «como Descartes reduce el pensamiento a racionalidad, Velázquez reduce la pintura a visualidad. Ambos enfocan la actividad de la cultura sobre la inmediata realidad. Ambos son cismundanos y se orientan hacia el futuro», ambos «analizan el espacio dentro del cual va a desarrollarse la cultura moderna, y por tanto la filosofía como parte de ella, que no es otro espacio, sino el lugar de la representación», y «el fundamento de la representación, ya sea como visibilidad (Velázquez) o como racionalidad (Descartes) es el individuo concreto». Ver René Descartes, *Obras Completas* (Madrid: Gredos, 2011), XLVIII. Básicamente, la obra de Descartes y el *Discurso* en forma más evidente, se construye con los elementos propios de la época. Al final del *Discurso*, por ejemplo, Descartes también hace uso de la metáfora del «viaje», «de gran tradición en el terreno de la filosofía y que nos permite comprender el sentido de su método» y que también permite comparar a Descartes con «otro contemporáneo», Miguel de Cervantes, cuyo famoso personaje, Don Quijote, «después de haber dedicado su vida a la lectura decide abandonarla y salir fuera de su casa para leer el libro del mundo, no para atenerse a la escritura de ese libro, sino para interpretarlo desde la propia razón, estableciendo un orden nuevo». René Descartes, *Obras Completas* (Madrid: Gredos, 2011), XLIX. También es en la obra de Montaigne, *Ensayos* y *Diario de Viaje*, ya había aparecido «el paradigma de la constitución narrativa de la subjetividad», donde, ya había aparecido la analogía con la pintura: «Píntome a mí mismo». Manuel Cruz, *Tiempo de Subjetividad* (Barcelona: Paidós, 1996), 68. Todos estos ejemplos sirven como ejemplificaciones de este nuevo modo de representación del individuo, de una Subjetividad entretrejida en la estructura del nuevo mundo de la vida, y que dejan en claro el refuerzo de la consolidación de la burguesía, cuyo eje cardinal es la noción de individualidad y la voluntad de convertirse en el centro de gravedad de su propia vida.

²⁶² René Descartes, *Obras Completas* (Madrid: Gredos, 2011), 102.

²⁶³ *Ibid.*, 103.

revelada mientras descansaba en una habitación junto a la estufa un 10 de noviembre de 1619 durante su participación en el ejército bávaro:

«Hallábame por entonces en Alemania, adonde me llamara la ocasión de unas guerras que aún no han terminado; y volviendo de la coronación del emperador hacia el ejército, cogíome el comienzo del invierno en un lugar en donde, no encontrando conversación alguna que me divirtiera y no teniendo tampoco, por fortuna, cuidados ni pasiones que perturbaran mi ánimo, permanecía el día entero solo para entregarme a mis pensamientos»²⁶⁴.

Una vez concluida su licenciatura en Derecho, Descartes se alistó en la Escuela de guerra de Breda en Holanda, lo que constituyó un hecho clave en su vida, pues la «máscara de soldado», una de sus más famosas metáforas, «le sirvió para hablar de su salida al mundo como una salida enmascarada»²⁶⁵. Allí en Breda, Descartes también entró en contacto con el científico Isaac Beeckman, con quien estudió matemáticas y mecánica y a través de cuyas enseñanzas descubrió la matemática como ciencia fundamental del saber. Es decir, es a partir de una experiencia personal, individual, que Descartes decodifica las estructuras que subyacen al saber y que pueden construir el fondo sobre el cual se edifica el sistema de la nueva filosofía.

La experiencia individual como punto de partida para el ejercicio filosófico se manifiesta además en el uso recurrente de expresiones como «siempre he permanecido firme en la resolución que tomé», «no buscar otra ciencia que la que pudiera hallar en mí mismo», «por mi parte, nunca he creído que mi ingenio fuese más perfecto que los ingenios comunes», «tomé la resolución», «me atrevo a creer que es la que yo he elegido por mía» — solo algunos ejemplos de una narrativa filosófica que constantemente integra la experiencia personal en la construcción del proyecto filosófico a gran escala. De hecho, Descartes expresa haber percibido el método como consecuencia de una «larga experiencia» donde «*experientia*» tiene «una significación

²⁶⁴ René Descartes, *Obras Completas* (Madrid: Gredos, 2011), 109.

²⁶⁵ *Ibid.*, XIII.

más amplia, rica y comprensiva» como «*experire*» del conocimiento, «en sus múltiples formas y funciones»²⁶⁶. Dicho de otra forma, en Descartes el rol de la experiencia individual juega un rol clave a la hora de construir el sistema filosófico, incluyendo el desarrollo del método. Como describe en el *Discurso*,

«[...] sin temor, puedo decir que creo que fue una gran aventura para mí el haberme metido desde joven por ciertos caminos, que me han llevado a ciertas consideraciones y máximas, con las que he formado un método, en el cual pareceme que tengo un medio para aumentar gradualmente mi conocimiento y elevarlo poco a poco hasta el punto más alto a que la mediocridad de mi ingenio y la brevedad de mi vida puedan permitirle llegar. Pues tales frutos he recogido ya de ese método que aun cuando en el juicio que sobre mí mismo hago procuro siempre inclinarme del lado de la desconfianza mejor que del de la presunción, y aunque al mirar con ánimo filosófico las distintas acciones y empresas de los hombres no hallo casi ninguna que no me parezca vana e inútil, sin embargo, no deja de producir en mí una extremada satisfacción el progreso que pienso haber realizado ya en la investigación de la verdad, y concibo tales esperanzas para el porvenir que si entre las ocupaciones que embargan a los hombres, puramente hombres, hay alguna que sea sólidamente buena e importante, me atrevo a creer que es la que yo he elegido por mía»²⁶⁷.

En su interpretación del *Discurso*, Félix añade una dimensión retórica a la lectura de la obra:

«En el *Discurso del Método* el *exemplum* cristaliza en la imagen ejemplar portadora de una virtud: Descartes, que trae consigo la racionalidad de la filosofía moderna. Una racionalidad que ya no tiene como sujeto ni la Fortuna ni la Providencia, sino la propia subjetividad, que es la que pasa a ser la protagonista de

²⁶⁶ René Descartes, *Reglas para la Dirección del Espíritu* (Madrid: Alianza, 1996), 36-37.

²⁶⁷ René Descartes, *Obras Completas* (Madrid: Gredos, 2011), 101-102.

la historia. El Discurso del método es la historia del espíritu de Descartes construida como una fábula en la que se nos hace presente la filosofía en su nueva forma»²⁶⁸.

La filosofía cuyo punto de partida es el individuo nos demuestra que las verdades deben fundamentarse especulativamente a través de la deducción metafísica: he aquí la clave de lo que anteriormente vimos como ese giro en la metafísica — que se transforma en metafísica de la Subjetividad. Por ejemplo, la teoría cartesiana de las «verdades eternas» puede localizarse dentro del tema general de la percepción, donde aparece claramente la diferencia entre lo que percibe el espíritu (Subjetividad) y lo que es la cosa en sí. El acto de la percepción tiene implícita esa no-correspondencia entre la percepción y la cosa, y de ahí que Descartes «insista en que no debe confundirse la sensación con las figuras verdaderas de los objetos que se nos hacen presentes en la sensación», como ya aparecía en la *Dióptrica*: «No es necesario suponer que fluya cosa alguna material desde los objetos hasta nuestro ojos para hacernos ver los colores y la luz ni que haya nada en estos objetos que sea semejante a las ideas o sentimientos que de ellos tenemos»²⁶⁹. Este desfase entre la percepción Subjetiva y la cosa que se abre con Descartes es la materialización del mundo escindido, del famoso dualismo entre el mundo de la Subjetividad y el mundo objetivo. Si la nueva metafísica que busca construir Descartes debe, primero, buscar los principios primeros, claros y evidentes» y, necesariamente, estar absolutamente fundamentado, ya se va preparando el terreno para introducir el mundo del lo Subjetivo como el que cumple con ambos requerimientos: (A) el *cogito* es el principio primero de todo conocimiento y aquello siempre presente en toda representación (*Subjectum*) y (B) es la certeza absolutamente indubitable (demostrado como resultado de la duda metódica). La certeza no reside en el objeto de conocimiento: la certeza es una modalidad del conocimiento mismo, una que podríamos llamar «subjetiva», aunque el propio Descartes nunca usó el término en este sentido específico²⁷⁰.

²⁶⁸ René Descartes, *Obras Completas* (Madrid: Gredos, 2011), L.

²⁶⁹ Ibid., XXXIII.

²⁷⁰ *The Routledge Handbook of Phenomenology and Phenomenological Philosophy*, edited by Daniele De Santis, Burt C. Hopkins, and Claudio Majolino (New York: Routledge, 2021), 65.

Entonces, la construcción del gran proyecto de la filosofía primera como ciencia general de los principios primeros y de las verdades indubitables es solo posible a través de la deducción metafísica, que es el camino a través del cual pueden descubrirse los principios claros y distintos sobre los cuales se edifica la arquitectura del saber.

Dicho esto, el método cartesiano, como ya vimos, es a su vez la consecuencia directa de ese giro hacia el interior, en dirección al Sujeto, que deja clara la conexión intrínseca entre autoconciencia y verdad. Henrich define la autoconciencia [*Selbstbewußtsein*] como el conocimiento que nos permite formar una relación epistémica original con nosotros mismos²⁷¹. La autoconciencia denota una autorrelación epistémica, donde quien conoce y lo conocido coinciden. En general, la Modernidad está atravesada por ese movimiento particular de la conciencia que es la «autorreflexión»: la fisonomía de la Modernidad es la reflexión sobre sí, como una nueva relación del individuo consigo mismo y con la realidad. La Modernidad entendida como «autorreflexión» implica entender esta «condición de la historia que comienza a darse de manera consciente entre los pensadores, entre los actores de esta historia, en Europa, básicamente entre los siglos XVII y XVIII»²⁷² y que «hace consciente la modernización del mundo» que se transforma en «la representación que nos hacemos de él»²⁷³. La autorreflexión habla de la re-localización del centro de las representaciones, que pasa del orden místico del orden religioso al orden concreto del individuo, y que implica, lógicamente, un quiebre en los modos anteriores de comprensión de lo real, de la naturaleza, del mundo y del individuo que se encuentra allí concebido ahora como *Subjectum*. La autorreflexión trata de la estructura de la autorrelación singular del Sujeto cognoscente, que «se vuelve sobre sí mismo como objeto para aprehenderse a sí mismo como en la imagen de un espejo, especulativamente»²⁷⁴; un modo de autorrelación singular que según Renaut emerge con el humanismo moderno y se define por dos propiedades: «la autorreflexión (la transparencia de sí) y la

²⁷¹ Dieter Henrich, *Subjectivity as Philosophical Principle* (London: Critical Horizons, 2003), 233. Traducción de la autora.

²⁷² Nicolás Casullo, Ricardo Forster y Alejandro Kaufman, *Itinerarios de la Modernidad* (Buenos Aires: Eudeba, 2009), 10.

²⁷³ *Ibid.*, 11.

²⁷⁴ Jürgen Habermas, *El Discurso Filosófico de la Modernidad* (Madrid: Taurus, 1993), 31.

autofundación o si se prefiere la autonomía, el hecho de darse a sí mismo la ley de su obrar»²⁷⁵. En la autorreflexión, que es un método interno, la conciencia se pliega sobre sí misma, aprehendiéndose como su propio objeto y constituye «el acceso a la subjetividad»²⁷⁶. Es «esta capacidad del sujeto de verse como objeto (*Moi*) sin dejar de ser sujeto (Yo) lo que le permite asumir al mismo tiempo su ser objetivo y subjetivo, tratar objetivamente su problema subjetivo como el de una enfermedad»²⁷⁷. Es justamente por esa facultad que el individuo puede tener conciencia de sí de manera objetivada, es decir, ser objeto sin dejar de ser Sujeto²⁷⁸; que tiene que ver con esa «aptitud para objetivar, empezando por la aptitud para objetivarse a uno mismo», de reconocerse, según la expresión de Paul Ricoeur, «a sí mismo como otro»²⁷⁹ que es propia de la conciencia humana. «La consciencia — dice Morin — es [...] producto/productora de una actividad reflexiva de la mente sobre sí misma, sobre sus ideas, sobre sus pensamientos [...]»²⁸⁰; y ese bucle de la consciencia le permite al Sujeto un pliegue de reflexión, esto es, no solo conciencia de sí, sino conciencia de los objetos de conocimiento, la conciencia del conocimiento, la conciencia de su conciencia. Este metanivel permite «un pensamiento del pensamiento capaz de retroactuar sobre el pensamiento»²⁸¹, que representa esta dialéctica de unión y distanciamiento propia de la actividad de la conciencia²⁸². En este proceso, la idea y la realidad

²⁷⁵ Alain Renaut, *L'individu. Réflexions sur la Philosophie du Sujet* (Paris: Hatier, 1998), 71.

²⁷⁶ Manuel Cruz, *Tiempo de Subjetividad* (Barcelona: Paidós, 1996), 105.

²⁷⁷ Edgar Morin, *El Método 5. La Humanidad de la Humanidad. La Identidad Humana*, (Madrid: Cátedra, 2006), 87.

²⁷⁸ Esta es la situación paradójica de la Subjetividad, sobre la cual también va a escribir Husserl: «Nosotros somos en este mundo objetos entre objetos, por expresarlo desde la perspectiva del mundo de vida; esto es, somos en tanto que siendo aquí y allá, somos en una lisa y llana certeza experiencial, previamente a toda constatación científica, sea ésta fisiológica, psicológica, sociológica, etc. Por otra parte, somos sujetos para este mundo, esto es, somos en tanto que sujetos-Yo que se refieren a él experimentando, pensando, valorando, actuando teleológicamente, sujetos-Yo para los que este mundo circundante sólo tiene el sentido de ser que en cada caso le han dado nuestras experiencias, nuestros pensamientos, nuestras valoraciones, etc., y en los modos de validez (de la certeza de ser, de la posibilidad, eventualmente de la apariencia, etc.) que nosotros, en tanto que los sujetos de validez, consumamos actualmente a este respecto, o bien que poseemos desde antes como adquisición habitual que portamos en nosotros como valideces de ser de este o aquel contenido, valideces que son susceptibles de ser actualizadas cuando se quiera. Ciertamente, esto se encuentra en una transformación multiforme, mientras que, en efecto, en ello «el» mundo se mantiene como mundo unitario, corrigiéndose tan sólo en el contenido». Ver Edmund Husserl, *La Crisis de la Ciencias Europeas y la Fenomenología Trascendental* (Barcelona: Ediciones Crítica, 1991), 109.

²⁷⁹ *Método 5*, 2006, 87.

²⁸⁰ *Ibid.*, 44.

²⁸¹ *Ibid.*, 125.

²⁸² «La consciencia — continúa Morin — puede intervenir en el curso mismo del conocimiento, del pensamiento o de la acción y constituir los momentos reflexivos del conocimiento, de la acción, del pensamiento; de este modo, el pensamiento puede pensarse al hacerse, podemos sin cesar poner nuestra mente en la órbita del metapunto de vista consciente, y después hacer la volver al punto de vista piloto, modificando de este modo el conocimiento, el pensamiento, la acción en virtud de la toma de consciencia. La consciencia no sólo permite la reflexión de la mente sobre todas las cosas y la vigilancia crítica, sino también la meditación». Ver Edgar Morin, *El Método 5. La Humanidad de la Humanidad. La Identidad Humana*, (Madrid: Cátedra, 2006), 125.

coinciden ontológicamente; *son* la misma cosa. La idea de mi propia existencia coincide con mi propia existencia: Sujeto y objeto coinciden.

Dejando de lado las *Reglas*, Descartes emprendió su nuevo proyecto de la filosofía primera o metafísica; un proyecto general de reforma de la filosofía como filosofía de las verdades eternas y de los principios primeros. Las *Meditaciones* y el *Discurso*, por ejemplo, son algunas de las obras de Descartes que muestran desde la estructura y el procedimiento hasta la narrativa y el estilo esta materialización de la filosofía como autorreflexión, como un ejercicio intelectual que gravita en torno a ese centro que es el yo, que se pliega sobre sí mismo para aprehenderse. Las *Meditaciones Metafísicas* (o, en latín, de *Prima Philosophia*), publicadas en 1641, consisten en la presentación detallada del sistema metafísico de Descartes (que ya había introducido en su *Discurso del Método*) y la obra donde se expone el núcleo de su sistema metafísico, consolidándose, sin duda, como uno de los textos filosóficos más influyentes jamás escritos. El libro se compone de seis meditaciones, que parecieran estar escritas como si Descartes hubiera meditado a lo largo de seis días, ya que cada meditación se refiere a la última como «ayer». Las *Meditaciones* constan también de tres etapas: primera etapa: «si dudo, es que pienso»; segunda etapa: «pienso, luego soy»; tercera etapa: «si yo soy un ser imperfecto, Dios tiene que existir como ser perfecto» — cuyas ideas desarrollaremos más adelante.

Como escribe De Libera, «es con Descartes que por primera vez *subiectum* y *ego*, *subjetividad* y *egoidad* (*Ichheit*) adquirieron una significación idéntica; es por Descartes y desde Descartes que el hombre, el yo humano, pasa a ser de una manera preeminente el Sujeto en la metafísica»²⁸³. El carácter ontológico del *cogitare*, es decir, esa equivalencia entre «ser» y «pensar» es la representación radical de un mundo donde el fundamento de la existencia descansa sobre el pensamiento, sobre los fundamentos irrevocables de un yo. Esa vuelta sobre sí que habilita la autorreflexión deja evidente lo siempre ahí presente como el fundamento del ser de lo real y la objetividad del objeto. Toda representación es la unidad que surge entre el Sujeto y el objeto a partir de la reflexión como procedimiento que se localiza en la «base del

²⁸³ Alain De Libera, *La Invención del Sujeto Moderno* (Madrid: Manantial, 2020), 169.

pensamiento»²⁸⁴. Así, se abre nuevo territorio de la realidad: el yo como principio absoluto, como lo siempre ahí supuesto en la representación, como *Subjectum*. La filosofía, en lo sucesivo, hará gravitar sobre el yo, al mismo tiempo que deja cristalizada la estructura de un mundo escindido como la relación Sujeto-objeto. Esa doble constitución del Sujeto aparece también en la estructura propia de la enunciación: el Sujeto en un «sentido primero» es el «sujeto de la representación, el representante», mientras que en un «sentido segundo» puede ser llamado sujeto como de quien se predica algo, «el sujeto de la enunciación, el sujeto de la proposición»²⁸⁵.

La autorreflexión y la construcción del campo de lo interno ofrecen desde Descartes una relación del Sujeto consigo que marca a su vez una nueva relación del Sujeto con el mundo. «La relación del sujeto cognoscente consigo mismo — dice Habermas — abre acceso a una esfera (interna, dotada peculiarmente de certeza y que por entero nos pertenece) de representaciones, que antecede al mundo de los objetos representados»²⁸⁶. La vuelta sobre sí abre paso a eso que es el *mundo Subjetivo*, es decir, el ámbito de lo privado en sí, como contrapunto a lo que aparece como el *mundo externo*:

«Sólo a medida que se desarrolla el concepto formal de *mundo externo*, el cual comprende el mundo objetivo de estados de cosas existentes y el mundo social de normas vigentes, puede formarse el concepto complementario de *mundo interno* o de subjetividad, a la que se atribuye todo aquello que no puede ser incorporado al mundo externo y a la que el individuo tiene un acceso privilegiado»²⁸⁷.

La idea que Descartes presenta de la filosofía, que aparece desarrollada ya al comienzo de los *Principios*, implica, primeramente, la posibilidad de la filosofía por ser ejercitada individualmente (que no es incompatible con la exigencia de alcanzar las primeras causas o principios). El conocimiento filosófico es un ejercicio que se origina en

²⁸⁴ Manuel Cruz, *Tiempo de Subjetividad* (Barcelona: Paidós, 1996), 107.

²⁸⁵ Ibid., 103.

²⁸⁶ Jürgen Habermas, *Pensamiento Postmetafísico* (México: Taurus, 1990), 23.

²⁸⁷ Jürgen Habermas, *Teoría de la Acción Comunicativa I* (Madrid: Taurus, 1987), 80.

primera instancia como la actividad de un pensamiento individual. De hecho, en varias ocasiones ya hemos visto cómo Descartes toma su propia vida como ejemplo, haciendo de su vida la historia por medio de la que introduce su filosofía. El *Discurso* es parte de la historia de un individuo, pero a la vez, es una pieza de la filosofía moderna. Es decir, en Descartes no hay una incompatibilidad entre el camino Subjetivo y el alcance de la verdad — una ciencia fundamentada, en la actividad de una conciencia, en un *cogito* como principio primero de todo saber científico.

Lo que inaugura el pensamiento moderno en términos de Subjetividad es el entendimiento del pensamiento como actividad que se despliega sobre un soporte concreto: el yo Sujeto es una nueva relación que el individuo mantiene consigo mismo a partir de toda una serie de referencias, reflexiones y experiencias del sí mismo que le abren nuevas esferas de desenvolvimiento. La identificación del yo inaugura un nuevo modo de auto-percepción, auto-observación, auto-análisis y auto-concepción y resulta clave en la configuración de las diversas esferas de la vida (como la religión, la filosofía, la política, etc.). Descartes desarrolla su filosofía primero como autorreflexión, como ese ejercicio individual, interno y solitario que parte del pliegue de su conciencia sobre sí misma en la interioridad de su yo para poder conducir sus pensamientos. En el *Discurso* es donde se cristaliza el estatuto del yo como fundamento, donde «el *cogito* va a sustituir a la duda como primer principio de la filosofía y la metafísica va a pasar a primer plano, mientras que el método quedará subordinado a la metafísica»²⁸⁸. Ya dijimos que la primera labor de Descartes era encontrar la certeza absoluta, el primer principio de filosofía sobre el cual puede construir la base del conocimiento. El primer postulado es que el universo de la percepción y de la experiencia empírica queda descartados de antemano, pues los sentidos pueden, de hecho, *engañarnos*:

Como el conocimiento filosófico tiene que estar absolutamente fundamentado, tiene que construirse sobre un fundamento claro, evidente y apodíctico que deje fuera cualquier posibilidad de sospecha o duda — un ejercicio que se origina en la actividad (individual) del pensamiento. La única fuente de conocimiento certero es la facultad de

²⁸⁸ René Descartes, *Obras Completas* (Madrid: Gredos, 2011), XLIV.

conocer como «luz natural», ya que «no alcanza jamás algún objeto que no sea verdadero [...] en tanto que lo conoce clara y distintamente»²⁸⁹. Así,

«[e]l nuevo sujeto de la filosofía que Descartes construye se opone al sujeto ingenuo de la filosofía antigua y medieval, que tiene a los sentidos como fundamento. El sujeto cartesiano es fuerte, se apoya en la certeza y es mantenido por la fortaleza de su decisión firme, lo que supone la autonomía como su componente básico. El sujeto de la filosofía que construye Descartes se considera a sí mismo como fuente única de conocimiento [...]. Este sujeto autónomo de Descartes se esfuerza por situar en sí los cimientos del saber»²⁹⁰.

Como ya vimos, mediante la duda, Descartes propone un ejercicio especulativo introduciendo la figura del genio maligno, suponiendo que este lo engaña en todo lo que él percibe. De esto se desprende que aunque todo fuera una quimera, existe algo de lo que el genio maligno no podría engañarlo, esto es, el hecho de que él duda. He aquí el proceso de pensamiento de Descartes:

«Supondré entonces que hay, no un verdadero Dios que es fuente soberana de verdad, sino un cierto genio maligno, no menos astuto y engañador que poderoso, que ha empleado toda su destreza para engañarme. Pensaré que el cielo, el aire, la tierra, los colores, las figuras, los sonidos y cosas las cosas exteriores que vemos no son más que ilusiones y engaños, de los cuales se sirve para sorprender mi credulidad. Me consideraré a mí mismo como si no tuviera manos, ni ojos, ni carne, ni sangre, como si no tuviera sentido alguno, pero creyera erradamente tener todas esas cosas. Con obstinación permaneceré aferrado a este pensamiento; y si por este medio no está en mi poder llegar al conocimiento de ninguna verdad, por lo menos está en mi potencia el suspender mi juicio»²⁹¹.

²⁸⁹ René Descartes, *Los Principios de la Filosofía* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1987), 39.

²⁹⁰ René Descartes, *Obras Completas* (Madrid: Gredos, 2011), LXXXVIII.

²⁹¹ René Descartes, *Obras Completas* (Madrid: Gredos, 2011), 169.

Suponiendo que todas las cosas que ve son falsas, continúa:

«Me he persuadido, empero, de que no había absolutamente nada en el mundo, de que no había cielo, ni tierra, ni espíritus, ni cuerpo alguno; [...] Pero entonces no hay duda de que soy, si me engaña; y que me engañe cuanto quiera, él no podrá nunca hacer que yo no sea nada mientras que yo piense ser algo. De manera que después de haberlo pensado bien, y de haber examinado con cuidado todas las cosas, hay que llegar a concluir y a tener como firme que esta proposición: yo soy, yo existo, es necesariamente verdadera cada vez que la pronuncie, o que la conciba en mi espíritu»²⁹².

Así, en las *Meditaciones* llega a la certeza indudable que formula como la existencia de su yo como cosa pensante, *su* propio pensar, la actividad introspectiva de sus propias *cogitaciones*: En otras palabras, *dudar es pensar, y pensar es ser*:

«No podríamos dudar sin existir y éste es el primer conocimiento cierto que se puede adquirir: En tanto rechazamos de esta forma todo aquello de lo que podemos dudar e incluso llegamos a fingir que es falso, fácilmente suponemos que no hay Dios, ni cielo, ni tierra..., y que no tenemos cuerpo: pero no podríamos suponer de igual forma que no somos mientras estamos dudando de la verdad de todas estas cosas, pues es tal la repugnancia que advertimos al concebir que lo que piensa no es verdaderamente al mismo tiempo que piensa, que, a pesar de las más extravagantes suposiciones, no podríamos impedirnos creer que esta conclusión, yo PIENSO, LUEGO SOY, sea verdadera y, en consecuencia, la primera y la más cierta que se presenta ante quien conduce sus pensamientos por orden»²⁹³.

Esta proposición «yo pienso, luego soy», dice Descartes, «es la primera y más cierta que se presenta a quien conduce sus pensamientos

²⁹² Manuel Cruz, *Tiempo de Subjetividad* (Barcelona: Paidós, 1996), 107, 171.

²⁹³ René Descartes, *Los Principios de la Filosofía* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1987), 25.

por orden»²⁹⁴. «El axioma de la absoluta autocerteza del ego — escribe Husserl — junto con los principios axiomáticos innatos en ese ego, tiene para Descartes, con respecto a la ciencia universal, un papel análogo al que en la geometría tienen los axiomas geométricos»²⁹⁵.

«Por ejemplo, si me persuado de que existe una tierra puesto que la toco o la veo, a partir de ello y en virtud de una razón aún más fuerte, debo estar persuadido de que mi pensamiento es o existe, porque podría suceder que piense tocar la tierra, aunque quizás no existiera tierra alguna en el mundo, y que no es posible que yo, es decir, mi alma, no sea nada mientras que está teniendo este pensamiento. Podemos concluir lo mismo de todas las otras cosas que alcanzan nuestro pensamiento, a saber, que nosotros, que las pensamos, existimos, aunque quizás sean falsas o bien aunque no tengan existencia alguna»²⁹⁶.

Es decir, aunque puedo dudar de todo, hay algo que sí es indudable — esto es, precisamente el hecho de que dudo. Y más allá de la verdad o no verdad de los objetos de los pensamientos, el pensamiento que descansa en el *cogito* es lo indudable y, como consecuencia, la primera verdad de la filosofía:

«[...] advertí luego que, queriendo yo pensar, de esa suerte, que todo es falso, era necesario que yo, que lo pensaba, fuese alguna cosa; y observando que esta verdad: ‘yo pienso, luego soy’, era tan firme y segura que las más extravagantes suposiciones de los escépticos no son capaces de conmovér, juzgué que podía recibirla, sin escrúpulo, como el primer principio de la filosofía que andaba buscando»²⁹⁷.

En el «*cogito ergo sum*» el ser y el pensar se dan simultáneamente. «Yo soy, yo existo: esto es cierto; pero ¿por cuánto tiempo? — pregunta Descartes — A saber, por el tiempo que piense; porque tal vez

²⁹⁴ René Descartes, *Los Principios de la Filosofía* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1987), 27.

²⁹⁵ Edmund Husserl, *Meditaciones Cartesianas* (Madrid: Ediciones Paulinas, 1979), 42.

²⁹⁶ *Principios*, 1987, 28.

²⁹⁷ René Descartes, *Obras Completas* (Madrid: Gredos, 2011), 123-124.

sea posible que si yo dejara de pensar, cesara al mismo tiempo de ser o de existir»²⁹⁸. «Mediante la palabra ‘pensar’ — explica Descartes — entiendo todo aquello que acontece en nosotros de tal forma que nos apercebimos inmediatamente de ello; así pues no sólo entender, querer, imaginar, sino también sentir es considerado aquí lo mismo que pensar»²⁹⁹. Antes de poder formular el postulado «*cogito ergo sum*» tengo que hacer antes experimentarme a mi mismo como un existente, como un espacio donde se está manifestando un algo, donde se hacen presentes las cosas — que es mi propia experiencia de mí mismo. Lo que queda fijado con la proposición cartesiana es la relación entre pensamiento y existencia. La ontología del *cogito* parte del hecho de que la primera verdad de la filosofía se da cuando el individuo se experimenta existiendo mediante su pensamiento, donde su existencia se le hace presente en tanto cosa pensante. A través de este ejercicio de la duda a Descartes se le hace evidente que el tipo de existencia que él es se trata de una existencia mental, pues sólo en el ser intelectual su existencia queda afirmada absolutamente — lo que termina por cristalizar, por así decirlo, la tesis de la «cosa pensante»: «[...] soy una cosa verdadera, y en verdad existente; pero ¿qué cosa? Lo he dicho: una cosa que piensa»³⁰⁰; «conocí [...] que yo era una sustancia cuya esencia y naturaleza toda es pensar, y que no necesita, para ser, de lugar alguno, ni depende de cosa alguna material [...]»³⁰¹.

Y sobre esta base descansa el fundamento del dualismo cartesiano como nueva visión del mundo escindido entre espíritu y materia, *res cogitans* y *res extensa*, pues la filosofía idealista de Descartes introduce el mundo en el Sujeto, a la vez que cristaliza un mundo escindido — como indica Husserl, «[...] un mundo escindido, escindido en naturaleza en sí y en un tipo de ser diferente de ella: el ente psíquico», donde «[d]ivino o humano, el ser psíquico es siempre subjetividad»³⁰².

Ahora, esa aprehensión del yo, la realidad e inmediatez del *cogito* como actividad le permite a Descartes hablar de eso que es lo más indubitable, lo más claro y distinto; pues solo puede ser una certeza

²⁹⁸ René Descartes, *Obras Completas* (Madrid: Gredos, 2011), 171.

²⁹⁹ René Descartes, *Los Principios de la Filosofía* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1987), 1987, 26.

³⁰⁰ *Obras Completas*, 2011, 173.

³⁰¹ *Principios*, 1987, 26.

³⁰² Edmund Husserl, *La Crisis de las Ciencias Europeas y la Fenomenología Trascendental* (Barcelona: Ediciones Crítica, 1991), 54.

absoluta eso de lo que no se puede dudar, que es la propia actividad del pensamiento que se le presenta de forma clara y distinta:

«El conocimiento sobre el que se desea establecer un juicio indubitable, no sólo debe ser claro, sino que también debe ser distinto. Entiendo que es claro aquel conocimiento que es presente y manifiesto a un espíritu atento, tal y como decimos que vemos claramente los objetos cuando, estando ante nosotros, actúan con bastante fuerza y nuestros ojos están dispuestos a mirarlos. Es distinto aquel conocimiento que es en modo tal separado y distinto de todos los otros que sólo comprende en sí lo que manifiestamente aparece a *quien lo considera como es preciso*»³⁰³.

Y aun cuando cambien todos los accidentes o las cosas, el yo, esa sustancia pensante que unifica todas las representaciones, permanece como una y la misma cosa hasta el infinito, es lo eternamente presente en la totalidad de las representaciones y las experiencias de una vida; es más, la totalidad de las representaciones del mundo se somete a una única conciencia interpretativa, hasta el final de los tiempos de esa conciencia interpretativa. Toda la actividad de esa apertura se dirige a un centro y culmina en un lugar, todo pensamiento es *subjetivo*: si el pensamiento es una actividad, toda actividad tiene un agente o sustrato, más específicamente, un yo. El yo es *Subjectum* porque es eso siempre supuesto en todo *cogitare*, es aquello siempre supuesto de antemano en todo pensar, en toda representación; es lo siempre permanente, lo siempre siempre ahí en todo representar y para todo representar, aquello de lo que no puede dudarse en ningún acto de representación, incluso si este tiene la forma de duda. Como escribe Schopenhauer en *El Mundo como Voluntad y Representación*:

«Él es, por lo tanto, el soporte del mundo, la condición general y siempre supuesta de todo lo que se manifiesta, de todo objeto: pues lo que existe sólo existe para el sujeto. Cada uno se

³⁰³ René Descartes, *Los Principios de la Filosofía* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1987), 1987, 48.

descubre a sí mismo como ese sujeto, pero solo en la medida en que conoce y no en cuanto es objeto de conocimiento»³⁰⁴.

El Sujeto, dice Schopenhauer, es aquello «que todo lo conoce y de nada es conocido»³⁰⁵, es decir, lo «cognoscente y nunca conocido», eso ya implicado de antemano en toda forma de conocer. Por eso, como ya vimos, la pregunta por la Subjetividad debe anteceder a la pregunta por el conocimiento, y que constituye el origen de la reformulación de las cuestiones metafísicas con la teoría del conocimiento, pues para conocer la estructura más profunda de lo real tengo que primero conocer su principio de posibilidad — la Subjetividad.

³⁰⁴ Arthur Schopenhauer, *El Mundo como Voluntad y Representación* (Madrid: Trotta, 2009), 6.

³⁰⁵ Ibid.

EL GIRO DE LA METAFÍSICA COMO METAFÍSICA DE LA SUBJETIVIDAD

Este tipo de pensamiento que fundamenta el ser en el *Subjectum* es lo que abre paso a la metafísica de la Subjetividad. Aquí es donde se pueden rastrear las bases del cambio de enfoque de la metafísica desde la antigua Grecia hasta el advenimiento del pensamiento moderno, básicamente, pasando de ser una metafísica del ente en cuanto ente y del ser (ontología) a una metafísica de la Subjetividad (gnoseología-epistemología). Como dijimos, por «metafísica» entendemos, tomando la definición de Habermas, el pensamiento filosófico que va desde Platón hasta Hegel — pasando por Plotino, Descartes, Spinoza, Leibniz, Kant, Fichte, Schelling, etc.³⁰⁶ Para Descartes, la metafísica es la primera parte de la «verdadera filosofía» y contiene «los principios del conocimiento, entre los cuales figura la explicación de los principales atributos de Dios, de la inmaterialidad de nuestras almas y de todas las nociones claras y simples que están en nosotros»³⁰⁷. En líneas generales, por metafísica se entiende la rama de la filosofía que se encarga de elaborar ideas o categorías de ordenamiento y entendimiento de los principios fundamentales de la realidad. Es decir, se trata de un tipo de pensamiento racional que se relaciona a su vez con un mundo racionalmente estructurado — ya sea en forma de una fundamentación trascendental, un entendimiento dialéctico, una teleología del progreso, etc. — en cuya consecuencia se produce una comprensión de lo real como una totalidad racional. Esa «racionalidad es pensada como racionalidad material, como una racionalidad que organiza los contenidos del mundo o que es legible en tales contenidos»³⁰⁸. Como dice Habermas, la «razón es una razón del Todo y sus partes»³⁰⁹, porque «la metafísica trata de reducir Todo a Uno; desde Platón se presenta en sus acuñaciones más decisivas como doctrina de la Unidad-Totalidad: la teoría se orienta a lo Uno

³⁰⁶ Jürgen Habermas, *Pensamiento Postmetafísico* (México: Taurus, 1990).

³⁰⁷ René Descartes, *Los Principios de la Filosofía* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1987), 15-16.

³⁰⁸ *Pensamiento Postmetafísico*, 1990, 45.

³⁰⁹ Ibid.

como origen y fundamento de Todo»³¹⁰. La reducción del Todo o Pluralidad al Uno o Unidad es un mecanismo necesario en el proceso de construcción de principios o categorías ordenadoras que habilitan el entendimiento de lo real.

Habermas, además, identifica cuatro aspectos estructurales del pensamiento metafísico:

(A) *El pensamiento identitario*: La «filosofía antigua hereda del mito la mirada al todo»; es decir, «ya sea como Dios creador trascendente al mundo, como fundamento esencial de la naturaleza, o, finalmente, en términos más abstractos, como el Ser, en todos los casos surge una perspectiva en que las cosas y sucesos intramundanos pueden ponerse a distancia en su diversidad, cobrar carácter unívoco como entidades particulares y al tiempo ser concebidos como partes de un todo»³¹¹. Es por eso que lo Uno y lo Múltiple «constituyen aquí la relación básica que el pensamiento metafísico entiende como una relación lógica a la vez que ontológica», pues «el Uno es a la vez principio y fondo esencial, principio y origen», y «de él deriva lo múltiple, en el sentido de fundamentación y origen»³¹². Y en consecuencia, «lo particular sólo es particular relativamente a un universal»³¹³.

(B) *Idealismo*: Aquí también podemos añadir que la metafísica que se remonta a los griegos estudiaba los principios [*arkhé*] y causas [*aitia*] fundamentales de todo lo que es. La «Idea» como base de la teoría de las formas de Platón, o la noción de *hypokeímenon* como sustancia fundamental son algunos de los conceptos claves de la metafísica del periodo antiguo — muchas de ellas luego reinterpretadas durante la Edad Media en términos de escolástica. Cristalizando el idealismo, «Platón saca de ello la conclusión de que el orden creador de unidad que subyace como esencia a la diversidad de los fenómenos, es él mismo de naturaleza conceptual» y que

³¹⁰ Jürgen Habermas, *Pensamiento Postmetafísico* (México: Taurus, 1990), 55.

³¹¹ Ibid., 40.

³¹² Ibid.

³¹³ Ibid., 162.

«los géneros y especies conforme a los que ordenamos los fenómenos se atienen al orden ideal de las cosas mismas»³¹⁴.

(C) *La filosofía primera como filosofía de la conciencia*: La posterior filosofía idealista va a renovar «la idea de identidad y la doctrina de las ideas, pero sobre la nueva base por el cambio de paradigma que representa el paso desde la ontología al mentalismo: [...] la subjetividad». Esa nueva «relación del sujeto cognoscente consigo mismo ofrece desde Descartes la llave para acceder a la esfera interior y absolutamente segura de las representaciones que nos hacemos de los objetos» — que abre paso a toda una época de filosofías fundadas en la Subjetividad. La autoconciencia «o bien cobra una posición fundamental como fuente espontánea de operaciones trascendentales, o, a forma de espíritu, queda elevada a Absoluto». Las ideas «se transforman en determinaciones categoriales de una razón productora, de suerte que ahora, en un peculiar giro reflexivo, todo queda referido al Uno de esa subjetividad generante»; y, básicamente, «ya se entienda la razón en términos fundamentalistas: como una subjetividad que posibilita al mundo en conjunto», o «se la conciba en términos dialécticos: como un espíritu que a través de la naturaleza y de la historia se da a sí mismo cobro en ese proceso en que consiste», la razón es tanto reflexión autorreferencial como totalizadora — en cuya consecuencia se cristaliza «el primado de la identidad sobre la diferencia y de la idea sobre la materia»³¹⁵.

(D) *El concepto fuerte de teoría*: Ya desde la filosofía antigua, la idea de una vida dedicada a la contemplación, el «*bios theoretikós*»³¹⁶. En la Edad Moderna, la teoría pierde la «vinculación a un acontecer sacro», como era el caso de la edad antigua, y el «carácter elitista que había tenido desde sus orígenes»; pero «lo que se mantiene, empero, es la interpretación idealista del distanciamiento respecto al plexo de experiencias e

³¹⁴ Jürgen Habermas, *Pensamiento Postmetafísico* (México: Taurus, 1990), 40.

³¹⁵ Aquí añade Habermas que «ni siquiera la lógica de Hegel, que trata de mediar simétricamente lo Uno y lo Múltiple, lo infinito y lo finito, lo universal y lo temporal, lo necesario y lo contingente, puede evitar sellar el predominio idealista de lo Uno, lo universal y lo necesario, porque en el proceso mismo de mediación se imponen operaciones totalizadoras a la vez que autorreferenciales». Ver Jürgen Habermas, *Pensamiento Postmetafísico* (México: Taurus, 1990), 42.

³¹⁶ *Pensamiento Postmetafísico*, 1990, 42.

intereses cotidianos», que «en el desprecio del materialismo y del pragmatismo pervive algo de la comprensión absolutista de una teoría, que no sólo se eleva sobre la empiria y las ciencias particulares, sino que es ‘pura’ en el sentido de una catártica mortificación de toda huella de su terrenal plexo de nacimiento». Como consecuencia, se llegaría a una «autarquía del modo de vida teórico» que se «sublima en la filosofía moderna de la conciencia convirtiéndose en teoría que se fundamente absolutamente a sí misma»³¹⁷.

Según Habermas, en la época clásica y «pese a todas las diferencias entre Platón y Aristóteles, el pensamiento metafísico, siguiendo a Parménides, parte en su totalidad de la pregunta por el ser del ente — y en este sentido es un pensamiento ontológico»³¹⁸. Ya Aristóteles había concebido a la metafísica como «filosofía primera» — una definición que se mantuvo prácticamente como tal hasta Santo Tomás. La filosofía primera era entendida como una filosofía del ser porque pretendía comprender la realidad con base en la idea del ser, o «lo que es», a través de sus causas primeras. Esta forma de pensamiento ya deja ver el *dualismo* implícito de la metafísica: la realidad tiene un aspecto sensible y otro inteligible (como es el caso de Platón y la proposición del «mundo de las Ideas»). En Aristóteles, si bien se parte de la experiencia sensible, existe también un esquema metafísico cuyo objetivo es el estudio de las propiedades esenciales del Ser y la existencia de las sustancias, ellas siendo «esencia» [*ousía*], «universal» [*kathólou*], «género» [*génos*] y «sujeto» [*hypokeímenon* o *causa primera*].

Ahora bien, como ya marcamos, el pensamiento metafísico toma un color diferente en el contexto de la Modernidad en relación directa con las propias problemáticas e intereses de la Modernidad. Anteriormente, en la Edad Media, no había aquello que llamamos «problema del conocimiento»; esta es una modalidad que se desarrollará como algo propio de la Modernidad; atravesada por la Revolución Científica que, a su vez, inaugura una época atravesada por el problema del conocimiento, el problema del conocimiento coloca al

³¹⁷ Jürgen Habermas, *Pensamiento Postmetafísico* (México: Taurus, 1990), 43.

³¹⁸ *Ibid.*, 23.

Sujeto como fundamento del conocimiento («giro copernicano»), la Subjetividad se consolida como plataforma giratoria de toda metafísica, que se define ahora como metafísica de la Subjetividad, el individuo se consolida como *Subjectum*, es decir, como el fundamento y principio epistemológico. Entonces, ese giro que ese da en el interés que la metafísica tiene de su objeto es totalmente correspondiente a la naturaleza del nuevo contexto moderno dentro del cual se desarrolla. La pregunta ontológica — es decir, la «pregunta por el ser» — se convierte en una pregunta por el conocimiento, que es, en última instancia, una pregunta por la Subjetividad. En otras palabras, preguntarse por el conocimiento implica previamente preguntarse por la Subjetividad — pues esta es la condición de posibilidad del conocimiento y que es eso siempre dado de antemano en toda experiencia de conocimiento (*Subjectum*) — pues el mundo es una representación válida surgida en la Subjetividad:

«El pensamiento se convierte entonces en el lugar del sujeto y de subjetividad a la par que ese asunto del ser toma la forma de condición de posibilidad de la objetividad. Subjetividad casa entonces con modernidad, siendo ésta en general la época de la representación (del asunto del ser como representación) que viene a ser inaugurada con el principio cartesiano del *cogito*, de la *perceptio*. En la modernidad, el pensamiento metafísico u ontológico (y la filosofía en tanto que su modo de preguntar) descubre como tema principal a un hombre que concibe como escena de lo real y como tribunal ante el que rendir cuentas, es decir, como quien representa. De ese modo, el hombre se descubre a sí mismo como la *ratio* que subyace al mundo, se descubre como siendo la razón. Y su decir, en el que acontece la representación de lo que es se convierte asimismo en el territorio, en la palestra en la que comparece eso que es para ser determinado en su ser. La proposición es en la modernidad el lugar, y su *logos*, la lógica — la metafísica se transforma en lógica —, se convierte en la condición de posibilidad de ese ser»³¹⁹

³¹⁹ Manuel Cruz, *Tiempo de Subjetividad* (Barcelona: Paidós, 1996), 103-104.

Estamos ante una metafísica reformulada en términos de filosofía de la Subjetividad. Es decir, si la metafísica tiene por objeto la formulación de ideas o categorías de ordenamiento y entendimiento de los principios fundamentales de la realidad, para la metafísica en el contexto epistemológico moderno, el principio fundamental de la realidad pasa a ser el Sujeto, esto es, el ser humano en tanto *Subjectum*, conciencia, yo puro, etc. — en cuya consecuencia el mundo se vuelve una representación para el Sujeto. Una vez establecido como principio, es decir, como lo «Uno», toda explicación se deduce a partir de ese principio (el *Subjectum*). Básicamente, hablar de metafísica de la Subjetividad es hablar de un esquema de pensamiento donde el fundamento de la realidad se explica por el principio de Subjetividad. Se trata de una posición filosófica para la cual la explicación e interpretación de la realidad se desarrolla en base al Sujeto: el *hypokeímenon*, es ahora el yo:

«La metafísica se había presentado como la ciencia de lo universal, de lo inmutable y de lo necesario; en adelante sólo puede encontrar un equivalente en una teoría de la conciencia que investiga las condiciones subjetivas necesarias para la objetividad de los juicios sintéticos universales. Si nos atenemos, por tanto, a esta forma de hablar, bajo las condiciones modernas de la filosofía de la reflexión no puede haber un pensamiento metafísico en sentido estricto, lo más que puede haber es una elaboración de problemas metafísicos reformulados en términos de filosofía de la conciencia»³²⁰.

Con las *Meditaciones*, Descartes abre paso a esta nueva metafísica reformulada como una filosofía fundamentada sobre un yo que reposa en sí mismo, autofundamentado, autónomo — cuya otra contraparte es el *objeto*, el mundo como representación. Como escribe Schopenhauer,

³²⁰ Jürgen Habermas, *Pensamiento Postmetafísico* (México: Taurus, 1990), 23.

«El mundo es mi representación: esta es la verdad que vale para todo ser viviente y cognoscente, aunque solo el hombre puede llevarla a la conciencia reflexiva abstracta: y cuando lo hace realmente, surge en él la reflexión filosófica. Entonces le resulta claro y cierto que no conoce ningún sol ni ninguna tierra, sino solamente un ojo que ve el sol, una mano que siente la tierra; que el mundo que le rodea no existe más que como representación, es decir, solo en relación con otro ser, el representante, que es él mismo—»³²¹.

La Subjetividad es ese «lugar en donde se pregunta por el qué de lo ente, por el sentido de lo que es el lugar del enunciado, de la proposición, el lugar en el que [...] algo se da como algo», que conlleva a su vez a la pregunta «por lo siempre presupuesto en el hecho de que algo se dé como algo, lo que en realidad debe preguntarse es por el *Subiectum* en ese darse la representación, en ese tener lugar un *objectum*»; y de aquí que «la pregunta ontológica se convierte en una pregunta por la subjetividad del sujeto que, necesariamente, se encuentra encadenada a la consiguiente pregunta por la objetividad del objeto»³²². Todo lo que puede conocerse, o podríamos decir, todo lo que *existe*, en el sentido trascendental, existe solo en referencia a un Sujeto; de lo que se infiere que la parte constitutiva esencial del objeto corresponde a lo Subjetivo como forma general de todo ser objetivo³²³. Es decir, el objeto supone siempre un Sujeto como correlato necesario³²⁴ — idea que veremos a Husserl profundizar dentro del esquema planteado en la fenomenología trascendental.

³²¹ Arthur Schopenhauer, *El Mundo como Voluntad y Representación* (Madrid: Trotta, 2009), 3.

³²² Manuel Cruz, *Tiempo de Subjetividad* (Barcelona: Paidós, 1996), 103.

³²³ Ibid., 16.

³²⁴ Ibid.

BREVE EXCURSO: EL SUJETO TRASCENDENTAL DE KANT

Siguiendo la línea idealista del racionalismo propuesto por Descartes, Immanuel Kant desarrolló la conceptualización del Sujeto gnoseológico: con el «giro copernicano» en la teoría del conocimiento, entramos con Kant en el idealismo trascendental. Según Kant, sensibilidad, entendimiento y razón son las propiedades sobre las cuales se funda el conocimiento³²⁵ — idea que elaboró en mayor detalle en su *opus magnum*, la *Crítica de la Razón Pura*. Con esto, Kant hace una síntesis entre racionalismo (lo *a priori*) y empirismo (lo *a posteriori*). Básicamente, el conocimiento requiere de ambas condiciones: las empíricas y las racionales. El conocimiento empírico (*a posteriori sintético*) es aquel que se adquiere a través de los sentidos, la percepción y la ciencia, por lo que puede variar y ser contingente. El conocimiento racional puro (*a priori sintético*), por otro lado, es aquel que no proviene de los sentidos, pero que está en relación con lo que perciben los sentidos; es decir, está determinado de antemano y es anterior a la experiencia, y es necesario y universal — y, en suma, determina la estructura de la Subjetividad. Nos dice Kant: «aunque todo nuestro conocimiento empiece con la experiencia, no por eso surge todo él de la experiencia»³²⁶. Es decir, primero, la sensibilidad como «capacidad (receptividad) de recibir representaciones»³²⁷ permite la receptividad de los objetos, pues puede ser afectada por ellos; y el entendimiento, en tanto estructura *a priori* del Sujeto cognoscente, ordena y organiza las representaciones de los objetos.

«La capacidad de pensar el objeto de la intuición es, en cambio, el entendimiento. Ninguna de estas propiedades es preferible a la otra: sin sensibilidad, ningún objeto nos sería dado y, sin entendimiento, ninguno sería pensado. Los pensamientos sin contenido son vacíos; las intuiciones sin conceptos, son ciegas.

³²⁵ Immanuel Kant, *Crítica de la Razón Pura* (Buenos Aires: Losada, 2007).

³²⁶ *Ibid.*, 49.

³²⁷ *Ibid.*, 7.

[...] Ni el entendimiento puede intuir nada, ni los sentidos pueden pensar nada. El conocimiento únicamente puede surgir de la unión de ambos»³²⁸.

A la ciencia de todos los principios de la sensibilidad *a priori* Kant la llamó «estética trascendental»³²⁹. Esta disciplina estudia la sensibilidad, esto es, las condiciones empíricas del conocimiento; mientras que la «analítica trascendental» se encarga del estudio del entendimiento, es decir, de las condiciones intelectuales del conocimiento. Consecuentemente, desplazando al empirismo, Kant establece que las condiciones de posibilidad de conocimiento no se hallan en el objeto, sino en el Sujeto, pues la razón humana es la fuente de los juicios sintéticos *a priori* del conocimiento verdadero. Las estructuras *a priori* de la conciencia humana (lo que Kant denomina «razón pura») son las funciones lógicas universales «inherentes originariamente al sujeto»³³⁰ que organizan toda experiencia posible y cuyas condiciones *a priori* universales son las intuiciones o formas puras del *espacio* y el *tiempo*. Estas no son conceptos, sino «formas puras de toda intuición sensible, y por ello hacen posibles [las] proposiciones sintéticas *a priori*», es decir, el espacio y el tiempo son condiciones predeterminadas de sensibilidad referidas a los fenómenos pero independientes de la experiencia; son «dos fuentes de conocimiento, de las cuales se pueden extraer *a priori* diversos conocimientos sintéticos»³³¹.

Además de las formas puras, la razón dispone de la facultad del entendimiento, que se confirma en «categorías» (12 en total, clasificadas según cuatro criterios de juicio: cantidad, cualidad, relación y modo). Estas categorías son funciones del entendimiento que marcan las condiciones necesarias del conocimiento (pues no podemos conocer sin la aplicación de dichas categorías), pues son, justamente, condiciones *a priori* (pues no es un conocimiento extraído de la experiencia) que delimitan las condiciones de posibilidad del conocimiento. Por eso es que muchas veces se suelen comparar las categorías kantianas con «moldes», pues están vacías en sí, pero son

³²⁸ Immanuel Kant, *Crítica de la Razón Pura* (Madrid: Alfaguara, 1978), 93.

³²⁹ Ibid.

³³⁰ Ibid., 107.

³³¹ Ibid.

necesarias para la formación de las percepciones, que, justamente, se ajustan a esos moldes. Al acto de ordenar y estructurar las percepciones, Kant llamó «juicios», que son, de hecho, de dos tipos: «juicios analíticos *a priori*», «juicios sintéticos *a priori*» y «juicios sintéticos *a posteriori*». Sin la capacidad ordenadora y estructurante del entendimiento, sería imposible elaborar juicios, pues todas las sensaciones se percibirían de forma azarosa y desordenada, sin una posterior comprensión y conceptualización. El entendimiento es, justamente, la facultad humana de construcción de conceptos. Por eso, Kant llamará a su filosofía «idealismo trascendental», porque las condiciones de posibilidad del conocimiento no están en los objetos, sino en la constitución de la Subjetividad, esto es, en sus estructuras *a priori* que hacen posible toda experiencia y todo conocimiento. Desde la lógica de la estética trascendental de Kant, si existe una estructura *a priori* que marca las condiciones de posibilidad del conocimiento, de lo que resulta la existencia de un *límite* entre lo que se puede conocer y lo que no — cuyo resultado conceptual es el entendimiento del mundo como un mundo «fenoménico» (el mundo para nosotros, el mundo bajo nuestra legislación) y un mundo «nouménico» (o el mundo de las cosas en sí, y que va más allá de nuestra legislación o intuición). Como explica Kant,

«[...] toda nuestra intuición no es nada más que la representación de fenómeno; que las cosas que intuimos no son, en sí mismas, tales como las intuimos; ni sus relaciones están constituidas, en sí mismas, como se nos aparecen; y que si suprimiésemos nuestro sujeto, o aun solamente la manera de ser subjetiva de los sentidos en general, [entonces] toda la manera de ser de los objetos en el espacio y en el tiempo, todas sus relaciones, aun el espacio y el tiempo mismos, desaparecerían; y que como fenómenos, no pueden existir en sí mismos, sino solamente en nosotros. Permanece enteramente desconocido para nosotros qué son los objetos en sí y separados de toda esta receptividad de nuestra sensibilidad. No conocemos nada más que nuestra manera de percibirlos, que es propia de nosotros, y

que tampoco debe corresponder necesariamente a todo ente, aunque sí a todo ser humano»³³².

Por eso, el foco en el Sujeto sobre el objeto pone en claro que la clave es el fenómeno, es decir, no el objeto como tal sino la representación que el Sujeto hace de él. «Toda experiencia — escribe Kant — no depende meramente del objeto de la representación, sino de la del Sujeto y de la receptividad de este», por ello, el conocimiento de los objetos es «tal como se nos aparecen, no como son»³³³. Toda pregunta por la estructura de la realidad está necesariamente ligada a la pregunta por el Sujeto y sus posibilidades de conocimiento; porque la realidad nunca se nos presenta como es en sí (noumeno) sino como es para nosotros (fenómeno). Como explica Kant, «la proposición *Yo pienso*, en la medida en que significa *Yo existo pensando*, no es mera función lógica, sino que determina al sujeto [...] con respecto a la existencia, y no puede tener lugar sin el sentido interno, cuya intuición siempre suministra al objeto no como cosa en si misma, sino meramente como fenómeno»³³⁴. Lo que «es» nunca se presenta como es en sí mismo, sino como se aparece ante el Sujeto por medio de la sensibilidad, es decir, en tanto fenómeno. Y como el conocimiento científico parte de la experiencia, las nociones de «Dios», «alma» y «universo» quedan por fuera del mundo fenoménico y quedan en el plano nouménico, por lo cual no es posible hacer de ellas juicios ni tampoco llegar a un consenso absoluto, así como tampoco es posible demostrar algún progreso en su conocimiento (como sí lo es en las diversas áreas de la ciencia).

Colocado ya en el centro, este Sujeto trascendental es el principio epistemológico-normativo a través del cual se genera el conocimiento y, sobre todo, un agente activo en la constitución de dicho conocimiento. Kant pensó el mundo de la naturaleza como un mundo regido por «leyes muy generales» cuyo fundamento último se halla en las «estructuras de nuestra conciencia»³³⁵. Como explica Kant, «todas nuestras intuiciones no son más que una representación fenoménica»,

³³² Immanuel Kant, *Crítica de la Razón Pura* (Madrid: Alfaguara, 1978), 110.

³³³ Immanuel Kant, *Antropología en el Sentido Pragmático* (Buenos Aires: Losada, 2010), 45.

³³⁴ Ibid., 487.

³³⁵ Manuel Cruz, *Tiempo de Subjetividad* (Barcelona: Paidós, 1996), 78.

y «permanece para nosotros absolutamente desconocido qué sean los objetos en sí, independientemente de toda esa receptividad de nuestra sensibilidad»³³⁶. Es decir, el conocimiento de los fenómenos es posible porque estos se adecuan a los moldes de las estructuras *a priori*, o en otras palabras, es por los límites de la estructura de la razón que podemos marcar las posibilidades de conocimiento. El fenómeno es ese lugar en donde la Subjetividad y la objetividad coinciden, y el camino para acceder a esa objetividad es, precisamente, a través de la Subjetividad. Por eso, es solo a través de una «revolución copernicana» que es posible *conocer el conocimiento*, partiendo del Sujeto como el principio epistemológico de toda experiencia. De aquí el carácter ahistórico del Sujeto trascendental, primero, porque se trata del descubrimiento de las estructuras humanas generales que habilitan el conocimiento y, segundo, porque el propio tiempo es, a su vez, una estructura *a priori* de experiencia determinada por el Sujeto.

Ahora, en el plano metafísico, Kant se propuso fundamentar una metafísica que se pueda presentar como ciencia. En la *Crítica de la Razón Pura* «se encuentran los fundamentos de una metafísica nueva, teórico-práctica», y «los elementos de esta nueva concepción se desarrollaron en las obras sucesivas de Kant, especialmente en los *Prolegómenos*, en la *Crítica de la Razón Práctica* y en la *Crítica de la Facultad de Juzgar*»³³⁷. Una exposición sistemática de la metafísica crítica también aparece en la obra inconclusa *Progresos de la Metafísica*, así como en *Opus Posthumum*, en la cual venía trabajando desde 1796 y que de igual manera quedó inconclusa. La nueva metafísica crítica que planteaba Kant buscaba estudiar los fundamentos de la propia metafísica, partiendo de las leyes y los conceptos de la razón pura: «la crítica es un acto provisorio necesario para la promoción de una metafísica rigurosa como ciencia»³³⁸. En la *Dialéctica Trascendental*, esto es, la tercera parte de la *Crítica de la Razón Pura*, Kant trata la cuestión de si la metafísica es posible como ciencia, partiendo de una comparativa con la física y la matemática — dos disciplinas que han experimentado avances en su campo. La metafísica, en cambio, como «conocimiento racional

³³⁶ Immanuel Kant, *Crítica de la Razón Pura* (Madrid: Alfaguara, 1978), 93.

³³⁷ Ibid., VIII.

³³⁸ Ibid., 35.

especulativo enteramente aislado que se eleva por completo por encima de las enseñanzas de la experiencia, y que lo hace mediante meros conceptos»³³⁹, no ha podido aún configurarse como ciencia. Si partimos de la proposición de que toda ciencia debe elaborarse con base en leyes universales y necesarias, entonces toda ciencia posible debe fundarse en los juicios sintéticos *a priori*. Y la metafísica, por el foco mismo de su disciplina, se encarga de cuestiones por fuera de los fenómenos, es decir, de las cosas nouménicas o cosas-en-sí. Conocer los límites de nuestro conocimiento y, por extensión, las condiciones de posibilidad de nuestro conocimiento, es para Kant la única forma en la que sería posible pensar una metafísica como ciencia. Escribe Husserl sobre Kant: hay que «llevar la razón latente a la autocomprensión de sus posibilidades y, con ello, mostrar claramente que la posibilidad de una metafísica es una posibilidad verdadera, es el único medio para poner una metafísica, esto es, una filosofía universal, en el trabajoso camino de su realización»³⁴⁰. La metafísica como ciencia, sería para Kant, la definición de las condiciones Subjetivas de posibilidad de conocimiento:

«En primer término, por lo que toca a las *fuentes* de un conocimiento metafísico, ya en su concepto mismo está implícito que no pueden ser empíricas. Sus principios (entre los cuales no han de contarse sólo sus axiomas, sino también sus conceptos fundamentales) nunca se deben tomar de la experiencia; pues no debe ser un conocimiento físico, sino metafísico, es decir, un conocimiento situado allende la experiencia. Por tanto, ni la experiencia externa, que es la fuente de la física propiamente dicha, ni la interna, que constituye el fundamento de la psicología empírica, estarán en la base de este conocimiento. Es por tanto un conocimiento *a priori*, o por entendimiento puro y razón pura»³⁴¹.

Y la filosofía trascendental es una filosofía que «se retrotrae a la subjetividad cognoscente como sede primordial de todas las formaciones

³³⁹ Immanuel Kant, *Crítica de la Razón Pura* (Madrid: Alfaguara, 1978), VIII.

³⁴⁰ Edmund Husserl, *La Crisis de las Ciencias Europeas y la Fenomenología Trascendental* (Barcelona: Ediciones Crítica, 1991), 15.

³⁴¹ Immanuel Kant, *Prolegómenos a toda Metafísica Futura que haya de Poder Presentarse como Ciencia* (Madrid: Istmo, 1999), 41.

de sentido y de todas las valideces de ser objetivas y se propone comprender el-mundo-que-es como configuración de sentido y de validez», abriendo camino «para un destino esencialmente nuevo de científicidad y de filosofía»³⁴². Por eso, el «sistema kantiano es el intento primero, y realizado con una seriedad científica extraordinaria, de una filosofía transcendental realmente universal mentada como ciencia rigurosa, de una científicidad rigurosa única en su sentido genuino»³⁴³. En Kant, la metafísica debe adquirir, con base en su metodología, la forma de una disciplina *a priori*. Es decir, la metafísica no es solo aquello que trata de lo que va más allá de la física o de lo sensible, sino una disciplina racional-científica *a priori*, y para ello, debe buscarse un fundamento en la base de los conceptos metafísicos — que es, justamente, la estructura *a priori* del Sujeto ante el cual las cosas se presentan. La metafísica dice Kant es una

«disposición natural de nuestra razón [...] cuyo engendramiento, como todo otro en el mundo, no debe atribuirse al azar impreciso, sino a un germen originario organizado sabiamente para grandes fines. Pues la metafísica, en sus rasgos fundamentales, está puesta en nosotros por la naturaleza misma, quizá más que ninguna otra ciencia, y no puede ser considerada como el producto de una elección caprichosa o como ampliación casual en el curso de las experiencias (de las cuales se separa completamente)»³⁴⁴.

Por eso, la razón por la cual hablamos de «metafísica de la Subjetividad» es porque para poder delimitar las condiciones de posibilidad del conocimiento, es necesario antes delimitar un marco de Subjetividad, porque todo conocimiento es solo posible en y a través de la Subjetividad. Es decir, si la metafísica consiste en la comprensión de la realidad última del mundo, la comprensión de esa realidad es solo posible dentro del marco de la razón, que sistematiza y ordena lo real a través de sus propias categorías de entendimiento (incluso más allá de la experiencia empírica). De hecho, el conocimiento es una forma de

³⁴² Immanuel Kant, *Prolegómenos a toda Metafísica Futura que haya de Poder Presentarse como Ciencia* (Madrid: Istmo, 1999), 104.

³⁴³ Ibid., 15.

³⁴⁴ Ibid., 257.

experiencia, y el Sujeto trascendental es la posibilidad de tal experiencia de conocimiento, pues es en su constitución que se hayan las estructuras o categorías *a priori* que posibilitan toda experiencia (pero que no provienen de la experiencias) — que son funciones del Sujeto y no predicados del objeto — aunque Kant ya había marcado que esas categorías, si bien son los principios supremos de todo el conocimiento humano, *no son en ellas mismas cognoscibles*. El «yo pienso» en Kant es una certeza del propio ser independiente de toda experiencia, y aquello que nunca cambia en toda experiencia posible es el yo trascendental como unidad sintética de la conciencia, como unidad formal universal que delimita las condiciones de posibilidad de toda experiencia y acompaña todas las representaciones:

«El Yo pienso debe poder acompañar a todas mis representaciones, pues de otro modo, será representado en mí algo que no podrá ser pensado, lo que viene a significar, o bien que la representación sería imposible, o que, al menos, no será nada para mí. Aquella representación que puede estar dada antes de todo pensar se llama *intuición*. Por consiguiente todo múltiple de la intuición tiene una referencia necesaria al Yo pienso en el mismo sujeto en el que ese múltiple se encuentra. Pero esta representación es un acto de la espontaneidad, es decir, no puede ser considerada como perteneciente a la sensibilidad. La llamo *apercepción pura* para distinguirla de la empírica, o la llamo también la *apercepción originaria*, porque es aquella conciencia de si mismo que, al producir la representación Yo pienso que debe poder acompañar a todas las otras y es una y la misma en toda conciencia [...]»³⁴⁵.

Ya que la metafísica, como disciplina, busca los principios primeros, implica, consecuentemente, una pretensión de totalidad. Con esta misma lógica, la metafísica de la Subjetividad tiene que trabajar necesariamente con principios universales de Subjetividad si es que quiere presentarse como ciencia del conocimiento. Por eso, las críticas generalizadas a la metafísica de la Subjetividad como imperio

³⁴⁵ Immanuel Kant, *Crítica de la Razón Pura* (Madrid: Alfaguara, 1978), 202.

de lo «Uno», ignoran la necesidad de tal categoría para la delimitación del estudio científico. El conocimiento es una unidad entre sensación y conceptualización, y para constituir tal unidad es necesario que la pluralidad sea agrupada bajo principios objetivos — esto es, las estructuras *a priori* Subjetivas. Puede darse conocimiento porque las sensaciones se ordenan y se enlazan de una cierta forma que constituyen una unidad de sentido para el Sujeto — en términos kantianos, el Sujeto trascendental — que es la condición de unidad de la pluralidad de las representaciones.

«Lo múltiple dado en una intuición sensible debe estar necesariamente bajo la originaria unidad sintética de la apercepción, porque solo por medio de esta es posible la unidad de la intuición. Pero aquella acción del entendimiento por la cual lo múltiple de representaciones dadas (sean intuiciones o conceptos) es llevado bajo una apercepción en general, es la función lógica de los juicios»³⁴⁶.

En la *Crítica de la Razón Pura*, Kant también recupera la noción de «sustancia» en referencia al carácter fundante del Sujeto:

«Aquello cuya representación es el sujeto absoluto de nuestros juicios y por eso no puede ser usado como determinación de otra cosa, es substancia o, como ente pensante, soy el sujeto absoluto de todos mis juicios posibles, y esta representación de mí mismo no puede ser usada como predicado de ninguna otra cosa. Por consiguiente, yo como ente pensante (alma) soy substancia»³⁴⁷.

Así, la pregunta por la Subjetividad que abre una época de metafísica de la Subjetividad es la extensión de la pregunta por el conocimiento. La pregunta por el ser del mundo no puede responderse sin pasar antes por la pregunta por la Subjetividad como condición de posibilidad del ser. La metafísica de la Subjetividad puede entenderse,

³⁴⁶ Immanuel Kant, *Crítica de la Razón Pura* (Madrid: Alfaguara, 1978), 210.

³⁴⁷ Ibid., 427.

entonces, como el estudio del principio o fundamento primero para la experiencia y el conocimiento de lo real, esto es, el *Subjectum*:

«[...] en el tiempo o dominio de la subjetividad no sólo acontece la reducción del mundo de lo real a las dimensiones del sujeto, sino que, ya que la pregunta ontológica debe orientarse en primer lugar hacia el sujeto de la representación, es precisamente éste el más preguntado, el más radicalmente puesto en cuestión, ya que en él reside o radica el sentido de todo lo real»³⁴⁸.

De aquí que la metafísica de la Subjetividad implique (1) un giro del ser hacia el Sujeto — pues toda ontología ha de justificarse, primero, ante la Subjetividad; (2) una nueva relación del Sujeto consigo mismo, que se pliega sobre sí mismo como objeto a través de una actividad especulativa; y (3) una escisión del mundo en sí y del mundo para el Sujeto como conciencia de ese pliegue reflexivo que implica la propia actividad de la Subjetividad.

³⁴⁸ Manuel Cruz, *Tiempo de Subjetividad* (Barcelona: Paidós, 1996), 103.

EL ABANDONO DE LA FILOSOFÍA COMO CIENCIA

2.1

EL AUGE DEL NATURALISMO Y DEL HISTORICISMO

Aún así, va a admitir Husserl, que la nueva filosofía proveniente de la dialéctica de Platón, la matemática, las ciencias naturales y humanísticas, han sido tan solo «realizaciones imperfectas de la idea platónica de la filosofía como ciencia que se autojustifica absolutamente», y que ese «radicalismo de la intención platónica de alcanzar la suprema y total racionalidad de todo conocimiento científico se debilitó precisamente debido a que se escalaron estadios previos de racionalidad, tanto en la ampliación sistemática de la lógica a la función profesional de metodología general clarificante del trabajo científico concreto, como en el desempeño mismo de cada una de las disciplinas científicas»³⁴⁹. Es decir, filosofía, a pesar de su impulso científico, no ha logrado configurarse como tal:

«La filosofía, pues, no logra configurarse como efectiva ciencia; cuando, por sus miras históricas, ella es la ciencia suprema, la más rigurosa de todas, la que representa la inajenable pretensión humana al conocimiento puro y absoluto (y al valorar y el querer puros y absolutos, que le son inseparables). Aquella cuya vocación es ser maestra en la obra eterna de la humanidad no consigue enseñar nada: no lo consigue de manera objetivamente válida. Le gustaba decir a Kant que no se puede aprender filosofía, sino sólo a filosofar»³⁵⁰.

Por eso es que no se puede «aprender filosofía», pues, como indica Husserl, en ella no han habido «evidencias concebidas y fundamentadas con objetividad», lo que «equivale a decir que aún faltan en la filosofía problemas, métodos y teorías cuyos conceptos estén bien delimitados y cuyo sentido esté plenamente aclarado»³⁵¹— lo que termina reduciendo a cada posición filosófica a mera convicción

³⁴⁹ Edmund Husserl, *Filosofía Primera (1923 1924)* (Epublibre, 2019), 24.

³⁵⁰ Edmund Husserl, *La Filosofía, Ciencia Rigurosa* (Madrid: Ediciones Encuentro, 2009), 8.

³⁵¹ *Ibid.*, 9.

individual o punto de vista. Como indica Quentin Lauer en su estudio introductorio de *Phenomenology and the Crisis of Philosophy*, no es que la filosofía sea una ciencia incompleta o imperfecta, sino que no es ciencia en absoluto: no hay un «sistema» filosófico objetivamente válido; solo hay «tendencias» filosóficas, que no suman «filosofía»³⁵². «[C]uando hablo del debilitamiento del afán filosófico de cientificidad — dice Husserl — me refiero sobre todo a ella, en la medida, al menos, en que muestra en cuanto se propone y en su proceder que ya no está dominada por aquella radical voluntad de ser doctrina científica que distinguió, hasta Kant, el gran avance de la filosofía moderna»³⁵³. Es más, para Husserl, el único fruto de estos continuos esfuerzos ha sido «la fundamentación y la independización de las ciencias rigurosas de la naturaleza y del espíritu, así como de ciertas nuevas disciplinas de la matemática pura»³⁵⁴. Pero la filosofía, contrariamente, fue incapaz de realizar esa potencia rigurosa y continuó siendo carente del carácter y la determinación científica. Una prueba de esto es que hasta hoy, marca Husserl, sigue discutiéndose la relación entre la filosofía y las ciencias de la naturaleza y del espíritu, lo que evidencia «que ni siquiera ha llegado a estar científicamente claro cuál es el auténtico sentido de los problemas filosóficos»³⁵⁵. Y en esencia, el problema siquiera es la imperfección o la incompletitud del sistema o de los métodos (como puede ser el caso de otras ciencias); el problema es, en esencia, que la filosofía no dispone de sistema *en absoluto*³⁵⁶. Y aunque los trabajos filosóficos de la Antigüedad y la Modernidad «se apoyen en un serio y hasta inmenso trabajo espiritual», en realidad, «nada puede por ahora reconocerse en todo esto como un fondo de ciencia filosófica»³⁵⁷.

La voluntad consciente de realizarse como ciencia rigurosa domina el *ethos* de los giros socrático-platónico y cartesiano, donde el programa de investigación filosófica se orienta nuevamente a los principios primeros y métodos correctos, pero aun así, no logra su plena

³⁵² Edmund Husserl, *Phenomenology and the Crisis of Philosophy. Philosophy as Rigorous Science and Philosophy and the Crisis of European Man* (New York: Harper Torchbooks, 1965), 8. Traducción de la autora.

³⁵³ Edmund Husserl, *La Filosofía, Ciencia Rigurosa* (Madrid: Ediciones Encuentro, 2009), 7.

³⁵⁴ *Ibid.*, 8.

³⁵⁵ *Ibid.*

³⁵⁶ *Ibid.*

³⁵⁷ *Ibid.*, 10.

concreción³⁵⁸. Según el diagnóstico de Husserl, esta progresiva pérdida del impulso científico de la filosofía tiene dos causas: primero, en el *historicismo*³⁵⁹, donde están los orígenes del debilitamiento de la filosofía como ciencia rigurosa; y, por otro lado, en el *naturalismo* predominante y la consecuente proliferación de la visión positivista de las ciencias.

En *La Filosofía, Ciencia Rigurosa*, Husserl insiste en la problemática relativizante del historicismo romántico, así como en las consecuencias del naturalismo. Nos dice Husserl que, si consideramos el rápido crecimiento que experimentaron la formación, la erudición y la literatura burguesas internacionales del siglo XIX, veremos cómo cada vez más se extendía un sentimiento de ánimo escéptico que paralizaba internamente las energías filosóficas — incluso en aquellos que se atenían a la idea de una filosofía científica³⁶⁰. Y en este contexto, *la historia de la filosofía suplanta a la filosofía*³⁶¹. Husserl está seguro de que es por la influencia del historicismo que la filosofía se ha alejado de su línea científica para caer en una forma filosófica como visión del mundo. El historicismo parte de una suerte de «descubrimiento de la historia»³⁶² y un intento de interpretar la realidad en relación con el desarrollo histórico — lo que contribuye a la formación de la conciencia histórica — que, según Husserl, «destruye la fe en la validez universal de cualquier filosofía que se haya propuesto expresar el nexo del mundo de manera concluyente en un nexo de conceptos [...]»³⁶³. Es decir, al introducir el elemento histórico-temporal en la fundamentación de la filosofía, se pierde automáticamente la posibilidad del alcance universal de la

³⁵⁸ En general, este planteamiento de Husserl podría sin dudas recordarnos al cuestionamiento que ya hacía Kant en el siglo XVIII sobre que la metafísica, y sobre el hecho de que la única metafísica posible es aquella que se presente como ciencia — o, en palabras de Husserl, como «filosofía universal». Kant había partido de la comparativa de la metafísica con la física y la matemática, ambas disciplinas que, a lo largo de su transcurso, han experimentado avances significativos en su campo. Por otro lado, la metafísica no ha podido aun configurarse como ciencia, lo que equivale a decir que no a logrado postular ni un método, ni verdades apodícticas ni un conocimiento firme de base que permita estructurar un sistema objetivo que se desprenda de ella — como es el caso de las diversas ciencias naturales. Este fenómeno es el que, en esencia, terminó condenado a la metafísica a un destino incierto, vago y endeble, nunca pudiéndose consolidar como disciplina de conocimientos fiables, y mucho menos como disciplina científica — llegando a la radicalización del pensamiento posmetafísico del siglo XX.

³⁵⁹ A pesar de las críticas de Husserl al relativismo proveniente del historicismo, este no fue el caso de muchos de sus discípulos. Como indica Moran: «Sin embargo, Heidegger inmediatamente reintrodujo lo histórico y lo relativo en la fenomenología, y Merleau-Ponty era un relativista consciente de sí mismo al tiempo que proclamaba practicar una versión del método fenomenológico. Es esta misma diversidad y conflicto entre los practicantes de la fenomenología lo que lleva a uno de un interés en las consideraciones generales de la fenomenología al estudio del pensamiento de los propios fenomenólogos individuales». Ver Dermot Moran, *Introduction to Phenomenology* (London: Routledge, 2002), 21-22. Traducción de la autora.

³⁶⁰ Edmund Husserl, *La Crisis de las Ciencias Europeas y la Fenomenología Trascendental* (Barcelona: Ediciones Crítica, 1991), 205.

³⁶¹ Ibid.

³⁶² Edmund Husserl, *La Filosofía, Ciencia Rigurosa* (Madrid: Ediciones Encuentro, 2009), 15.

³⁶³ Ibid., 60.

filosofía — pues ahora lo que pesa es su aspecto históricamente relativo. Por eso, Husserl cataloga al historicismo como «error epistemológico»³⁶⁴ y lo identifica como el origen de «un relativismo que tiene estrecha afinidad con el psicologismo naturalista»³⁶⁵.

Es sobre todo de esta interpretación historicista de la filosofía que va a nacer lo que Husserl va a identificar como filosofías como «visión del mundo»³⁶⁶, que marcan la definitiva caída de la filosofía en el escepticismo, el relativismo y la irracionalidad. Al igual que el naturalismo, el historicismo desencadena absurdas consecuencias y, de la misma forma, debe ser rechazado. Es importante marcar que la crítica de Husserl es particularmente al historicismo, pero no al concepto de la historia en sí, como explica él mismo en mayor detalle:

«Desde luego que necesitamos la historia; pero no, por cierto, al modo de los historiadores: para perdersen en las relaciones evolutivas en las que se han formado las grandes filosofías; la necesitamos para dejar que ella misma, según su propia enjundia espiritual, actúe sobre nosotros estimulándonos. De hecho, brota para nosotros de las filosofías históricamente dadas, cuando las miramos por dentro, cuando logramos penetrar en el alma de sus palabras y teorías, vida filosófica, con toda la riqueza y la fuerza de las motivaciones vivas. Pero no nos volvemos filósofos gracias a las filosofías»³⁶⁷.

En su referencia al historicismo, Husserl marca especialmente la influencia de la filosofía de la historia de G. W. F. Hegel (1770-1831). Según Husserl, la filosofía hegeliana «produjo efectos en el sentido del debilitamiento del afán científico de la filosofía, debido a que enseñaba que todas las filosofías están relativamente justificadas para su tiempo respectivo»³⁶⁸. Y aunque el sistema hegeliano tenía cierta pretensión de validez absoluta, no sólo no logró realizar dicho impulso científico, sino que, a su vez, fue asimilado por

³⁶⁴ Edmund Husserl, *La Filosofía, Ciencia Rigurosa* (Madrid: Ediciones Encuentro, 2009), 65.

³⁶⁵ Ibid., 58.

³⁶⁶ Lo desarrollaremos en la próxima sección.

³⁶⁷ *Ciencia Rigurosa*, 2009, 84-85.

³⁶⁸ Ibid., 13.

generaciones enteras que «con la fe en la filosofía hegeliana, habían también perdido la fe en la filosofía absoluta»³⁶⁹:

«Por más que Hegel insista en la validez absoluta de su método y de su doctrina, falta a su sistema la cientificidad filosófica que sólo hace posible la crítica de la razón. Pero con esto va de la mano el hecho de que esta filosofía, como, en general, toda la romántica, ejerza su influencia sobre el futuro en el sentido o de una debilitación o de una falsificación del afán de constituir la ciencia filosófica rigurosa. En lo que hace a lo último, la tendencia a la falsificación, es muy conocido que el hegelianismo, al reforzarse las ciencias exactas, suscitó reacciones cuya consecuencia fue que el naturalismo del siglo XVIII, con su escepticismo que abandona por completo la idealidad absoluta y la objetividad de lo válido, ascendió con prepotencia y determinó de modo preeminente la visión del mundo y la filosofía contemporáneas»³⁷⁰.

Y de la misma forma que el impulso científico está, supuestamente, vivo en la voluntad del historicismo, también está presente en el naturalismo predominante — que desde el comienzo, «persigue con toda resolución la idea de una reforma rigurosamente científica de la filosofía», creyendo que «ya la ha realizado»³⁷¹, y tan seguro de ello que «mira desde arriba, despreciativamente, al resto de las filosofía»³⁷². Ante todo, se entiende por «naturalismo» ese «fenómeno secuela del descubrimiento de la naturaleza: de la naturaleza en el sentido de la unidad, conforme a leyes naturales exactas, del ser espacio-temporal»³⁷³. El naturalismo es la doctrina que, básicamente, reconoce como real solo lo físico; es una ciencia de lo fáctico; niega cualquier realidad que no pueda convertirse en una realidad física. Es decir, es una visión desde la que todo fenómeno se explica por leyes de la naturaleza, pues todo lo real pertenece a la naturaleza física. En este sentido, el naturalismo es parcial o limitado en su explicación del mundo, ya que

³⁶⁹ Edmund Husserl, *La Filosofía, Ciencia Rigurosa* (Madrid: Ediciones Encuentro, 2009), 13.

³⁷⁰ Ibid., 12-13.

³⁷¹ Ibid., 14.

³⁷² Ibid., 20.

³⁷³ Ibid., 15.

lo reduce todo a meros sucesos físicos o psíquicos. El naturalismo era la perspectiva dominante para la época en la que escribe Husserl y tiene sus raíces en los proyectos de John Locke, David Hume y J.S. Mill, así como también en los positivistas del siglo XIX, como Comte y Mach. Desde sus comienzos en el siglo XVIII, el naturalismo se fue extendiendo en distintas ramas y nuevas ciencias naturales fundamentadas en conocimientos rigurosos y en la premisa de que la totalidad de los fenómenos pueden entenderse, básicamente, como *naturaleza*:

«Como corresponde a los hábitos dominantes del pensar, quien practica una ciencia natural tiende, justamente, a verlo todo como naturaleza, y quien practica una ciencia del espíritu, a verlo todo como espíritu, como constructo histórico; y ambos, en consecuencia, tienden asimismo a tergiversar lo que no puede verse de semejante manera. [...] el naturalista —dediquémosle por ahora atención especial— no ve otra cosa que naturaleza y, en primer término, naturaleza física. Cuanto existe o bien es físico (pertenece al nexo unitario de la naturaleza física), o bien es psíquico sí, pero, en este caso, nada más que una variable dependiente; [...]. Todo lo que existe es de naturaleza psicofísica, o sea, está unívocamente determinado conforme a leyes fijas»³⁷⁴.

Para Husserl, el naturalismo no solamente es la perspectiva teórica dominante de su época, sino también una suposición que yace de fondo en nuestras suposiciones cotidianas sobre el mundo y que está relacionada con una tendencia innata hacia el naturalismo ingenuo. Y esta ingenuidad extendida a la perspectiva teórica y práctica científica distorsiona profundamente los resultados y los alcances científicos. La crítica de Husserl al naturalismo es que «es una concepción distorsionada de los frutos del método científico»³⁷⁵, así como un estudio «ingenuo»³⁷⁶ de la naturaleza. El naturalista, en su conducta, contamina todo fenómeno con la tan problemática «actitud natural»³⁷⁷, es decir, como dice Husserl, el naturalista «no ve otra cosa que

³⁷⁴ Edmund Husserl, *La Filosofía, Ciencia Rigurosa* (Madrid: Ediciones Encuentro, 2009), 15.

³⁷⁵ Dermot Moran, *Introduction to Phenomenology* (London: Routledge, 2002), 142.

³⁷⁶ *Ciencia Rigurosa*, 2009, 23.

³⁷⁷ Edmund Husserl, *Invitación a la Fenomenología* (Barcelona: Paidós, 2001), 52.

naturaleza y, en primer término, naturaleza física»³⁷⁸; y, en consecuencia, naturaliza todo objeto de estudio, adaptándolo a los métodos y leyes naturalistas para poder así delimitarlo como objeto de estudio cognoscible dentro de los parámetros del naturalismo. «Lo característico del objetivismo — dice Husserl — es que se mueve sobre el suelo del mundo previamente dado ya como obvio por la experiencia y se interroga por su ‘verdad objetiva’»³⁷⁹. En un impulso de construir científicamente el conocimiento, el naturalista es, asimismo, «idealista y objetivista», puesto que «lo llena el afán de traer científicamente a conocimiento [...]»³⁸⁰, creyendo que gracias a las ciencias naturales, incluyendo la filosofía como ciencia natural, «se ha alcanzado ya la meta en lo que hace a lo más importante»³⁸¹. Sea cual sea el objeto de estudio, el naturalismo va a construir su análisis desde el mapa de referencia del naturalismo. Y sea cual sea la rama del naturalismo, la consecuencia es la misma:

«Lo característico de todas las formas del naturalismo extremo y consecuente, empezando por el materialismo popular y terminando por los contemporáneos monismo de las sensaciones y energetismo, es, de un lado, la naturalización de la conciencia, incluidos todos los datos de conciencia intencional-inmanentes; de otro, la naturalización de las ideas, y, por tanto, de todos los ideales y normas absolutos»³⁸².

Es más, en su análisis, Husserl incluso va a afirmar que «[c]riticar radicalmente la filosofía naturalista — dice Husserl — es hoy por hoy un asunto importante» para determinar las «absurdas consecuencias del naturalismo levantado sobre la base de la ciencia empírica rigurosa»³⁸³. Es necesario refutar el método y los fundamentos del naturalismo para eliminar las consecuencias negativas que siguen de la aplicación de los mismos — lo que en la praxis significa «un peligro creciente para nuestra

³⁷⁸ Edmund Husserl, *Invitación a la Fenomenología* (Barcelona: Paidós, 2001), 15.

³⁷⁹ Edmund Husserl, *La Crisis de las Ciencias Europeas y la Fenomenología Transcendental* (Barcelona: Ediciones Crítica, 1991), 72.

³⁸⁰ *Invitación*, 2001, 16.

³⁸¹ *Ibid.*, 17.

³⁸² Edmund Husserl, *La Filosofía, Ciencia Rigurosa* (Madrid: Ediciones Encuentro, 2009), 16.

³⁸³ *Ibid.*, 14.

cultura»³⁸⁴. Aunque el naturalismo aspire fuertemente a constituirse como una filosofía científica, termina convirtiéndose en el mayor obstáculo para la realización de dicha filosofía. Es más, Husserl marca que la extensión de la visión naturalista del mundo ha contribuido también a la degradación del saber filosófico, incluyendo el estudio de la conciencia, planteada en términos naturalistas como «ciencia natural de la conciencia» — «filosofía contra la que nos oponemos»³⁸⁵, dirá Husserl, y a la que opondrá a la «fenomenología de la conciencia», una ciencia «de cuyo formidable alcance nuestros contemporáneos no tienen aún idea»³⁸⁶. Husserl aclara aquí que si bien la fenomenología y la psicología están intrínsecamente ligadas, ya que ambas tienen por objeto la conciencia, la diferencia está en sus diferentes «actitudes»³⁸⁷: la psicología estudia la «conciencia empírica» (es decir, en la actitud empírica), mientras que la fenomenología investiga la «conciencia pura» (o sea, en la actitud fenomenológica)³⁸⁸. El problema del naturalismo, incluyendo también la psicología experimental, es que, justamente, *naturaliza* la conciencia pura, marginando su carácter puro y reduciendo la conciencia a mero fenómeno psicofísico. El estudio de la conciencia no debe ser naturalista; la conciencia no puede estudiarse como una cosa más en el mundo, o como un producto de la realidad física-natural — pues es por la conciencia que *hubo un mundo ahí para nosotros en primer lugar* (no en el sentido ontológico, sino en el sentido trascendental)³⁸⁹. El mundo como sentido no puede concebirse por fuera de la conciencia; por eso, naturalizar la conciencia sería anular completamente su carácter revelador y fundador de mundo — incluyendo el ámbito científico. Como indica Moran, puesto que la conciencia se presupone en toda ciencia y conocimiento, el enfoque adecuado para el estudio de la conciencia misma debe ser trascendental³⁹⁰.

Husserl no niega que los registros e investigaciones del método de la psicología experimental no sean valiosos, pero se quedan cortos a la hora de abrir el campo profundo de la conciencia: «Como siempre — afirma

³⁸⁴ Edmund Husserl, *La Filosofía, Ciencia Rigurosa* (Madrid: Ediciones Encuentro, 2009), 16.

³⁸⁵ Ibid., 19.

³⁸⁶ Ibid., 27.

³⁸⁷ Ibid.

³⁸⁸ Ibid.

³⁸⁹ Dermot Moran, *Introduction to Phenomenology* (London: Routledge, 2002), 144. Traducción de la autora.

³⁹⁰ Ibid.

Husserl — el método experimental es indispensable cuando se trata de fijar relaciones fácticas intersubjetivas; pero presupone lo que ningún experimento consigue rendir: el análisis de la conciencia misma»³⁹¹. Como consecuencia de este hecho, la psicología experimental se aleja de su posibilidad científica, aunque ella ya se tenga a sí misma como «metódicamente perfecta y rigurosamente científica», pues cuando «pretende perseguir el sentido de lo psíquico [...] entra en las regularidades psicofísicas»³⁹². Como explica Husserl más adelante en mayor detalle:

«Piensan los psicólogos que deben a la experiencia todo su conocimiento psicológico, o sea, que lo deben a esos recuerdos ingenuos o a esas empatías ingenuas de recuerdos que, gracias a las artes metodológicas del experimento, deben convertirse en fundamentos de inferencias empíricas. Pero la descripción de los datos empíricos ingenuos y el análisis inmanente y la captación conceptual de ellos que van juntamente con aquella descripción, se realizan mientras tanto por medio de un arsenal de conceptos cuyo valor científico resulta decisivo para todos los pasos metódicos ulteriores. [...] Por otra parte, su valor científico no puede estar ya ahí desde el principio, ni tampoco puede proceder de las experiencias de los sujetos de los experimentos o bien de los que dirigen los experimentos, por más experiencias semejantes que amontonemos; y tampoco puede lógicamente obtenerse por ninguna constatación empírica. Este es el lugar del análisis fenomenológico de esencias, el cual, por inaudito y ajeno que pueda esto sonarle al psicólogo naturalista, no es ni puede ser en absoluto análisis empírico»³⁹³.

Ya desde el siglo XVIII, la psicología empírica ha arrastrado la confusión de que lleva un método propio acorde con toda ciencia natural. Es, de hecho, desde Locke que se viene «confundiendo la convicción, tomada de la historia evolutiva de la conciencia empírica (y que, por tanto, ya presupone psicología), de que todas las

³⁹¹ Edmund Husserl, *La Filosofía, Ciencia Rigurosa* (Madrid: Ediciones Encuentro, 2009), 30.

³⁹² Ibid.

³⁹³ Ibid., 34.

representaciones conceptuales ‘proceden’ de experiencias anteriores [...]»³⁹⁴. La psicología, entonces, no ha advertido que lo psíquico, en vez de ser una cierta naturaleza, corresponde en realidad a una «esencia» que «debe ser investigada rigurosamente y de modo plenamente adecuado antes de toda psicofísica»³⁹⁵. Al escuchar un sonido, por ejemplo, que sería el dato perceptivo, está también subyacente la «esencia» — la esencia «sonido», la esencia «aparecer una cosa»³⁹⁶, etc. Y la mirada naturalista obstruye la posibilidad de ver tales «esencias» — que están presentes en las percepciones de los objetos, así como el hecho de que las percepciones se ajusten dentro de una continuidad perceptiva³⁹⁷. Y por eso, por ese interés en las esencias, es que la fenomenología se diferencia de la psicología empírica y de sus otras hermanas naturalistas, y puede así, finalmente, catalogarse como ciencia «pura»³⁹⁸. Y por más que la psicología puramente descriptiva de la conciencia haya asemejado su método al fenomenológico, eso no la convierte, insiste Husserl, en una fenomenología trascendental; es decir, que aunque la «psicología pura de la conciencia es un paralelo exacto de la fenomenología trascendental de la conciencia», de todos modos, «hay que distinguir estrictamente una de otra, pues la confusión de ambas caracteriza aquel psicologismo trascendental que hace imposible una auténtica filosofía»³⁹⁹⁴⁰⁰. Con una visión más general, concluye Husserl:

«La historia entera de la filosofía desde la aparición de la ‘teoría del conocimiento’ y de los serios intentos a favor de una filosofía trascendental es la historia de las violentas tensiones entre una filosofía objetivista y una filosofía trascendental, es la historia de los constantes intentos por conservar el objetivismo y reelaborarlo de un modo nuevo y, por otra parte, de las tentativas del transcendentalismo de acceder al dominio de las dificultades

³⁹⁴ Edmund Husserl, *La Filosofía, Ciencia Rigurosa* (Madrid: Ediciones Encuentro, 2009), 34-35.

³⁹⁵ Ibid., 38.

³⁹⁶ Ibid., 38.

³⁹⁷ Ibid., 51.

³⁹⁸ Desarrollaremos este punto más adelante, en la sección correspondiente a Husserl.

³⁹⁹ Edmund Husserl, *Meditaciones Cartesianas* (Madrid: Ediciones Paulinas, 1979), 75-76.

⁴⁰⁰ A esta problemática y deficiencia del estudio naturalista de la conciencia, Husserl opondrá el estudio trascendental, como veremos más adelante.

que comportan tanto la idea de la subjetividad trascendental como el método por ella exigido»⁴⁰¹.

En suma, la profunda problemática del método naturalista las lleva a comprender su objeto de investigación como algo, por así decirlo, Subjetivamente neutro — pues así debe justificarse su cientificidad de base. Pero, contrariamente, es sólo con el reconocimiento de la objetividad como producto de la Subjetividad que las ciencias podrán finalmente realizarse como ciencias. «Al haberse olvidado, en la temática científica, del mundo circundante intuitivo, del factor meramente subjetivo — dice Husserl — se ha dejado también olvidado el sujeto mismo actuante, y el hombre de ciencia no se convierte en tema de reflexión»⁴⁰². Y, seguidamente, se hace evidente la necesidad de construir una *ciencia de esta Subjetividad creadora de ciencia*, que no puede hallar cabida en ninguna ciencia objetiva⁴⁰³; una ciencia de la Subjetividad absolutamente autónoma, que abarque tanto la comprensión de sí misma como la comprensión del mundo como producto de la propia Subjetividad. En ese sentido, las ciencias empíricas están, por así decirlo, *incompletas*, pues no pueden satisfacer en su totalidad el interés teórico del cual ellas mismas provienen porque ya dan por sentado de antemano el marco naturalista dentro del cual funcionan. Es, precisamente, el enfoque trascendental, el que se encargará de desentrañar la naturaleza más profunda y general de la realidad, lo que implica, primero, una salida de la actitud natural con respecto al mundo.

⁴⁰¹ Edmund Husserl, *La Crisis de las Ciencias Europeas y la Fenomenología Trascendental* (Barcelona: Ediciones Crítica, 1991), 73.

⁴⁰² Edmund Husserl, *Invitación a la Fenomenología* (Barcelona: Paidós, 2001), 120.

⁴⁰³ Ibid., 119.

FILOSOFÍA COMO VISIÓN DEL MUNDO Y FILOSOFÍA COMO CIENCIA

Según Husserl, es en esta conjugación de las patologías naturalistas e historicistas donde se fermenta el panorama de crisis de la filosofía como ciencia. En *La Filosofía como Ciencia Rigurosa* Husserl contrasta la posición de la filosofía científica con la filosofía como «visión del mundo» [*Weltanschauung*]. No olvidemos que ya en su conferencia de 1935 había indicado la distinción entre la filosofía como «idea» y la filosofía como producto de un tiempo histórico (que es la realización incompleta de la primera). La filosofía como visión del mundo es la consecuencia lógica del escepticismo historicista y de la progresiva separación de la ciencia. Apunta Husserl: «Las ideas de formación o visión del mundo y ciencia — entendida como idea práctica — se han separado tajantemente, y quedan separadas desde ahora por toda la eternidad»⁴⁰⁴. La progresiva carencia de evidencias fundamentadas con objetividad, así como la imposibilidad de constituir métodos o conceptos apodícticos, ha socavado el basamento de las condiciones para el terreno científico, así como la conformación de un sistema filosófico objetivamente válido. Al igual que habíamos marcado respecto al historicismo, muchas veces, la filosofía como «visión del mundo» se llama a sí misma «filosofía científica, dado que edifica sobre ciencias firmes»⁴⁰⁵; pero como marca Husserl, el carácter científico de una disciplina no sólo depende de la científicidad de las bases, sino también de la científicidad de los problemas, de los métodos, etc.⁴⁰⁶ En este contexto, la filosofía como ciencia rigurosa no debe confundirse con la filosofía como visión del mundo.

A diferencia de la filosofía, la matemática y las ciencias naturales, no hay lugar para «opiniones», «visiones» o «puntos de vista»⁴⁰⁷, como sí es el caso de la filosofía (que pareciera ser la historia de las opiniones de los filósofos), y donde «cada posición filosófica es cosa de convicción individual, de idea propia de una escuela, de punto de

⁴⁰⁴ Edmund Husserl, *La Filosofía, Ciencia Rigurosa* (Madrid: Ediciones Encuentro, 2009), 72.

⁴⁰⁵ Ibid., 66-67.

⁴⁰⁶ Ibid., 67.

⁴⁰⁷ Ibid., 9.

vista»⁴⁰⁸. En ellas «todo se discute»⁴⁰⁹. Esto ya lo dejaba escrito Descartes en su Discurso: la filosofía, si bien «ha sido cultivada por los más excelentes espíritus que han existido desde hace varios siglos», aún así, «no hay todavía en ella cosa alguna de la que no se dispute, y, por consiguiente, que no sea dudosa»⁴¹⁰. La filosofía se convierte, en suma, en una visión *personal* del mundo, proyectando una imagen del mundo correspondiente a la individualidad: la pluralidad de filosofías se transforma, más bien, en una comunidad estilística, por así decirlo, estética, análoga a las «direcciones» y «corrientes» en las bellas artes⁴¹¹. Las filosofías como visión del mundo, en la angosta delimitación individual, «no pueden pensar que van a fomentar la ciencia filosófica como de paso», poniendo «su meta en lo finito», «quieren tener su sistema, y lo quieren además a tiempo de poder vivir según él»⁴¹². Y como consecuencia de esta falta de voluntad de cientificidad, las filosofías actuales no logran una unidad. Como identifica en sus *Meditaciones*:

«Ahora bien, ¿cómo sería posible un genuino estudio y una genuina colaboración donde hay tantos filósofos y casi otras tantas filosofías? Es verdad que todavía tenemos congresos filosóficos. Los filósofos se reúnen; pero, lamentablemente, no las filosofías. Estas carecen de la unidad de un ámbito espiritual en el que podrían ser la una para la otra y obrar la una sobre la otra. Puede ser que la situación sea mejor dentro de algunas escuelas o direcciones particulares; pero, al existir éstas en forma aislada sigue en pie, en lo esencial, nuestra caracterización en vista de la totalidad del presente. [...] Pero también esta, entretanto, ha dejado de ser auténtica y se ha atrofiado. Y no sin motivo. En lugar de una filosofía viviente de modo unitario, tenemos una literatura filosófica que crece hasta la desmesura, pero casi sin coherencia interna; en lugar de una seria discusión de teorías en conflicto — las cuales en el mismo conflicto anuncian su íntima solidaridad, la

⁴⁰⁸ Edmund Husserl, *La Filosofía, Ciencia Rigurosa* (Madrid: Ediciones Encuentro, 2009), 10.

⁴⁰⁹ Ibid., 8-9.

⁴¹⁰ René Descartes, *Discurso del Método - Reglas para la Dirección de la Mente* (Barcelona: Orbis, 1983), 49.

⁴¹¹ Edmund Husserl, *La Crisis de las Ciencias Europeas y la Fenomenología Trascendental* (Barcelona: Ediciones Crítica, 1991), 206.

⁴¹² *Ciencia Rigurosa*, 2009, 81.

comunidad respecto de sus convicciones fundamentales y una imperturbable fe en la verdadera filosofía —, tenemos pseudoexposiciones y pseudocríticas, la mera apariencia de un filosofar serio en colaboración y reciprocidad»⁴¹³.

Husserl dice: *Los filósofos se reúnen; pero, lamentablemente, no las filosofías. Estas carecen de la unidad de un ámbito espiritual en el que podrían ser la una para la otra y obrar la una sobre la otra.* Es decir, las filosofías presentes no solo se alejan de la idea de la filosofía como ciencia, sino que, además, tampoco buscan la unidad de las ciencias ni de la propia filosofía — que ha abandonado su aspiración unitaria tanto en sus problemas como en sus métodos. Husserl, como Descartes, nos habla de la idea de la unidad de las ciencias que hoy se encuentra en decadencia:

«El estado de disgregación en que se encuentra la filosofía actual, con su desorientada actividad, nos da qué pensar. Si tratamos de considerar la filosofía occidental desde el punto de vista de la unidad de una ciencia, no puede dejar de reconocerse, desde mediados del siglo pasado, una decadencia con respecto a las épocas precedentes. Dicha unidad se ha perdido, tanto en la determinación del fin como en el conjunto de sus problemas y métodos»⁴¹⁴.

Además, marca Husserl, que en el escenario de las filosofías como visión del mundo «una personalidad se dirige a otra personalidad», mientras que la ciencia, por otro lado, «es impersonal», pues «los que trabajan en ella en colaboración no precisan sabiduría sino aptitudes teóricas»⁴¹⁵. A diferencia de la filosofía como ciencia rigurosa, que aún no se ha realizado, «filosofías como visiones del mundo las ha habido hace ya milenios»⁴¹⁶.

En general, al sistema de la ciencia le ha tocado un destino diferente. En la ciencia «no hay lugar para ‘opiniones’, ‘visiones’ o ‘puntos de vista’ privados»⁴¹⁷. La idea de la ciencia, dice Husserl,

⁴¹³ Edmund Husserl, *Meditaciones Cartesianas* (Madrid: Ediciones Paulinas, 1979), 79.

⁴¹⁴ Ibid., 37.

⁴¹⁵ Ibid., 82.

⁴¹⁶ Ibid., 74.

⁴¹⁷ Edmund Husserl, *La Filosofía, Ciencia Rigurosa* (Madrid: Ediciones Encuentro, 2009), 9.

«[...] es supra-temporal, lo que aquí quiere decir que no está limitada por relación alguna con el espíritu de una época. Ahora bien, estas diferencias comportan diferencias esenciales en lo que hace a la dirección práctica hacia las metas respectivas. En general, nuestras metas vitales son de doble índole: unas, para el tiempo; las otras, para la eternidad; unas, al servicio de nuestra propia perfección y de la de nuestros contemporáneos; las otras, al de la perfección también de los que vivan después de nosotros, hasta las más lejanas generaciones. Ciencia es título de valores absolutos, intemporales»⁴¹⁸.

De hecho, Husserl también refiere a la ciencia como una forma de cultura, es decir, un ámbito de una posible vida colectiva y de logros colectivos⁴¹⁹. Eso significa que en la ciencia se trabaja hacia un ideal común, aunque ese ideal esté incompleto o abierto, hay ya cierto marco doctrinal que, si bien crece constantemente y se va ramificando, es incuestionable y sobre él se construyen el resto de las verdades. Una vez que la ciencia habla, por así decirlo, a la sabiduría no le queda más que aprender⁴²⁰. La ciencia busca verdades válidas, y aunque se vea obligada a modificar continuamente sus verdades, no abandona la idea de la verdad absoluta o de la auténtica verdad científica; es más, el aprendizaje científico no significa «recibir pasivamente materias de otro espíritu; sino que siempre estriba en la actividad propia, en el íntimo reproducir, según fundamentos y secuelas, las evidencias racionales que obtuvieron los espíritus creativos»⁴²¹. Lo explica Husserl:

«[...] la ciencia busca verdades que de una vez por todas y para todos sean válidas y continúen siéndolo. De acuerdo con ello, busca verificaciones de una nueva índole y llevadas a cabo hasta el final. La ciencia — como ella misma a la postre tiene que admitir no logra de jacto realizar un, sistema de verdades absolutas, viéndose obligada a modificar continuamente sus *verdades*; pero,

⁴¹⁸ Edmund Husserl, *La Filosofía, Ciencia Rigurosa* (Madrid: Ediciones Encuentro, 2009), 72.

⁴¹⁹ Edmund Husserl, *Renovación del Hombre y de la Cultura* (Barcelona: Anthropos Editorial, 2002), 55.

⁴²⁰ *Ciencia Rigurosa*, 2009, 76.

⁴²¹ *Ibid.*, 9.

de todos modos, persigue la idea de la verdad absoluta o de la auténtica verdad científica, y en consciencia vive en un horizonte infinito de aproximaciones que tienden hacia ésta»⁴²².

Así, modularmente, se va construyendo la arquitectura de la ciencia: «generación tras generación se trabaja con entusiasmo en el imponente edificio de la ciencia, y cada cual le añade su modesto pedazo, siempre con la conciencia de que el edificio es infinito y jamás estará terminado»⁴²³. Y, por eso, si la filosofía quiere consolidarse como ciencia, debe primero, establecer un fin, un *telos* unificante que ordene el avance de los esfuerzos del saber:

«Las ciencias son productos de una actividad que se propone un fin. Un fin unificante establece, en la secuencia racional de las actividades que se proponen un fin, un orden unificante. [...] Todas y cada una de estas producciones están dirigidas por ideas teleológicas superiores y, en último término, por la suprema idea que es el fin de la ciencia misma. [...] Y en el punto más alto tiene la ciencia una teoría unificante ideal, una teoría universal que se amplía y eleva indefinidamente de acuerdo con el avance incesante de la ciencia. Lo mismo tiene que ser válido también para la filosofía si la consideramos una ciencia»⁴²⁴.

El contexto en el que escribe Husserl, donde «las ciencias de la naturaleza no nos han despejado ni en un solo punto los enigmas de la realidad efectiva de la realidad en la que vivimos, nos movemos y existimos»⁴²⁵, las ciencias del espíritu tampoco han arrojado luz en los enigmas del mundo y la vida, y donde la filosofía, «presa del escepticismo científico de nuestro tiempo, ha dejado de considerar como válida la meta de una filosofía como ciencia rigurosa»⁴²⁶, se explica la necesidad de renovación de la idea de la filosofía. Ambas

⁴²² Edmund Husserl, *Meditaciones Cartesianas* (Madrid: Ediciones Paulinas, 1979), 48.

⁴²³ Edmund Husserl, *La Filosofía, Ciencia Rigurosa* (Madrid: Ediciones Encuentro, 2009), 73.

⁴²⁴ *Ibid.*, 9.

⁴²⁵ *Ibid.*, 78.

⁴²⁶ Edmund Husserl, *Ideas Relativas a una Fenomenología Pura y a una Filosofía Fenomenológica* (México: Fondo de Cultura Económica, 1962), 395.

perspectivas, aunque con caminos diferentes, han llevado al mismo estado de degradación:

«Naturalistas e historicistas combaten por la visión del mundo, aunque los dos, desde lados diferentes, trabajan por tergiversar las ideas interpretándolas como hechos y por cambiar toda la realidad, toda la vida, en una mezcla incomprensible de ‘hechos’, sin idea alguna. La superstición del hecho les es a todos común»⁴²⁷.

Por eso, la filosofía debe nunca abandonar su voluntad de ciencia rigurosa, con un método y con una base de fundamentos que le permiten construir su sistema de verdades, que puedan ir sumándose unas a otras en el gran proyecto progresivo de la filosofía. La filosofía debe, de hecho, «plantarse como ciencia teórica frente a los esfuerzos prácticos encaminados a las visiones del mundo y *separarse* de ellos de manera plenamente consciente»⁴²⁸. Y si toda ciencia parte de verdades indubitables, en la fenomenología trascendental como forma final de la filosofía como ciencia rigurosa, la verdad apodíctica es la fundamentación de la Subjetividad, del *cogito*, del yo. Solo ahí es donde la filosofía puede, finalmente, edificarse como ciencia y como verdad, compartirse como conocimiento, vivirse como experiencia. Por eso decimos que la reforma de la filosofía como ciencia rigurosa no es un deseo vacío de *positivizar* la filosofía, o de reducirla a una mera ciencia objetiva con verdades cuantificables, sino de elevarla finalmente a un saber universal para la humanidad entera, como nos ha hecho saber Husserl, una filosofía para la *eternidad*:

«[...] la crítica científica y, además, la ciencia radical, que empieza desde abajo, que se funda en bases seguras y avanza con rigurosísimo método: la ciencia filosófica por la que aquí abogamos. Que las visiones del mundo se combatan unas a otras; sólo la ciencia puede dirimir, y su resolución lleva el sello de la eternidad»⁴²⁹.

⁴²⁷ Edmund Husserl, *La Filosofía, Ciencia Rigurosa* (Madrid: Ediciones Encuentro, 2009), 79.

⁴²⁸ Ibid., 80.

⁴²⁹ Ibid.

Un nuevo comienzo es entonces necesario — un nuevo comienzo que solo es posible

«[...] con el radicalismo propio de la esencia de la ciencia filosófica auténtica, no aceptamos nada previamente ya dado; si no dejamos vigente, para empezar, nada tradicional ni dejamos que nos ciegue ningún nombre, por grande que sea, sino, antes bien, intentamos ganar los comienzos entregándonos con libertad a los problemas mismos y a lo que ellos exigen»⁴³⁰.

Y, precisamente, la necesidad de esta filosofía hay que plantearla desde el punto de vista de la humanidad y de la historia (no del individuo), teniendo en cuenta lo que significa para el desarrollo de la cultura, de la realización en constante progreso de la idea eterna de la humanidad⁴³¹ — que es, en sí, un ideal ético. Y aquí no hay que olvidar que, como insiste Husserl, ninguna ciencia, por racional que sea, podrá ser ciencia en el sentido más pleno si no es en la forma de una ciencia última, es decir, en forma de una ciencia que pueda comprender la fuente originaria de toda su objetividad. Por eso, la tarea de la fenomenología será investigar la Subjetividad trascendental como fuente de toda objetividad.

⁴³⁰ Edmund Husserl, *La Filosofía, Ciencia Rigurosa* (Madrid: Ediciones Encuentro, 2009), 84.

⁴³¹ Ibid., 75.

Ya en el marco del último siglo, lo que se viene dando en términos de crítica a la razón centrada en el Sujeto, sobre todo desde Nietzsche hasta hoy, es que el argumento se construye sobre la premisa del poder cosificador de la Subjetividad. Sacarse de encima a toda costa la camisa de fuerza de la Subjetividad occidental en nombre de una revisión de la Modernidad. Por su parte, las lecturas selectivas de la historiografía genealógica de Foucault en torno a la moderna ejecución de las penas o la sexualidad en el mundo moderno no solo se ven atascadas en diversas problemáticas más allá de los déficits empíricos, sino que además se exceden más allá de los límites de la investigación filosófica. En última instancia, dialéctica negativa, genealogía, deconstrucción o cualquier otra teoría del mismo corte «no puede clasificarse unívocamente ni como filosofía o ciencia, ni como teoría moral y jurídica, ni como literatura y arte»⁴³², junto con «los anticonceptos que son el Ser y la soberanía, el poder, la diferencia y lo no idéntico, introducidos siempre en fórmulas vacuas»⁴³³, por lo que terminan por caer en una incongruencia generalizada y en la falta de práctica al igual que los discursos que consecuentemente se desprenden de ellos (que hoy suelen ser institucionalmente respaldados y escapan al tratamiento crítico). Como dice Habermas:

«Cuando Adorno, de forma paradójica, reclama validez veritativa para lo que dice; cuando Foucault se niega a sacar consecuencias de sus manifiestas contradicciones; cuando Heidegger o Derrida eluden la obligación de fundamentar acogándose a lo esotérico o a una fusión de lo lógico con lo retórico — en todos los casos se produce una simbiosis de cosas incompatibles, una amalgama que en el fondo repugna al análisis científico ‘normal’. Poco cambian las cosas cuando desplazamos todo ello, cuando mudamos de sistema de referencia y ya no

⁴³² Jürgen Habermas, *Teoría de la Acción Comunicativa I* (Madrid: Taurus, 1987), 397.

⁴³³ Ibid., 398.

tratamos esos mismos discursos como ciencia o filosofía, sino como literatura»⁴³⁴.

Por eso, en este clima de crisis filosófica de la época, en la «absoluta pobreza del conocimiento» es que se hace más necesaria la reestructuración de la filosofía a partir de un cambio radical en la práctica del filósofo, que debe por lo menos «una vez en la vida» replegarse sobre sí para «derrumbar todas las ciencias admitidas hasta entonces y reconstruirlas»⁴³⁵. La solución planteada por Husserl va a ser el programa de la fenomenología trascendental, que va a buscar realizar esta intención primera de la filosofía y establecer los principios de una nueva ciencia radical: la fenomenología trascendental «pretende ser una forma radical de hacer filosofía», un «estilo de filosofar radical y antitradicional, que enfatiza el intento de llegar a la verdad de las cosas, de describir los fenómenos, en el sentido más amplio, como cualquier cosa que aparece en la forma en que aparece, es decir, como se manifiesta a la conciencia, al experimentador»⁴³⁶. «[S]i ha de haber razón para un giro filosófico en nuestro tiempo — afirma Husserl — tiene sin duda que estar animado por la intención de refundar la filosofía en el sentido de ciencia rigurosa»⁴³⁷.

Desde 1934 hasta su muerte en 1938, Husserl trabajó en lo que sería su último proyecto sistemático, *La Crisis de las Ciencias Europeas y la Fenomenología Trascendental* — que representa la maduración del programa de la fenomenología trascendental, a la vez que expresa una preocupación aun más profunda: la crisis de la filosofía, de la ciencia y de la humanidad europea en general. El propio título deja ver este interés y está compuesto, justamente, por dos partes: por un lado, «*La Crisis de las Ciencias Europeas*» y, por otro, la solución a la crisis, «*la Fenomenología Trascendental*». La *Crisis* tiene tres secciones: la primera parte se titula *La crisis de las ciencias como expresión de la crisis vital radical de la humanidad europea*; la segunda se refiere a *La elucidación originaria de la oposición moderna entre objetivismo fisicalista y subjetivismo trascendental*; y la tercera, *La elucidación del problema trascendental y la*

⁴³⁴ Jürgen Habermas, *Teoría de la Acción Comunicativa I* (Madrid: Taurus, 1987), 397-398.

⁴³⁵ Edmund Husserl, *Meditaciones Cartesianas* (Madrid: Ediciones Paulinas, 1979), 19.

⁴³⁶ Dermot Moran, *Introduction to Phenomenology* (London: Routledge, 2002), 4. Traducción de la autora.

⁴³⁷ Edmund Husserl, *La Filosofía, Ciencia Rigurosa* (Madrid: Ediciones Encuentro, 2009), 13-14.

función de la psicología a ese respecto. El tema general es, primero, el diagnóstico de la situación de las ciencias europeas (incluyendo la filosofía), que, según Husserl, se han vuelto cuestionables, tanto en su método como en su objetivo general y su relación con la vida. La ciencia, que históricamente había tenido un rol decisivo en el avance y progreso de la sociedad, se ha sumergido en la pérdida de su verdadero sentido, cayendo en desviaciones como el cientificismo, el naturalismo y la extrema especialización y fragmentación de la ciencia como totalidad. Para Husserl, así como para los griegos, la verdadera ciencia es la ciencia de la totalidad, lo que significa que todas las ciencias mantienen una unidad dentro de un sistema teórico general⁴³⁸, pues todas ellas son ramas de la filosofía como ciencia universal del ser — idea que garantizaba el sentido de la ciencia para la vida y se mantuvo desde los primeros siglos de la Modernidad hasta la colonización de las ciencias positivas. La idea de una filosofía universal, aunque había estado en la base del pensamiento moderno y de todas sus líneas de desarrollo, sufrió una crisis interna en relación al nivel más profundo de su sentido y de su *telos* original; así, la crisis de la filosofía desemboca en la crisis de todas las ciencias modernas, que lleva a su vez a la crisis de la «existencia toda»⁴³⁹. En resumen, el panorama nos muestra, entonces, la crisis de las ciencias positivas y de la filosofía, la consecuente crisis del sentido de la ciencia para la vida y, finalmente, la crisis de la humanidad europea. Como resume Moran,

«La Crisis de las ciencias europeas, en un intento de alertar al mundo sobre el creciente peligro de colapso de la perspectiva genuinamente científica y filosófica que había marcado el progreso de Occidente desde la época de los griegos, Husserl estaba diagnosticando y oponiéndose aquí a lo que consideraba las desastrosas consecuencias sociales de una ciencia que propugnaba un cientificismo reductivo y un empirismo ingenuo»⁴⁴⁰.

⁴³⁸ Edmund Husserl, *La Filosofía, Ciencia Rigurosa* (Madrid: Ediciones Encuentro, 2009), 15.

⁴³⁹ Edmund Husserl, *La Crisis de las Ciencias Europeas y la Fenomenología Trascendental* (Barcelona: Ediciones Crítica, 1991), 13.

⁴⁴⁰ Dermot Moran, *Introduction to Phenomenology* (London: Routledge, 2002), 180. Traducción de la autora.

Husserl está convencido de que la crisis que atraviesa Europa es una crisis espiritual que tiene sus raíces en el abandono de su *telos*, esto es, su dirección de sentido hacia un fin, que sólo es posible sobrellevar con una renovación radical de la sociedad, impulsada, a su vez, por una renovación de la vocación filosófica⁴⁴¹ como motor de la reforma espiritual del hombre europeo. «La necesidad espiritual de nuestra época — declaraba Husserl en la *Filosofía como Ciencia Rigurosa* — ha llegado de hecho a ser insoportable»⁴⁴². Es solo mediante la constitución de la filosofía en ciencia rigurosa que es posible devolver al espíritu su *telos* original. Antes que nada, es clave marcar que la crisis de la cual habla Husserl se refiere a la crisis de las ciencias *europeas* — lo «europeo» aquí tiene más un sentido espiritual y teleológico, pues se refiere a un problema «puramente científico-espiritual»⁴⁴³. La estructura espiritual de Europa tiene que ver con una teleología inmanente a ella, una estructura

«[...] que se da a conocer en general desde el punto de vista de la humanidad universal como el surgimiento y el comienzo de desarrollo de una nueva época de la humanidad, de la época de una humanidad que en adelante sólo quiere vivir y puede vivir en la libre formación de su existencia y de su vida histórica a partir de ideas de la razón, hacia tareas infinitas»⁴⁴⁴.

Por eso, con el título «Europa» Husserl refiere, más concretamente, a una «unidad supranacional»⁴⁴⁵, una

«unidad de un vivir, obrar, crear espirituales: con todos los fines, intereses, preocupaciones y esfuerzos, con los objetivos, las instituciones, las organizaciones. En ellos actúan los individuos dentro de múltiples sociedades de diferentes grados, en familias, en linajes,

⁴⁴¹ Sobre este concepto desarrollaremos más adelante en relación al ideal ético de la filosofía como ciencia.

⁴⁴² Edmund Husserl, *La Filosofía, Ciencia Rigurosa* (Madrid: Ediciones Encuentro, 2009), 61.

⁴⁴³ Edmund Husserl, *Invitación a la Fenomenología* (Barcelona: Paidós, 2001), 124.

⁴⁴⁴ *Ibid.*, 83.

⁴⁴⁵ Edmund Husserl, *Phenomenology and the Crisis of Philosophy. Philosophy as Rigorous Science and Philosophy and the Crisis of European Man* (New York: Harper Torchbooks, 1965), 17. Traducción de la autora.

naciones, donde todos parecen estar interior y espiritualmente unidos y, como dije, en la unidad de una estructura espiritual»⁴⁴⁶

La imagen espiritual de Europa, marca Husserl, no debe caracterizarse geográficamente, como aparece en los mapas, como si el hombre europeo debiera estar así confinado al círculo de quienes viven juntos en este territorio; el título de Europa designa la unidad de una vida espiritual y una actividad creadora, con todos sus fines, intereses, preocupaciones y preocupaciones, con sus planes, sus establecimientos, sus instituciones⁴⁴⁷. El *telos* espiritual de la humanidad europea se halla, justamente, «en lo infinito, es una idea infinita, a la que arcanamente tiende, por así decirlo, el total devenir espiritual»⁴⁴⁸. En su conferencia *La Filosofía y la Crisis del Hombre Europeo*, Husserl expuso la idea de que el *telos* espiritual del hombre europeo — que incluye a su vez el *telos* particular de las demás naciones separadas y de los seres humanos individuales — reside en la *infinitud*: es una idea infinita, hacia la cual tiende en secreto, por así decirlo, el devenir espiritual colectivo⁴⁴⁹. Como consecuencia, surge un tipo especial de humanidad que vive en la finitud pero se orienta hacia la infinitud, y de la cual se desprende también un nuevo modo de sociabilidad así como una nueva forma de sociedad duradera, cuya vida espiritual lleva en sí un horizonte de infinitud para la humanidad⁴⁵⁰. Lo que habilita la proyección hacia la infinitud es el sinfín de generaciones que encuentran en las ideas una constante renovación espiritual más allá de las geográficas particulares, sino en forma de una supranacionalidad europea que «tiende a una estructura normativa situada en lo infinito»⁴⁵¹. Y este constante «estar-dirigido» a una norma es inherente a una vida intencional que marca la marcha necesaria del desarrollo y la propagación del espíritu en base a normas universalmente válidas⁴⁵².

Ahora bien, esta *entelequia*, según Husserl, tiene un lugar de origen: la Grecia antigua — donde se había descubierto por primera

⁴⁴⁶ Edmund Husserl, *Invitación a la Fenomenología* (Barcelona: Paidós, 2001), 82.

⁴⁴⁷ Edmund Husserl, *Phenomenology and the Crisis of Philosophy. Philosophy as Rigorous Science and Philosophy and the Crisis of European Man* (New York: Harper Torchbooks, 1965), 155. Traducción de la autora.

⁴⁴⁸ *Invitación*, 2001, 124.

⁴⁴⁹ *Crisis of Philosophy*, 1965, 158.

⁴⁵⁰ *Ibid.*, 160.

⁴⁵¹ *Invitación*, 2001, 87.

⁴⁵² *Ibid.*

vez la filosofía como una ciencia universal que luego se abre en las ciencias particulares, formando un tipo especial de estructura cultural característica de Europa (como unidad espiritual) únicamente⁴⁵³. Como explica Husserl en detalle:

«La Europa espiritual tiene un lugar de nacimiento. No pienso, con ello, geográficamente en un lugar, aunque también esto es pertinente, sino en un lugar de nacimiento espiritual en una nación, o bien en individuos y grupos humanos de esta nación. Es la nación de la Grecia Antigua hacia los siglos VI y VII a. C. En ella surge una ‘nueva actitud’ de individuos hacia el mundo circundante. Y como consecuencia aparece una clase totalmente nueva de formaciones espirituales, que rápidamente crece hacia una forma cultural sistemáticamente cerrada; los griegos la denominaron ‘filosofía’. Correctamente traducido en el sentido originario, esto no quiere decir otra cosa que ciencia universal, ciencia de la totalidad del mundo, de la unidad total de todo lo existente»⁴⁵⁴.

Son los griegos quienes crean la filosofía «en el sentido genuino (platónico)», y quienes implantan en la cultura europea una «idea-forma genérica de nuevo cuño, por medio de la cual la cultura europea asumió el carácter, la forma genérica de cultura racional en la racionalidad científica, la forma de una cultura filosófica»⁴⁵⁵. Solo entre los griegos hallamos, según Husserl, un interés por la vida universal en la forma de esta nueva actitud puramente teórica, que marca además la configuración de una comunidad — una comunidad de individuos que trabajan en conjunto y aspiran a la *theoria*⁴⁵⁶ proyectada con la conciencia de una tarea infinita y universalmente común⁴⁵⁷. Es en Grecia donde «se da el paso de una cultura aún no filosófica a otra filosófica que marca la evolución de la humanidad por su carácter racional — esto es, universal»⁴⁵⁸; que se caracteriza, a su

⁴⁵³ Edmund Husserl, *Invitación a la Fenomenología* (Barcelona: Paidós, 2001), 17.

⁴⁵⁴ Ibid., 86.

⁴⁵⁵ Edmund Husserl, *Renovación del Hombre y de la Cultura* (Barcelona: Anthropos Editorial, 2002), 92.

⁴⁵⁶ Ibid., 93.

⁴⁵⁷ Ibid., 93.

⁴⁵⁸ *Invitación*, 2001, 124.

vez, por eso que Husserl denomina la «actitud teórica»⁴⁵⁹, es decir, una nueva actitud racional que ha permitido el nacimiento de la filosofía y de las ciencias en general, y que significa un cambio de orientación:

«Frente a la actitud práctica de grado superior existe, empero, aún otra posibilidad esencial de la modificación de la actitud natural común (que conoceremos en seguida en el tipo de la actitud religioso-mítica), a saber la ‘actitud teórica’, denominada así, en primer lugar, porque en ella surge, dentro de un desarrollo necesario, la *theoria* filosófica, la que se torna luego en finalidad propia o su propio campo de intereses»⁴⁶⁰.

Esta actitud es una actitud muy específica: la de la contemplación intelectual, la *theoria*⁴⁶¹. Lo más esencial de la actitud teórica es, como dice Husserl, su postura crítica, que parte de la negativa a asumir, sin problematización, opiniones y tradiciones previamente dadas⁴⁶². Por eso, esta nueva actitud manifiesta el interés teórico marcado por la práctica de la reflexión, que con la guía de la filosofía y con la mediación de la educación, va configurando una «forma superior de vida, un nuevo estadio del espíritu»⁴⁶³. Y como consecuencia de esta actitud, dice Husserl

«[...] el hombre se convierte en espectador desinteresado, contemplador del mundo, se convierte en filósofo; o, mejor dicho, su vida adquiere de allí en adelante predisposición para las motivaciones sólo posibles en esta actitud para fines de pensar y métodos nuevos, dentro de los cuales, nace la filosofía y él mismo se convierte en filósofo»⁴⁶⁴.

Es más,

⁴⁵⁹ Edmund Husserl, *La Crisis de las Ciencias Europeas y la Fenomenología Trascendental* (Barcelona: Ediciones Crítica, 1991), 317, 319, 335, 336, 339, 341, 342, 343.

⁴⁶⁰ Edmund Husserl, *Invitación a la Fenomenología* (Barcelona: Paidós, 2001), 97.

⁴⁶¹ Dermot Moran, *Introduction to Phenomenology* (London: Routledge, 2002), 185. Traducción de la autora.

⁴⁶² *Crisis* 1991, 343.

⁴⁶³ *Ibid.*, 124.

⁴⁶⁴ *Ibid.*, 102.

«[...surge en personalidades aisladas, como Thales, etc., una nueva humanidad; hombres que crean profesionalmente la vida filosófica, la filosofía como una nueva forma cultural. Como se comprende, surge en seguida una nueva relación de convivencia comunitaria correspondiente. Estas formaciones ideales de la *theoria* son revividas y readaptadas de inmediato en el repensar y re-crear. Conducen de inmediato a la labor conjunta, a la colaboración mutua a través de la crítica. También los que están fuera, los no filósofos, se vuelven atentos a esta insólita labor. Si a su vez la comprenden, se convierten también ellos en filósofos, o bien, si están demasiado absorbidos por su profesión, se suman a los que aprenden. Así la filosofía se propaga de doble manera, como la comunidad profesional de los filósofos que va ensanchándose y como un movimiento comunitario de la educación que igualmente se va ensanchando»⁴⁶⁵.

La filosofía se va propagando como investigación y acción educativa⁴⁶⁶, y su actitud inherente construye una nueva estructura espiritual que se desarrolla progresivamente hasta convertirse en una forma cultural sistemáticamente «redondeada» [*geschlossen*] — a la que los griegos denominaron, precisamente, «filosofía», y que no es más que la ciencia de la unidad universal de todo lo que es⁴⁶⁷. De esta ciencia filosófica universal, más adelante, comienzan a particularizarse las demás regiones del ser⁴⁶⁸, a la vez que se va propagando a través de distintas formas de investigación y de la acción educativa, lo que ejerce, como lo pone Husserl, un «doble efecto espiritual»⁴⁶⁹. Además, esta idea de filosofía se difundirá más adelante a todas las naciones, y a diferencia de todos los demás productos culturales, esta idea de filosofía no está ligada al terreno de las tradiciones nacionales, y está abierta a la participación de todas las otras naciones en el gigantesco cambio cultural que emana de la filosofía⁴⁷⁰. La idea de filosofía no es

⁴⁶⁵ Edmund Husserl, *Invitación a la Fenomenología* (Barcelona: Paidós, 2001), 104.

⁴⁶⁶ Ibid., 105.

⁴⁶⁷ Ibid., 159.

⁴⁶⁸ Ibid.

⁴⁶⁹ Ibid., 105.

⁴⁷⁰ Edmund Husserl, *Phenomenology and the Crisis of Philosophy. Philosophy as Rigorous Science and Philosophy and the Crisis of European Man* (New York: Harper Torchbooks, 1965), 174. Traducción de la autora.

tan sólo una nueva forma de considerar el conocimiento, sino que tiene otro tipo de resultados, esto es, la formación de un tipo especial de hombre y una vocación especial en la vida, correlativa a la constitución de una nueva cultura⁴⁷¹ y al cultivo de una nueva comunidad de intereses ideales, que vive para la filosofía y que está unida en su dedicación a ideas que no sólo son útiles para todos, sino que son, además, propiedad de todos⁴⁷²:

«Surge, así, una humanidad peculiar y una profesión peculiar de vida correlativa con la creación de una nueva cultura. El conocimiento filosófico del mundo origina no sólo estos peculiares resultados, sino un comportamiento humano que repercute de inmediato en todo el resto de la vida práctica, con todas sus exigencias y sus fines, los fines de la tradición histórica en los cuales uno se educa y que son los que a partir de allí rigen. Se forma una comunidad nueva y ferviente, podríamos decir una comunidad de intereses puramente ideales, entre los hombres que viven para la filosofía, unidos en la dedicación a las ideas que no sólo son útiles para todos, sino que son idénticamente patrimonio de todos. Necesariamente se configura un obrar comunitario de índole particular, el del trabajar los unos con los otros y los unos para los otros, de ejercer una crítica constructiva en beneficio mutuo, de la que emerge, como bien común, la pura e incondicional vigencia de la verdad»⁴⁷³.

Como consecuencia,

«[l]a verdad adquirida se convierte así en una posesión permanente y en un bien que perdura. Al propio tiempo, la fijación de la verdad sirve para su transmisión a otros que han despertado al interés por el conocimiento y que ahora participan de las mismas evidencias y gozos. La comunicación no limita la libre disposición de las verdades por parte de cada uno, ni el gozo en el conocimiento. Al

⁴⁷¹ Edmund Husserl, *Phenomenology and the Crisis of Philosophy. Philosophy as Rigorous Science and Philosophy and the Crisis of European Man* (New York: Harper Torchbooks, 1965), 175. Traducción de la autora.

⁴⁷² *Ibid.*, 174.

⁴⁷³ Edmund Husserl, *Invitación a la Fenomenología* (Barcelona: Paidós, 2001), 106.

contrario, el bien espiritual se torna al punto bien común, y el gozo es gozo compartido, o sea, doble gozo; y el aprovechamiento que de él se hace en el progreso del saber supone también un enriquecimiento inmediato para aquel que lo ha comunicado»⁴⁷⁴.

Además, esta filosofía, «surgida de una actitud crítica universal contra todo lo tradicionalmente preestablecido, no se detiene, en su propagación, en las barreras nacionales», pues «se va convirtiendo en un bien común para las naciones primero extrañas las unas a las otras, y la unidad de una comunidad científica y cultural vincula a la mayoría de las naciones»⁴⁷⁵. Se desarrolla así, dice Husserl, un tipo particular de cooperación, por medio de la cual todos trabajan unos con otros y para otros, ayudándose mediante la crítica mutua para el crecimiento de la verdad como bien común⁴⁷⁶. Surge, con ello,

«[...] una nueva manera de relación comunitaria y una nueva forma de perdurable comunidad, cuya vida espiritual, comunizada por el amor de las ideas, la creación de ideas y la normación ideal de la vida, lleva en sí el horizonte futuro de la infinitud: el de una infinitud de generaciones que van renovándose a partir del espíritu de las ideas. Esto ocurre primero en el espacio espiritual de una sola nación, la griega, como desenvolvimiento de la filosofía y de las comunidades filosóficas»⁴⁷⁷.

Se trata de

«[...] hombres que no trabajan aislados, sino unos con otros y unos para otros, en un trabajo comunitario interpersonal, por tanto, que no aspiran sino a la teoría y sólo producen teoría, una teoría cuyo crecimiento y perfeccionamiento constante termina, con la extensión del círculo de los colaboradores y la sucesión de

⁴⁷⁴ Edmund Husserl, *Renovación del Hombre y de la Cultura* (Barcelona: Anthropos Editorial, 2002), 93.

⁴⁷⁵ Ibid., 107.

⁴⁷⁶ Ibid.

⁴⁷⁷ Edmund Husserl, *Invitación a la Fenomenología* (Barcelona: Paidós, 2001), 88.

las generaciones de los investigadores, por ser finalmente asumida en la voluntad en el sentido de una tarea infinita y general»⁴⁷⁸.

Aquí es donde se delimita la idea de la filosofía como «idea», más concretamente, la idea de una «tarea infinita»⁴⁷⁹ hacia la realización de la «humanidad auténtica», es decir, «una humanidad que, viviendo en la finitud, tiende hacia polos de infinito»⁴⁸⁰. Puesto que filosofía en sí misma no consiste en la posesión estática de un cuerpo finito de conocimiento sino en la infinita exploración de un campo infinito de la verdad bajo la constante de autocrítica, la humanidad resultante de ella es aquella que evoluciona hacia un ideal que está, a su vez, evolucionando constantemente⁴⁸¹. Es decir, la humanidad auténtica debe cumplir la tarea de su reforma interminable bajo la guía de ideales cuya aclaración progresiva es en sí misma la de una tarea infinita⁴⁸². «En esta sociedad total, idealmente orientada — dice Husserl — la filosofía conserva su función rectora y sus especiales tareas infinitas»⁴⁸³. En este contexto, el filósofo tiene que «tender siempre a dominar y hacer suyo el sentido pleno y verdadero de la filosofía, la totalidad de sus horizontes de infinitud»⁴⁸⁴. Y, al mismo tiempo,

«[...] vista desde el interior, es una lucha que soportan las generaciones de filósofos, portadores de este desenvolvimiento espiritual, viviendo y sobreviviéndose en una comunidad espiritual; es la lucha incesante de la razón ‘despierta’, que aspira a llegar a sí misma, a alcanzar su propia comprensión, a realizar una razón que la comprendería concretamente no sólo a ella misma, sino a un mundo existente, indudablemente un mundo existente en su verdad universal y total. La filosofía, la ciencia son racionales en todas sus formas: he ahí una tautología. Pero ellas se encuentran siempre en marcha hacia una racionalidad

⁴⁷⁸ Edmund Husserl, *La Crisis de las Ciencias Europeas y la Fenomenología Trascendental* (Barcelona: Ediciones Crítica, 1991), 335.

⁴⁷⁹ Ibid., 168.

⁴⁸⁰ *Invitación*, 2001, 88.

⁴⁸¹ De Santis, Daniele; Hopkins, Burt C. Hopkins; Majolino, Claudio. *The Routledge Handbook of Phenomenology and Phenomenological Philosophy* (New York: Routledge, 2021), 152. Traducción de la autora.

⁴⁸² Ibid.

⁴⁸³ *Crisis*, 1991, 346.

⁴⁸⁴ Ibid., 349.

más alta; es la racionalidad que redescubre incesantemente su insuficiencia y su relatividad, pero conducida por el esfuerzo, empujada por la voluntad de conquistar la racionalidad verdadera y plena. Finalmente, la filosofía está necesariamente en marcha; pero descubre también que hay en este camino una forma final, pero que al mismo tiempo inaugura una infinitud y una relatividad de un nuevo género»⁴⁸⁵.

⁴⁸⁵ Edmund Husserl, *Invitación a la Fenomenología* (Barcelona: Paidós, 2001), 138-139.

LA CRISIS DE LAS CIENCIAS Y DE LA METAFÍSICA

Dicho esto, ¿qué significa, exactamente, la afirmación de que una ciencia esté en crisis? «Que una ciencia esté en crisis quiere decir — dice Husserl — en efecto, nada menos que esto: que su cientificidad genuina, que el modo como se autopropone objetivos y tareas y elabora, en consecuencia, una metodología, se han vuelto problemáticos»⁴⁸⁶. Esta transformación esencial se debe, en líneas generales, a la pérdida de su significado para la vida⁴⁸⁷. Emiliano Trizio explica que, además, las ciencias, reducidas a técnicas teóricas, también han perdido los tres aspectos antes mencionados de su significado para la vida: (1) En ausencia de una *Wissenschaftstheorie* filosófica, la alegría cognitiva que proporcionan no puede ser completada, debido a su mutilada cientificidad; (2) en ausencia de una teoría filosófica de los valores y de las normas prácticas, no pueden actuar como medios fiables para mejorar el mundo natural y cultural circundante; (3) en ausencia de un relato correcto de la teleología y de las preguntas metafísicas más altas y definitivas, no logran dar sentido a la existencia humana y revelar un mundo que tiene un sentido último, un mundo cuya fuente teleológica es Dios; (4) y, finalmente, dado que Europa se define por la idea teleológica de una humanidad guiada por la filosofía y la ciencia, la crisis de la filosofía implica la pérdida de fe de la humanidad europea en lo que define su verdadero ser, la crisis de la cultura europea⁴⁸⁸.

Para Husserl, la misión de la ciencia y de la filosofía es guiar y impulsar la existencia humana, tanto individual como colectiva⁴⁸⁹. Reflejando sobre su tiempo contemporáneo, principalmente dominado por la visión positivista, Husserl marca que el concepto de ciencia es ya «un concepto residual», pues «ha abandonado todas las cuestiones incluidas en el concepto de metafísica, tanto en su concepción más estricta como en la más amplia, y, entre ellas, todas esas cuestiones tan oscuramente llamadas ‘últimas y supremas’»⁴⁹⁰. Esta situación,

⁴⁸⁶ Edmund Husserl, *La Crisis de las Ciencias Europeas y la Fenomenología Trascendental* (Barcelona: Ediciones Crítica, 1991), 3.

⁴⁸⁷ De Santis, Daniele; Hopkins, Burt C. Hopkins; Majolino, Claudio. *The Routledge Handbook of Phenomenology and Phenomenological Philosophy* (New York: Routledge, 2021), 157. Traducción de la autora.

⁴⁸⁸ *Ibid.*, 158.

⁴⁸⁹ *Ibid.*, 151.

⁴⁹⁰ *Crisis*, 1991, 9.

reafirma Husserl, es también aplicable a la filosofía, que ya mostraba signos de caer en el escepticismo, el irracionalismo, el misticismo⁴⁹¹. La crisis de la filosofía consiste en el hecho de que su cientificidad está en cuestión; pero no sólo nuestra filosofía no es científica, sino que además somos escépticos sobre su posibilidad de llegar a serlo⁴⁹². El sentimiento de estancamiento de la filosofía, paralelo al progresivo éxito de las ciencias positivas, extendió la percepción del fracaso del proyecto filosófico, sobre todo metafísico, obligando a la filosofía a ceder su rol de madre de las ciencias. Pero lo que no se había tenido en cuenta es que la decapitación de la metafísica resultaría también en la decapitación de la filosofía misma, que ahora se volvería un problema para sí misma, dejando al mundo a la deriva de los flujos indeterminados del escepticismo, la irracionalidad y la crisis total.

Como explica Husserl,

«[t]odas estas cuestiones ‘metafísicas’, en el más amplio sentido, las específicamente filosóficas, de acuerdo con el sentido habitual del término, sobrepasan y desbordan el mundo en cuanto universo de los meros hechos. Lo sobrepasan precisamente en su condición de problemas que se tematizan y proponen la idea misma de la razón. Y todos ellos reclaman para sí una dignidad superior frente a las cuestiones de hecho, que también les están subordinadas en el ordenamiento de los problemas. El positivismo decapita, por así decirlo, la filosofía»⁴⁹³.

Y por la crisis de la filosofía, tampoco podemos convertir nuestras ciencias en auténticas ciencias del ser: el sentido de sus dominios objetivos permanece oscuro y el método por el cual adquieren conocimiento sobre ellos no puede justificarse completamente. Esta es la crisis de las ciencias europeas⁴⁹⁴. En líneas generales, la pérdida de la fe en la metafísica, va de la mano con la pérdida de la fe en una razón

⁴⁹¹ Edmund Husserl, *La Crisis de las Ciencias Europeas y la Fenomenología Trascendental* (Barcelona: Ediciones Crítica, 1991), 3.

⁴⁹² De Santis, Daniele; Hopkins, Burt C. Hopkins; Majolino, Claudio. *The Routledge Handbook of Phenomenology and Phenomenological Philosophy* (New York: Routledge, 2021), 158. Traducción de la autora.

⁴⁹³ *Crisis*, 1991, 9.

⁴⁹⁴ *Routledge Handbook*, 2021, 158.

absoluta, es decir, en la posibilidad de encontrar el sentido racional de la humanidad y de la existencia humana individual y general⁴⁹⁵:

«El escepticismo frente a la posibilidad de una metafísica, el desmoronamiento de la creencia en una filosofía universal como conductora del hombre nuevo significa precisa y coherentemente el hundimiento de la fe en la 'razón', entendida en sentido similar al de la oposición hecha por los antiguos entre *episteme* y *doxa*. Esta razón es la que en definitiva da sentido a cuanto pretende ser, a todas las cosas, valores, fines, en la medida, concretamente, en que les confiere su relación normativa con aquello que desde los comienzos de la filosofía designa la palabra 'verdad' — verdad en sí — [...]»⁴⁹⁶.

Así, con el fracaso de la metafísica y el ininterrumpido «aumento de los éxitos teóricos y prácticos de las ciencias positivas», «sobrevino una época — dice Husserl — que se extiende desde Hume y Kant hasta nuestros días, de luchas apasionadas por conseguir una clara comprensión de las verdaderas causas de este fracaso secular»⁴⁹⁷; y ese ideal de la filosofía universal empezó a sufrir un proceso de descomposición interna:

«Un singular viraje de todo el pensamiento fue la consecuencia inevitable. La filosofía se volvió un problema para sí misma y, ante todo, comprensiblemente, bajo la forma de la posibilidad de una metafísica, con lo que, de acuerdo con lo anteriormente dicho, pasaban a verse afectados tanto el sentido como la posibilidad de la entera problemática de la razón. Las ciencias positivas se mantuvieron, por su parte, en un primer momento como inatacables»⁴⁹⁸.

Ese ideal de filosofía que había constituido la base de los distintos ciclos de desarrollo de la filosofía moderna — la filosofía de

⁴⁹⁵ Edmund Husserl, *La Crisis de las Ciencias Europeas y la Fenomenología Trascendental* (Barcelona: Ediciones Crítica, 1991), 13.

⁴⁹⁶ Ibid.

⁴⁹⁷ Ibid., 11.

⁴⁹⁸ Ibid., 11-12.

una humanidad que «lucha por su autocomprensión»⁴⁹⁹, — empezó a fragmentarse por dentro — una fragmentación de la filosofía que, como advierte Husserl, desencadena en la crisis de todas las ciencias modernas en tanto «miembros de la universalidad filosófica una crisis primero latente, pero luego cada vez más manifiesta, de la humanidad europea incluso en lo relativo al sentido global de su vida cultural, a su ‘existencia’ toda»⁵⁰⁰. Cuando Husserl pone énfasis en la repercusión en la existencia, es porque esa pérdida de fe en la razón lleva, en última instancia, a la pérdida de la fe del hombre en «sí mismo», en el «ser verdadero que le es propio» y que «sólo puede tener como propio luchando siempre por su verdad, luchando por hacerse a sí mismo verdadero»⁵⁰¹ — esto es, su forma final como humanidad verdadera y genuina. Esta lucha por el ser auténtico y por el verdadero sentido de la humanidad había estado presente, como mencionamos, en el espíritu de la sociedad moderna; y por eso, la historia de la filosofía moderna es, marca Husserl, una lucha por el sentido del hombre⁵⁰². De esto se desprende que la superación de la crisis de la filosofía, así como la crisis del *telos* de la humanidad europea, puede resolverse llevando, como dice Husserl, a «la razón latente a la autocomprensión de sus posibilidades y, con ello, mostrar claramente que la posibilidad de una metafísica es una posibilidad verdadera, es el único medio para poner una metafísica, esto es, una filosofía universal, en el trabajoso camino de su realización»⁵⁰³. Y por eso, en este panorama de crisis, es fundamental la vuelta hacia la historia y el *telos* ahí presente del cual podemos extraer, nuevamente, la comprensión de nosotros mismos y, como consecuencia, la superación de la crisis:

«Reflexionando en esta situación de indigencia, nuestra mirada se vuelve hacia la historia de nuestra humanidad actual. Sólo mediante el esclarecimiento del sentido unitario de esa historia, un sentido que le es propio desde su origen junto con la tarea, renovadamente planteada, que como fuerza motriz pone en obra

⁴⁹⁹ Edmund Husserl, *La Crisis de las Ciencias Europeas y la Fenomenología Trascendental* (Barcelona: Ediciones Crítica, 1991), 14.

⁵⁰⁰ Ibid., 12-13.

⁵⁰¹ Ibid., 13-14.

⁵⁰² Ibid. 15.

⁵⁰³ Ibid., 15-16.

las tentativas filosóficas, podremos acceder a la comprensión de nosotros mismos y, con ella, a un genuino sostén interior»⁵⁰⁴.

La crisis de la existencia europea tiene, concluye Husserl, solamente dos salidas:

«[...] o la decadencia de Europa en un distanciamiento de su propio sentido racional de la vida, el hundimiento en la hostilidad al espíritu y en la barbarie, o el renacimiento de Europa por el espíritu de la filosofía mediante un heroísmo de la razón que triunfe definitivamente sobre el naturalismo. El peligro más grande que amenaza a Europa es el cansancio. Luchemos contra este peligro de los peligros como ‘buenos europeos’ con aquella valentía que no se arredra ni siquiera ante una lucha infinita, y entonces resucitará del incendio destructor de la incredulidad, del fuego en que se consume toda esperanza en la misión humana del Occidente, de las cenizas del enorme cansancio, el fénix de una nueva interioridad de vida y de espiritualización, como prenda de un futuro humano grande y lejano: pues únicamente el espíritu es inmortal»⁵⁰⁵.

Es decir, con la vuelta a su *telos*, que le recuerda actuar conforme a una a la razón filosófica, la humanidad europea se manifiesta hacia «la *entelequia* accedida a consciencia de sí, clara al fin sobre sí misma»; y «la filosofía, la ciencia, no sería, pues, sino el movimiento histórico de la revelación de la razón universal, connatural — ‘innata’ — a la humanidad en cuanto tal»⁵⁰⁶. Y tan pronto como el *telos* se haya vuelto consciente, se «torna también práctico como fin de la voluntad», con lo que se inicia «un nuevo y más alto grado de evolución, que se halla bajo la conducción de normas, de ideas normativas»⁵⁰⁷. Por eso, como resume De Santis, la crisis de las ciencias está enraizada en la crisis de la razón:

⁵⁰⁴ Edmund Husserl, *La Crisis de las Ciencias Europeas y la Fenomenología Trascendental* (Barcelona: Ediciones Crítica, 1991), 15.

⁵⁰⁵ Edmund Husserl, *Invitación a la Fenomenología* (Barcelona: Paidós, 2001), 127-128.

⁵⁰⁶ *Crisis*, 1991, 15-16.

⁵⁰⁷ *Invitación*, 2001, 85-86.

«Más profunda que la crisis de las ciencias es la crisis de la razón (de la cual la primera es solo la expresión): la crisis de la razón es la ruptura de la unidad de la vida y la razón, de la forma de vida establecida por primera vez por la reforma socrático-platónica, y a la que Descartes también se reencontró. La vida ya no reconoce la razón como su propia forma: [...] Necesitamos entender cómo es una vida que ya no coincide con la razón como forma: una vida para la que las oposiciones adecuadas a las diferentes formas de razón (verdadero-falso; hermoso-no hermoso; etc.) ya no se sostienen. Y ver si después de la caída de la reforma socrático-platónica, se puede encontrar una nueva forma de vida que sea capaz de reemplazarla»⁵⁰⁸.

Ahora, para Husserl la ciencia, así como el ser-del-mundo, es un concepto que tiene lugar exclusivamente en la esfera espiritual y, por esto mismo, no puede ser investigada por un tipo de ciencia cuyo objeto es la naturaleza⁵⁰⁹; así como de la misma forma, el problema del hombre occidental no es un problema relativo a una ciencia objetiva, sino que su solución debe buscarse en una ciencia del espíritu⁵¹⁰. Si el espíritu del hombre europeo está enfermo, la cura no puede provenir de la medicina (pues esta solo cura su cuerpo), así como de ninguna ciencia psicofísica o empírica; sino que es necesaria una ciencia que cure su espíritu. Puesto que el espíritu simplemente no es naturaleza, no puede estudiarse con los mismos métodos objetivos que se utilizan para estudiar la naturaleza. «Es un contrasentido — afirma Husserl — considerar la naturaleza del mundo circundante como algo ajeno al espíritu y querer cimentar, por consiguiente, la ciencia del espíritu sobre la ciencia de la naturaleza y hacerla así, pretendidamente, exacta»⁵¹¹. Como marca Lauer, «es lamentable que el espíritu del hombre, donde residen infinitas metas e infinitas posibilidades, haya sido estudiado erróneamente según los métodos de la ciencia natural»⁵¹²; y si

⁵⁰⁸ Daniele De Santis, *Transcendental Idealism and Metaphysics. Husserl's Critique of Heidegger. Volume 2* (Cham: Springer Nature Switzerland, 2023), 252. Traducción de la autora.

⁵⁰⁹ Edmund Husserl, *Phenomenology and the Crisis of Philosophy. Philosophy as Rigorous Science and Philosophy and the Crisis of European Man* (New York: Harper Torchbooks, 1965), 17. Traducción de la autora.

⁵¹⁰ Ibid.

⁵¹¹ Edmund Husserl, *Invitación a la Fenomenología* (Barcelona: Paidós, 2001), 124.

⁵¹² *Crisis of Philosophy*, 1965, 20.

«el espíritu ha de estudiarse científicamente (y debe hacerse), la psicología misma debe reformarse y convertirse en una ciencia del sujeto humano; los prejuicios ‘objetivistas’ deben abandonarse»⁵¹³. El espíritu, dice Husserl, «es el que existe en sí mismo y para sí mismo; sólo el espíritu es autónomo y puede ser tratado en esta autonomía, y sólo en ésta, en forma verdaderamente racional, de un modo verdadera y radicalmente científico»⁵¹⁴. El espíritu es, por esencia, «apto para ejercer el conocimiento de sí mismo»⁵¹⁵, y por ello exige de un estudio que parta de una ciencia del espíritu absolutamente autónoma, que comprenda al espíritu en sí mismo y mundo como obra del espíritu⁵¹⁶. Hoy, dice Husserl, «las ciencias del espíritu carecen de la racionalidad última, auténtica, posibilitada por una cosmovisión espiritual»⁵¹⁷, y por la falta de una genuina racionalidad nos encantamos ante la ya insoportable oscuridad del hombre sobre su propia existencia y sobre sus tareas infinitas⁵¹⁸. Y la racionalidad que exige una ciencia última que busque estudiar al Sujeto espiritual, solo puede alcanzarse mediante una auténtica intuición, y mediante investigaciones intencionales⁵¹⁹ de la conciencia. Lo que es necesario es una

«[...] comprensión realmente universal y realmente radical de sí del espíritu, en la forma de una ciencia universal responsable, en la cual se instaura un modo completamente nuevo de científicidad, en el que hallan su lugar todas las cuestiones concebibles, las cuestiones del ser y las cuestiones de la norma, así como las cuestiones de lo que se designa como existencia»⁵²⁰.

Esta idea de pensar una ciencia universalmente racional del ser, ya no fundamentada en mundo objetivo, sino en la consideración reflexiva del Sujeto pensante, le fue revelada a Husserl por Descartes⁵²¹ — pero tomará ahora una nueva forma, al tomar el *cogitatum* como

⁵¹³ Edmund Husserl, *Phenomenology and the Crisis of Philosophy. Philosophy as Rigorous Science and Philosophy and the Crisis of European Man* (New York: Harper Torchbooks, 1965), 20. Traducción de la autora.

⁵¹⁴ *Invitación*, 2001, 123.

⁵¹⁵ *Ibid.*, 124.

⁵¹⁶ Edmund Husserl, *Invitación a la Fenomenología* (Barcelona: Paidós, 2001), 125.

⁵¹⁷ *Ibid.*, 124.

⁵¹⁸ *Ibid.*

⁵¹⁹ *Crisis of Philosophy*, 1965, 20.

⁵²⁰ *Invitación*, 2001, 126.

⁵²¹ *Crisis of Philosophy*, 1965, 20.

correlato objetivo del *cogito*, y aclarando lo que es en realidad la única fuente (trascendental) de todo conocimiento absoluto y objetivamente válido, y el único lugar donde el ser de la objetividad es absoluto — la Subjetividad trascendental⁵²². Y aquí es, justamente, donde entra la convicción de Husserl de que la fenomenología trascendental es aquella que puede aportar la mayor claridad en torno al espíritu, por su punto de partida y por sus métodos concretos. Solo ella permitirá comprender, en su radical profundidad, no solo la esencia de la Subjetividad, sino de la esencia Subjetiva de toda constitución de objetividad, o lo que es lo mismo, de ciencia.

⁵²² Edmund Husserl, *Phenomenology and the Crisis of Philosophy. Philosophy as Rigorous Science and Philosophy and the Crisis of European Man* (New York: Harper Torchbooks, 1965), 20. Traducción de la autora.

PARTE 2: ARQUEOLOGÍA

1
EDMUND HUSSERL

«Pero, el único renacimiento fecundo ¿no sería el que volviera a dar vida a las Meditaciones Cartesianas, no para adoptarlas sino para descubrir ante todo el más profundo sentido de su radicalismo al *ego cogito* y, a continuación, los valores eternos que de allí proceden?»

— EDMUND HUSSERL, *MEDITACIONES CARTESIANAS*

«A donde llega la ciencia, la ciencia real, llega la posibilidad de enseñar»

— EDMUND HUSSERL, *LA FILOSOFÍA, CIENCIA RIGUROSA*

LAS (DOS) MEDITACIONES Y EL IMPULSO DE LA REFORMA DE LA FILOSOFÍA COMO CIENCIA

Como ya mencionamos, a pesar de la extendida popularización de la obra de Husserl a lo largo del siglo pasado y de la continua renovación de la fenomenología en el panorama académico contemporáneo, un extenso territorio del programa fenomenológico como lo había pensado Husserl permanece aún inexplorado, hasta incluso ignorado, como consecuencia de los nuevos focos de la investigación académica. Ya de por sí, desde sus comienzos, el movimiento fenomenológico ha sufrido múltiples bifurcaciones y transformaciones internas, hasta el punto de cortar los lazos con el ideal original formulado por Husserl. Si bien el interés por la fenomenología ha resurgido en el panorama de los debates del feminismo, el poscolonialismo y la teoría de género, puede sorprendernos cómo diversos núcleos conceptuales de la fenomenología de Husserl se han excluido definitivamente del campo de estudio académico. Se trata del ideal científico que atraviesa el programa de renovación de la filosofía, así como de la refundamentación de la filosofía, que va tomando forma sobre todo hacia el final de la obra ya madura de Husserl. Ese hilo conductor que atraviesa el programa filosófico de Husserl tiene sus raíces en la filosofía introducida por Descartes, que Husserl reconoce como prototipo de la completa reforma de la filosofía en una ciencia absolutamente fundamentada, y en cuyo basamento descansa la Subjetividad trascendental. En el fondo del proyecto de Husserl yace una unidad conceptual que le otorga a la fenomenología trascendental su estatuto de una ciencia absolutamente fundamentada, siguiendo el *desiderátum* histórico de una filosofía científica que no había logrado realizarse. Husserl estaba convencido de que, en el contexto de la recaída de la filosofía en la irracionalidad y de la crisis generalizada de las ciencias europeas, era posible devolver a la filosofía su carácter de ciencia rigurosa, idea que desarrolló sobre todo hacia el final de su filosofía y que atraviesa el núcleo conceptual de sus últimas publicaciones. En sus últimas obras — esto es, *La Filosofía, una Ciencia*

Rigurosa (1911), *Ideas Relativas a una Fenomenología Pura y una Filosofía Fenomenológica* (1913-1928), *Filosofía Primera* (1922-1924), *Meditaciones Cartesianas* (1931) y *La Crisis de las Ciencias Europeas y la Fenomenología Trascendental* (1936) — Husserl insiste en la exigencia de conversión de la filosofía en una ciencia rigurosa.

Aun así, Husserl admite que el *desiderátum* de una filosofía rigurosa no se ha cumplido a través de ninguno de los sistemas filosóficos tradicionales — *desiderátum* que intentará alcanzarse con el proyecto de la fenomenología trascendental. Pero el panorama presente de la ciencia y la filosofía, indica Husserl, está colonizado por una pluralidad confusa, cuyos conceptos, cualquiera que escojamos, se nos presentan como vacíos, abstractos y formales, sin fuerza para impulsar nuestro ánimo y movilizar nuestra energía volitiva⁵²³. Y por eso, en este contexto de crisis, la «fuerza motivante es una profunda necesidad del espíritu»⁵²⁴, pues ya no es posible «seguir viviendo en las formas y con las normas de la época»⁵²⁵. Para la superación de este decaimiento es necesaria la reflexión retrospectiva de la historia, interpretada ahora desde el presente. «Esta mirada histórica retrospectiva — dice Husserl — ha de servirnos en primer lugar de preparación espiritual y ha de despertar originarias fuerzas motivantes que logren poner en movimiento nuestro interés y nuestra voluntad». En su lectura retrospectiva, Husserl da el nombre de los que considera los grandes pioneros de la filosofía: primero, la unidad Sócrates-Platón (con quien nace un primer intento de desarrollar una crítica del conocimiento y, así, se sientan las bases de una auténtica filosofía que busca un conocimiento racionalmente fundamentado) y, segundo, Descartes (quien con la introducción de la duda metódica inaugura una filosofía rigurosa radicalmente nueva, en cuyo fondo descansa la Subjetividad como punto arquimédico y fundamentación absoluta). «El concepto más primigenio de la filosofía como ciencia universal a partir de una radical justificación de sí misma — dice Husserl — es ciencia única en el antiguo sentido platónico y luego en el sentido cartesiano»⁵²⁶.

⁵²³ Edmund Husserl, *Filosofía Primera* (1923-1924) (Epublibre, 2019), 12.

⁵²⁴ Ibid.

⁵²⁵ Ibid.

⁵²⁶ Edmund Husserl, *Invitación a la Fenomenología* (Barcelona: Paidós, 2001), 68.

Como ya hemos marcado, el hilo conceptual que entreteje su sistema es que el objetivo de la filosofía es la constitución de un basamento racional para todas las ciencias. La fenomenología como la concibió Husserl sería la «forma final de la filosofía trascendental»⁵²⁷, una «teoría de la ciencia», una «ciencia de la ciencia» [*Wissenschaftslehre*]⁵²⁸, que va de la mano con la necesidad de una reforma completa de la filosofía como ciencia para superar el estado de decadencia generado por la extensión de las filosofías como visión del mundo. Incluso Husserl llegó a considerar que «toda la filosofía estaba de algún modo incluida o fundada en esta nueva ciencia de la fenomenología»⁵²⁹. Las *Investigaciones Lógicas* (1929) fueron el acercamiento de Husserl a la fenomenología; y en los años siguientes en las universidades de Göttingen (1901-1916) y Friburgo (1916 hasta su muerte), Husserl dedicó sus energías a elaborar el programa completo de la fenomenología como una ciencia *eidética* pura, es decir, una «ciencia de las esencias» [*eine Wesenswissenschaft*]⁵³⁰— que sería no solo la base para todo conocimiento científico, sino también finalmente la reforma completa de la filosofía como filosofía universal, cuya esencia desarrollaremos a lo largo de nuestra investigación.

Husserl había imaginado la fenomenología trascendental como un programa colaborativo que revitalizaría la filosofía, a la vez que elevaría el espíritu humano del estado de crisis general. Estaba convencido de que, en el contexto de la recaída de la filosofía en la irracionalidad y de la crisis generalizada de las ciencias, era posible devolver a la filosofía su carácter de ciencia rigurosa. Una filosofía que busque ser ciencia es aquella cuyo ideal ético le dicta la construcción de un sistema doctrinal de verdades eternas que puedan, finalmente, constituirlo como proyecto supratemporal para las futuras generaciones y para el resto de la humanidad. Husserl se veía a sí mismo como quien estaba a punto de fundar una ciencia totalmente nueva, como un pionero de esta nueva disciplina, que venía a descubrir el reino inexplorado de la Subjetividad trascendental. Con frecuencia reunía a

⁵²⁷ Edmund Husserl, *La Crisis de la Ciencias Europeas y la Fenomenología Trascendental* (Barcelona: Ediciones Crítica, 1991), 73.

⁵²⁸ Dermot Moran, *Introduction to Phenomenology* (London: Routledge, 2002), 60. Traducción de la autora.

⁵²⁹ *Ibid.*, 79.

⁵³⁰ *Ibid.*

sus estudiantes, planificaba ambiciosos proyectos de investigación y buscaba promover la fenomenología de las diversas subdivisiones del campo de la conciencia, consciente siempre de que la fenomenología era un conjunto de tareas infinitas⁵³¹. En sus años de docencia, el mismo Husserl buscó promover la actitud de la nueva filosofía, incluso asignando a sus estudiantes investigaciones fenomenológicas, de la misma manera que un profesor de ciencias podría asignar a sus estudiantes experimentos de laboratorio⁵³². En sus años de madurez, Husserl estaba convencido de la potencia de la reducción fenomenológica⁵³³ como piedra angular de la práctica fenomenológica, la que implica necesariamente una nueva posición con respecto al mundo — y que, ejecutada correctamente por el practicante, conduciría a esa nueva dimensión de la Subjetividad trascendental. En los últimos años de su vida, Husserl había tratado de ordenar sus manuscritos con la ayuda de sus asistentes, e incluso había indagado en la posibilidad de abrir un Centro de Fenomenología en Praga, lo que jamás pudo ser posible con la invasión alemana de Checoslovaquia⁵³⁴.

Ahora, en Husserl, la necesidad de acercamiento al ideal de filosofía como ciencia tiene que ver con una pretensión interna hacia el conocimiento absoluto — pretensión que siempre ha estado implícita en la filosofía, pero que, aun así, no se ha realizado. Como mencionamos hacia el comienzo de esta investigación, en Husserl el uso de la noción de «ciencia» no debe entenderse como una pretensión positivista, sino como un *desiderátum* que permitiría, finalmente, el desarrollo de una filosofía como ciencia rigurosa en un contexto de irracionalidad y de la crisis generalizada de las ciencias europeas. Esa forma de cientificidad particular de la filosofía la posiciona en lugar diferente en relación a las otras ciencias, pues la cientificidad de la filosofía radicaría no solamente en el hecho de estar absolutamente fundamentada, sino también de tener como tema lo que constituye en realidad la base de todas las demás ciencias — esto es, la Subjetividad trascendental como productora de objetividad. La tarea de la fenomenología va a ser demostrar que no es posible separar el dominio Subjetivo del dominio

⁵³¹ Dermot Moran, *Introduction to Phenomenology* (London: Routledge, 2002), 2. Traducción de la autora.

⁵³² Edmund Husserl, *Phenomenology and the Crisis of Philosophy. Philosophy as Rigorous Science and Philosophy and the Crisis of European Man* (New York: Harper Torchbooks, 1965). Traducción de la autora.

⁵³³ Sobre la reducción desarrollaremos más adelante.

⁵³⁴ *Introduction* 2002, 88. T

objetivo, es decir, que la Subjetividad debe entenderse como algo intrínsecamente involucrado en el proceso de constitución de la objetividad. La pregunta que se hace la fenomenología es: *¿cómo se constituye la objetividad en y para la conciencia?* Es decir, *¿cómo llega la conciencia al conocimiento objetivo?* Husserl estaba convencido de que la objetividad fue siempre un logro particular de la conciencia [*Bewußtseinsleistung*], por lo que estaba fascinado por el milagro de este proceso⁵³⁵. Por eso es que por esta relevancia de su tema, la fenomenología se convirtió gradualmente en un proyecto de «fundamentación absoluta» [*Letztbegründung*] que finalmente, en la visión de Husserl, llegó a abarcar la totalidad de la filosofía⁵³⁶. Es, precisamente, en este sentido que la fenomenología trascendental es una «ciencia de las ciencias». La fenomenología trascendental como la piensa Husserl tiene la tarea de realizar la idea de filosofía como ciencia universal con una fundamentación absoluta; lo cual es sólo posible mediante la retroindagación en el fundamento Subjetivo del conocimiento, esto es, en cómo se constituye la objetividad Subjetivamente en el conocimiento, cómo son los modos de darse y de aparecer de las cosas vinculados con lo Subjetivo, es decir, cómo la objetividad surge de la producción trascendental (no *real*) efectuada por la Subjetividad. Para esto, la fenomenología trascendental tiene que tematizar la cuestión de la Subjetividad cognoscente como productora de objetividad — tema que ninguna ciencia objetiva, ninguna disciplina ha tematizado y, como consecuencia, tampoco ha descubierto realmente; la cuestión de la Subjetividad como región absolutamente cerrada en sí y que funciona en todo experimentar, en todo pensar, en todo vivir. Por esto mismo, la fenomenología trascendental como ciencia de la Subjetividad trascendental no solamente debe superar toda forma de objetivismo, sino que además va a *preceder* a todas las ciencias, sobre todo a las ciencias objetivas, pues todas ellas, por diferente que sea su objeto, mantienen una relación originaria que es anterior a su relación con el objeto — la relación con la Subjetividad que constituye todos los sentidos y las verdades objetivas de toda unidad de conocimiento. Es decir, lo que tienen en común de base todas las ciencias es que todas aquellas ya

⁵³⁵ Dermot Moran, *Introduction to Phenomenology* (London: Routledge, 2002), 61. Traducción de la autora.

⁵³⁶ Ibid.

implican el conocer de un Sujeto, y todo objeto debe ser entendido como correlato de la Subjetividad porque designa una estructura regular de la Subjetividad misma, y la Subjetividad trascendental es precisamente esta regla universal que contiene los modos de darse de las cosas, esto es, lo objetivo de la conciencia o los modos Subjetivos del conocimiento. La Subjetividad trascendental es el principio de configuración del sentido del ser del mundo, la fuente primaria de su validez como objetividad. Lo científico tiene para Husserl una profunda base Subjetiva nunca cuestionada, un sentido trascendental-Subjetivo que fundamenta su universalidad de base. Y mientras permanezca en oscuridad la aprehensión de esta Subjetividad, mientras no se comprenda la verdad del ser como una producción Subjetiva, mientras se ignore el principio absolutamente verdadero, ninguna ciencia puede ser ciencia, ninguna filosofía puede ser ciencia: «mientras no se haya fundado una ciencia pura y general de toda posible conciencia cognoscitiva, en la que todo ser verdadero se haga evidente como producción subjetiva, — insiste Husserl — ninguna ciencia, por racional que sea, lo será en el pleno y más amplio sentido del término»⁵³⁷; y, «la ciencia sólo puede ser ciencia en el sentido de ciencia última — filosofía»⁵³⁸ si puede llegar a comprender la fuente originaria de toda objetividad. «Sólo después de haber eliminado sistemáticamente y con mucho esfuerzo lo no subjetivo — nos dice Husserl — pudo revelarse la fuente subjetiva de toda validez objetiva y revelar sus secretos científicos»⁵³⁹. Por eso, el descubrimiento de la Subjetividad trascendental constituidora del mundo es el primer movimiento de Husserl para abrir el campo de la fenomenología trascendental, pues la fenomenología es la que expone por primera vez un idealismo trascendente estrictamente científico. La fenomenología trascendental como ciencia de la Subjetividad trascendental viene entonces a posicionarse en el extremo opuesto de las ciencias hasta hoy vigentes, las ciencias objetivas, al tratarse de una ciencia absolutamente Subjetiva, una ciencia cuyo objeto es independiente de la decisión sobre la existencia del mundo pero que es a su vez su principio, una ciencia

⁵³⁷ Edmund Husserl, *Filosofía Primera* (1923 1924) (Epublibre, 2019), 70.

⁵³⁸ Ibid., 71.

⁵³⁹ Edmund Husserl, *Phenomenology and the Crisis of Philosophy. Philosophy as Rigorous Science and Philosophy and the Crisis of European Man* (New York: Harper Torchbooks, 1965), 26. Traducción de la autora.

eidética de la Subjetividad trascendental, la ciencia de las ciencias que antes mencionamos. Debe quedar rechazada toda naturalidad propia de la actividad científica en su relación con el mundo, para dar lugar a un entendimiento del mundo que presupone un componente originario anterior a toda relación con el mundo de los objetos, que puede englobarse dentro del reino de la Subjetividad trascendental.

El principio para la construcción de la ciencia auténtica, consecuentemente, debe excluir toda duda concebible — que en Descartes se fundamentó sobre una filosofía Subjetivamente orientada y cuya fuente era el *ego cogito*. Sobre este fondo, veremos cómo la fenomenología husserliana va más allá de una mera teoría del conocimiento al buscar ser una ciencia filosófica total⁵⁴⁰, mediante una fundamentación trascendental del conocimiento. Para Husserl, la filosofía como crítica radical es el camino para el conocimiento absoluto — que solo puede ser aquel que tiene por objeto el ser absoluto, el cual se revela en el acto de conocer⁵⁴¹. Según Husserl, este carácter de absolutidad es lo que caracteriza a la ciencia filosófica como tal, y es solo a través de este carácter absoluto del conocimiento filosófico que todas las ciencias — incluyendo las ciencias positivas — pueden alcanzar su estatuto genuinamente científico y validar las normas del pensamiento científico⁵⁴². Como lo formula Lauer, «la filosofía, entonces, debe ser una ciencia, pero debe serlo de una manera que ninguna otra ciencia lo es»⁵⁴³. Es decir, las ciencias positivas son rigurosas en sus procedimientos y resultados y en relación con las exigencias de sus objetos de estudio; pero sus objetos de estudio no exigen lo que exige la filosofía⁵⁴⁴. Ellas buscan un conocimiento objetivamente válido a través del establecimiento de leyes, pero esta validez objetiva del conocimiento no es su objetivo principal, así como tampoco lo es el ser de las cosas en sí (lo que «las cosas» «son») — lo que sí es el caso de la ciencia de la filosofía, que debe penetrar en la validez más profunda de la esencia de las cosas y que determina la

⁵⁴⁰ Edmund Husserl, *Phenomenology and the Crisis of Philosophy. Philosophy as Rigorous Science and Philosophy and the Crisis of European Man* (New York: Harper Torchbooks, 1965), 44. Traducción de la autora.

⁵⁴¹ Ibid.

⁵⁴² Ibid.

⁵⁴³ Ibid.

⁵⁴⁴ Ibid.

verdad de lo que las cosas son⁵⁴⁵. Según Lauer, la fenomenología busca ser una ciencia en contacto directo con el ser absoluto, el cual solo puede ser el ser esencial, por lo que toda la orientación de la fenomenología será hacia un conocimiento de lo esencial⁵⁴⁶. Como afirma Lauer, el ser absoluto y la verdad absoluta se identifican, entonces, y se identifican en el conocimiento absoluto, al que solo la filosofía puede aspirar: el ser absoluto es el ser filosóficamente conocido. Por eso, en este contexto, el verdadero principio de la nueva doctrina filosófica tiene que ser, va a concluir Husserl, la Subjetividad trascendental como constituidora de mundo y como fuente primordial de toda ciencia; una nueva doctrina filosófica que estará unificada por un propósito y un método común, el método fenomenológico, como explica Lauer:

«El método unificado hará de la filosofía un cuerpo unificado de conocimiento porque todas sus verdades estarán vinculadas entre sí en su fuente, que es el a priori universal de la subjetividad trascendental, cuyas reglas normativas son invariables de un sujeto concreto a otro. Sin embargo, una ciencia, como cuerpo de conocimiento, puede ser genuinamente significativa sólo si es propiedad común de una multiplicidad concreta de sujetos. Y el conocimiento puede ser propiedad común sólo si es de algún modo comunicable de uno a otro»⁵⁴⁷.

Como parte del diseño de una filosofía como ciencia, es la reintroducción por parte de Husserl de la idea de la «filosofía primera»⁵⁴⁸. Ya en *Ideas* había manifestado la importancia de que la fenomenología aspire a ser la filosofía primera y ofrezca los medios a toda crítica de la razón necesarios⁵⁴⁹. Entre 1923 y 1924, Husserl entregó una serie de lecciones agrupadas bajo el nombre de *Filosofía Primera*, donde se exponen varios de los aspectos clave del trabajo de

⁵⁴⁵ Edmund Husserl, *Phenomenology and the Crisis of Philosophy. Philosophy as Rigorous Science and Philosophy and the Crisis of European Man* (New York: Harper Torchbooks, 1965), 45. Traducción de la autora.

⁵⁴⁶ Ibid., 5.

⁵⁴⁷ Ibid., 39.

⁵⁴⁸ El término «Filosofía Primera» fue introducido en principio por Aristóteles para denominar lo que luego se conocería como «Metafísica».

⁵⁴⁹ Edmund Husserl, *Ideas Relativas a una Fenomenología Pura y a una Filosofía Fenomenológica* (México: Fondo de Cultura Económica, 1962), 146.

Husserl — desde sus perspectivas sobre la historia de la filosofía hasta un profundo tratamiento de su metodología fenomenológica. Sobre todo en sus cursos universitarios en Friburgo, Husserl había intentado alcanzar la aproximación más alta posible de este proyecto, así como también clarificar las ideas directrices, los métodos y los conceptos básicos de esta nueva ciencia⁵⁵⁰. Así lo deja escrito en los comienzos de *Filosofía Primera*:

«[...] ha sido mi empeño dar a la Fenomenología la forma de desarrollo exigida por la idea de la Filosofía Primera, o sea, la forma de una filosofía de los comienzos que se conforma a sí misma en la más radical autoconciencia filosófica y en la más absoluta necesidad metódica. Creo haber logrado en lo esencial ese propósito en el curso introductorio del invierno pasado y espero poder realizar en el actual más simplificaciones y mejoras»⁵⁵¹.

El propósito de estas lecciones es trazar el primer esbozo formal de la filosofía primera, y por medio de una «exposición didáctica», «mostrar⁵⁵² [...] al oyente que activamente participa en el pensar, vías necesarias por las cuales puede llegar a ser él mismo verdadero co-principiante de la Filosofía Primera y así filósofo principiante (iniciador)»⁵⁵³. Husserl comienza sus lecciones de *Filosofía Primera* con una breve mirada retrospectiva de la historia de la filosofía occidental — donde, según Husserl, descansan las raíces de la potencia científica de la filosofía. Si lo que se busca es establecer los cimientos de la reforma radical de la filosofía y su realización como ciencia, debe primero elegirse un concepto de filosofía como guía. En este trabajo, Husserl da diversas definiciones al entendimiento de la filosofía primera. En su sentido literal, esta filosofía tendría «tendría que ser una filosofía que en el conjunto y la totalidad de las filosofías que constituyen la filosofía es la primera»⁵⁵⁴. Es la primera porque constituye un primer momento del ideal del conocimiento absoluto y

⁵⁵⁰ Edmund Husserl, *Filosofía Primera* (1923 1924) (Epublibre, 2019), 11.

⁵⁵¹ Ibid.

⁵⁵² El estilo utilizado para esta idea recuerda a las formulaciones de Descartes en el *Discurso* y las *Reglas*.

⁵⁵³ *Filosofía Primera*, 2019, 10.

⁵⁵⁴ Ibid., 8.

universal, como indica Husserl, engloba los «principios de orden» de las ciencias, las cuales «no se ordenan ni por libre combinación ni al azar, sino que llevan implícito en sí un orden»⁵⁵⁵; además, por «su valor y dignidad», pues «contiene en sí lo más sagrado de la filosofía». La filosofía primera como epistemología fundacional pretende investigar y definir los primeros principios del conocimiento, así como la justificación última del conocimiento. De aquí a que en estas lecciones Husserl defina a la filosofía primera como «una disciplina científica del comienzo»⁵⁵⁶, una disciplina que «tendría que preceder a todas las demás disciplinas filosóficas y fundamentarlas metódica y teóricamente»⁵⁵⁷ — y cuyo comienzo sería a su vez el comienzo de toda filosofía rigurosa. Entonces, «la puerta de entrada, el comienzo de la Filosofía Primera misma — dice Husserl — misma sería el comienzo de toda filosofía»⁵⁵⁸, a la vez que «[s]ólo de una rigurosa Filosofía Primera — afirma Husserl — puede surgir una rigurosa filosofía, una *philosophia perennis*, en constante devenir ciertamente, en cuanto a la esencia de toda ciencia pertenece la infinitud, pero en todo caso, en la forma esencial de lo definitivo»⁵⁵⁹. La filosofía primera es necesaria en toda teoría científica, pues engloba toda la actividad científica:

«La idea de la Filosofía Primera se amplía gradualmente, que ella es la necesaria y auténtica realización de una teoría científica universal en la que, por consiguiente, está incluida toda la teoría de la vida racional, es decir, la teoría universal de la razón cognitiva, valorativa y práctica. Además, que ella está llamada a reformar toda nuestra actividad científica y a salvarnos de la especialización de las ciencias»⁵⁶⁰.

Es fundamental aquí mantener la distinción entre filosofía primera y filosofía universal — la primera siendo una disciplina científica parcial pero necesaria en la fundamentación metódica y teórica

⁵⁵⁵ Edmund Husserl, *Filosofía Primera (1923 1924)* (Epublibre, 2019), 9.

⁵⁵⁶ Ibid., 9-10.

⁵⁵⁷ Ibid., 10.

⁵⁵⁸ Ibid., 9-10.

⁵⁵⁹ Ibid., 11.

⁵⁶⁰ Edmund Husserl, *Phenomenology and the Crisis of Philosophy. Philosophy as Rigorous Science and Philosophy and the Crisis of European Man* (New York: Harper Torchbooks, 1965), 11-12. Traducción de la autora.

de todas las demás disciplinas filosóficas, así como de toda filosofía rigurosa; mientras que la segunda, es el ideal de una ciencia total absolutamente fundamentada, que contiene, a su vez, a la filosofía primera. La filosofía primera es, entonces, una suerte de función de la filosofía universal, que busca conocer no solo los principios sino también todo el universo de lo cognoscible. Esa filosofía es universal porque en su constitución descansa la posibilidad de la unidad de todo el campo científico, pues engloba todas las áreas del conocimiento bajo el ideal supremo de la *sapientia universalis* como horizonte regulador de toda ciencia, de toda filosofía. *Sapientia universalis* es también la totalidad cuyo sentido está enmarcado en la idea de la filosofía, pues cada disciplina o esfuerzo tiene su lugar dentro de la filosofía como ciencia universal y, por ello, obtiene su último sentido y propósito de esta última⁵⁶¹. La filosofía, a la vez que es distinta de todas las disciplinas, las abarca a todas ellas, precisamente, porque apunta a la totalidad por un lado y busca eliminar toda ingenuidad de sí misma por el otro⁵⁶².

La fenomenología trascendental parte entonces de la voluntad histórica de, finalmente, constituir la filosofía como ciencia. Como punto de partida, Husserl toma las *Meditaciones* de Descartes, las cuales reconoce como «prototipo de la autorreflexión filosófica»⁵⁶³, pues en ellas descansan las semillas para la completa reforma de la filosofía en términos de ciencia absolutamente fundamentada⁵⁶⁴. Las *Meditaciones* se abren con la necesidad de reconectarse con aquella idea socrática-platónica de la filosofía y, como el propio Husserl reconoce hacia el final del libro, con la idea de una filosofía realizada⁵⁶⁵. Husserl ya había identificado la idea de una fundamentación trascendental del conocimiento en Descartes, como habíamos marcado, por ese pasaje del objetivismo ingenuo al Subjetivismo trascendental, de donde se

⁵⁶¹ Marcus Brainard, *As Fate Would Have It: Husserl on the Vocation of Philosophy* (London: Routledge, 2015), 123.

⁵⁶² Ibid.

⁵⁶³ Edmund Husserl, *Meditaciones Cartesianas* (Madrid: Ediciones Paulinas, 1979), 33.

⁵⁶⁴ De Santis marca que Husserl abre sus *Meditaciones* reconociendo la importancia histórico-filosófica de un libro — las *Meditaciones* — más que sobre el filósofo. Y ya en las páginas iniciales hay una invitación al filósofo principiante a reconectarse, no tanto con el contenido de una filosofía dada, sino con el motivo incluido en las *Meditaciones* de Descartes, que debe ser mantenido como un paradigma. En otras palabras, la persona Husserl está instando a cualquier persona que sea un filósofo principiante a hacer lo que él (el propio Husserl) ya ha hecho al menos una vez en su vida, esto es, considerar las *Meditaciones* como un arquetipo [*Urbild*] a imitar, esforzándose así por lograr una reforma radical de la filosofía. Ver Daniele De Santis, *Transcendental Idealism and Metaphysics. Husserl's Critique of Heidegger. Volume 2* (Springer, 2023), 222, 224.

⁵⁶⁵ Daniele De Santis, *Transcendental Idealism and Metaphysics. Husserl's Critique of Heidegger. Volume 2* (Cham: Springer Nature Switzerland, 2023), 228.

desprende la posibilidad de una nueva fundamentación del conocimiento: «[...] quizá con el descubrimiento cartesiano del ego trascendental — indica Husserl — se abre también una nueva idea de la fundamentación del conocimiento, a saber, en cuanto fundamentación trascendental»⁵⁶⁶. Husserl se retrotrae a Descartes para extraer «lo que en realidad late en sus pensamientos», esto es, aquellas «*obvias evidencias milenarias*, cuya superación sólo puede resultar posible mediante un esclarecimiento y un pensar hasta el fondo de lo que de original hay en sus ideas»⁵⁶⁷. Para Husserl, la meta última de las *Meditaciones* «es una completa reforma de la filosofía en una ciencia de una fundamentación absoluta», una «exigencia de reconstrucción [que] se traduce en una filosofía subjetivamente orientada»⁵⁶⁸. Descartes desarrolla una línea filosófica de desarrollo completamente nueva, reorientando la dirección de la filosofía ahora hacia la dirección de una filosofía científica radical, tematizada en torno a lo que luego va a tomar la forma de «Subjetividad trascendental».

El proyecto de la fenomenología trascendental como lo piensa Husserl se va a tratar, primeramente, de una reinterpretación de la tradición filosófica que había comenzado con el *cogito* cartesiano, pero para esta vez ir de lleno al reino no descubierto de lo trascendental, resolviendo los errores que se venían arrastrando a causa de las inconsistencias de la doctrina de la filosofía cartesiana. La fenomenología trascendental va a intentar fundamentar una ciencia radicalmente nueva y referida a un nuevo campo inexplorado de experiencia, esto es, el campo de la Subjetividad trascendental— ciencia cuyas raíces ya estaban plantadas por el desarrollo filosófico de Descartes. Según Husserl, el método de la duda de Descartes «fue el primer método de la exhibición de la ‘subjetividad trascendental’: su ‘ego cogito’ condujo a su primera formulación conceptual»⁵⁶⁹. Y con este espíritu comienza Husserl la introducción de sus *Meditaciones Cartesianas*:

⁵⁶⁶ Edmund Husserl, *Meditaciones Cartesianas* (Madrid: Ediciones Paulinas, 1979), 69-70.

⁵⁶⁷ Edmund Husserl, *La Crisis de las Ciencias Europeas y la Fenomenología Trascendental* (Barcelona: Ediciones Crítica, 1991), 79.

⁵⁶⁸ *Meditaciones* 1979, 34.

⁵⁶⁹ Edmund Husserl, *Invitación a la Fenomenología* (Barcelona: Paidós, 2001), 51.

«Me llena de alegría, por un particular motivo, poder hablar sobre la fenomenología trascendental en ésta, la más venerable morada de la ciencia francesa. Pues ha sido el más grande pensador de Francia, René Descartes, quien, con sus *Meditaciones*, ha dado nuevos impulsos a la fenomenología. El estudio de esa obra ha contribuido de un modo muy directo a transformar la fenomenología, que ya estaba desarrollándose, en una nueva forma de la filosofía trascendental. De acuerdo con ello, casi se la podría llamar neocartesianismo, aunque la fenomenología — precisamente por desarrollar radicalmente motivos cartesianos — en gran medida se ve obligada a rechazar casi todo el conocido contenido doctrinal de la filosofía cartesiana»⁵⁷⁰.

Husserl inaugura, entonces, esta marcha hacia sus *Meditaciones Cartesianas*, retomando el estilo cartesiano, pero manteniendo un espíritu crítico de las *Meditaciones* de Descartes:

«Ahora procederemos a recorrer juntos ese camino, llevando a cabo meditaciones al estilo cartesiano, como filósofos que comienzan de un modo radical, con extrema cautela crítica y, por cierto, dispuestos a cualquier transformación de las viejas meditaciones cartesianas que se nos presente como necesaria. Para ello tenemos que aclarar y evitar los seductores extravíos en que cayeron Descartes y la época posterior. Comenzamos de nuevo, por tanto, cada uno para sí y en sí, con la decisión de filósofos que comienzan de un modo radical de dejar por de pronto fuera de juego todas las convicciones — y entre ellas también todas nuestras ciencias — que hasta ahora tenían validez para nosotros. La idea directriz de nuestras meditaciones será, como para Descartes, la de una ciencia que hay que fundamentar con radical autenticidad y, en última instancia, la de una ciencia universal»⁵⁷¹.

⁵⁷⁰ Edmund Husserl, *Meditaciones Cartesianas* (Madrid: Ediciones Paulinas, 1979), 34.

⁵⁷¹ *Ibid.*, 40-41.

Las *Meditaciones*, además, «diseñan o intentan diseñar el estilo necesario del comienzo filosófico»⁵⁷² y, como indica Husserl, a pesar de provenir de la individualidad del Descartes, no pretenden ser simplemente un asunto privado del filósofo, y deben cumplir también la función de motivar la actitud de todo filósofo principiante, pues trazan el prototipo de toda meditación necesaria de donde pueda brotar una filosofía⁵⁷³. Así, las meditaciones encaminadas por Husserl, así como para todos aquellos que siguen su paso — «filósofos en formación» — serán una «correcta introducción a una filosofía y el comienzo fundamentante de su realidad efectiva, en cuanto idea necesariamente práctica»⁵⁷⁴. Así como habían sido para Descartes sus *Meditaciones*, deben «descubrir con absoluta comprensibilidad los problemas universales relativos a la idea final de la filosofía» — esto es, el

«[...] verdadero sentido universal del ser en general y de sus estructuras universales — con una universalidad que hace posible por primera vez un trabajo ontológico acabado, bajo la forma de una filosofía fenomenológica ligada a lo concreto, y luego, consecuentemente, bajo la forma de una ciencia filosófica de hechos»⁵⁷⁵.

Husserl rescata además la idea cartesiana de una ciencia unitaria y universal que parte de una fundamentación y justificación absolutas como idea a la que constantemente dirige todas las ciencias⁵⁷⁶. Más allá de las inconsistencias filosóficas del proyecto cartesiano, Husserl reconoce a Descartes como el primer impulso de la fenomenología, así como el deseo de asegurar la ciencia sobre la base de conocimientos evidentes, claros y distintos. Para Husserl, la claridad y distinción con que se revela el *cogito* es la clave para comprender el avance esencial de Descartes⁵⁷⁷. Incluso en la Primera Edición de las *Investigaciones*, Husserl ya había expresado la necesidad de alcanzar los conocimientos claros y distintos en la resolución de la pregunta: *¿Cómo es posible el*

⁵⁷² Edmund Husserl, *Filosofía Primera (1923 1924)* (Epublibre, 2019), 78.

⁵⁷³ Edmund Husserl, *Meditaciones Cartesianas* (Madrid: Ediciones Paulinas, 1979), 35.

⁵⁷⁴ *Ibid.*, 147.

⁵⁷⁵ *Ibid.*

⁵⁷⁶ *Ibid.*, 47.

⁵⁷⁷ Dermot Moran, *Introduction to Phenomenology* (London: Routledge, 2002), 139. Traducción de la autora.

conocimiento objetivo en un sujeto cognoscente? En esta aspiración, el proyecto abierto por Descartes lleva en sí, según Husserl, un «significado eterno», una tarea «que nos es impuesta por la historia misma» y en la que estamos «llamados a colaborar»⁵⁷⁸. Así, se pregunta Husserl,

«¿Pero, el único renacimiento fecundo, no sería precisamente aquel que volviera a dar vida a las *Meditaciones* cartesianas, no para adoptarlas, sino para descubrir ante todo el más profundo sentido de su radicalismo al ego *cogito* y, a continuación, los valores eternos que de allí proceden?»⁵⁷⁹.

Para Husserl, Descartes desarrolla una línea filosófica de desarrollo completamente nueva, reorientando la dirección de la filosofía ahora hacia la dirección de una filosofía rigurosa, tematizada en torno a lo que luego va a tomar la forma de «Subjetividad trascendental». «[P]odemos decir — concluye Husserl — que la filosofía misma es la prosecución radical y universal de las meditaciones cartesianas, o, lo que equivale a decir lo mismo, un conocimiento universal de sí mismo, y que ella abarca toda ciencia auténtica y responsable de sí misma»⁵⁸⁰. Por eso, mediante un retorno a las *Meditaciones*, dice Husserl, «[...] realizamos, siguiendo a Descartes, el gran giro que [...] conduce a la *subjetividad trascendental*: la vuelta hacia ego *cogito* en cuanto base apodícticamente⁵⁸¹ cierta y última de todo juicio, sobre la cual ha de fundamentarse toda filosofía radical»⁵⁸². «[E]l ego cogito — concluye Husserl — será el primer y único

⁵⁷⁸ Dermot Moran, *Introduction to Phenomenology* (London: Routledge, 2002), 37. Traducción de la autora.

⁵⁷⁹ Edmund Husserl, *Meditaciones Cartesianas* (Madrid: Ediciones Paulinas, 1979), 38-39.

⁵⁸⁰ Ibid., 233-234.

⁵⁸¹ Husserl había marcado que mediante el retorno a las *Meditaciones*, realizamos ese gran giro que conduce a la Subjetividad trascendental, pues en ese ego *cogito* cartesiano estaba la base apodícticamente cierta y última de todo juicio sobre la cual debe fundamentarse toda filosofía radical. En este contexto, Husserl refiere a la «apodicticidad» como una «perfección de la evidencia», esto es, «una indubitabilidad absoluta en un sentido por completo determinado y peculiar, la indubitabilidad que el científico demanda de todos los principios, y cuyo valor superior se manifiesta en su empeño por fundamentar una vez más y en un grado más elevado, remontándose a principios, fundamentaciones ya en sí evidentes, y por conferirles de este modo la suprema dignidad de la apodicticidad». Husserl marca que toda evidencia, que es la captación en sí misma de algo que es en el modo del *ello mismo* con plena certeza de ese ser, puede más adelante, con el cambio de circunstancias, volverse dudosa, es decir, que existe una abierta posibilidad del tornarse dudoso o del posible no-ser a pesar de la evidencia. Contrariamente, la evidencia apodíctica excluye de antemano «toda duda imaginable», pues tiene la «destacada propiedad de ser en general no sólo certeza del ser de las cosas o de los objetos lógicos en ella evidentes, sino de descubrirse al mismo tiempo, mediante una reflexión crítica, como la absoluta impensabilidad de su no-ser». La evidencia de la existencia del mundo, por ejemplo, va a decir Husserl, no es apodíctica. Ver Edmund Husserl, *Meditaciones Cartesianas* (Madrid: Ediciones Paulinas, 1979), 52-53.

⁵⁸² *Meditaciones*, 1979, 55.

fundamento de una filosofía que se construye puramente sobre él, de una *sapientia universalis*»⁵⁸³.

La actitud planteada en las *Meditaciones* no solo es el camino que lleva a la idea cartesiana de ciencia, sino la que también conduce a la idea de una ciencia universal. Por eso,

«[a]l proseguir de este modo y en esta dirección nuestras meditaciones, nosotros, filósofos principiantes, reconocemos que la idea cartesiana de una ciencia y, a la postre, de una ciencia universal que parte de una fundamentación y justificación absolutas, no es otra cosa que la idea que constantemente dirige a todas las ciencias y su tendencia a la universalidad — cualquiera que sea el grado a que pueda haber llegado su efectiva realización»⁵⁸⁴.

La revolución cartesiana despliega entonces la directriz de una fundamentación absoluta de la ciencia, que Husserl retoma como actitud para sus *Meditaciones*, en la forma de un comienzo que deja fuera de juego todas las convicciones y prejuicios de validez dados de antemano, para reconducirse hacia el camino de una ciencia fundamentada con radical autenticidad, más concretamente, la posibilidad de una ciencia universal.

⁵⁸³ Edmund Husserl, *Filosofía Primera* (1923 1924) (Epublibre, 2019), 77-78.

⁵⁸⁴ Edmund Husserl, *Meditaciones Cartesianas* (Madrid: Ediciones Paulinas, 1979), 47.

EL ERROR DEL GIRO TRASCENDENTAL DE DESCARTES

La fenomenología, precisamente por desarrollar radicalmente motivos cartesianos, se ve obligada a rechazar casi todo el conocido contenido doctrinal de la filosofía cartesiana — con estas palabras había introducido Husserl su proyecto de las *Meditaciones Cartesianas*. Husserl advierte claramente los errores de Descartes — errores que Descartes arrastraba por prejuicios metafísicos o naturalistas. Primero, hay que marcar que el ideal de ciencia de Descartes era el de la geometría, o bien el de la ciencia matemática de la naturaleza; un ideal que según Husserl había determinado, sin ser sometido a crítica, a las mismas *Meditaciones* (por eso, a diferencia de Descartes, el ideal de ciencia universal planteado por Husserl no está configurado en base a las ciencias exactas). Para Descartes, la ciencia universal tenía la forma de un sistema deductivo y todo el edificio tenía que apoyarse sobre un cimiento axiomático deductivo. «El axioma de la absoluta autocerteza del ego, — dice Husserl — junto con los principios axiomáticos innatos en ese ego, tiene para Descartes, con respecto a la ciencia universal, un papel análogo al que en la geometría tienen los axiomas geométricos [...]»⁵⁸⁵. La idea se aparece, entonces, de una «forma hipotética y en una generalidad indeterminada, fluida», por lo que hay que tomarla de forma provisional, dejando que «ella nos guíe, a título de ensayo, en nuestras meditaciones»⁵⁸⁶. Si bien, entonces, el punto de partida tanto de Husserl como de Descartes es el *Ego cogito*, el gran giro de Husserl es, precisamente, el de comprender el sentido de la objetividad como un resultado de la Subjetividad, esto es, como una experiencia Subjetiva, lo que abre el reino de lo trascendental — que aunque Descartes había descubierto, no había logrado, sin embargo, captarlo en su completa profundidad trascendental.

Aun así, la concepción universal de la filosofía que animaba las investigaciones de Descartes tenía un objetivismo proveniente de las ciencias exactas — que Husserl criticará por ser la causa de la recaída de la filosofía en esa ingenuidad objetivista y del ocultamiento de la

⁵⁸⁵ Edmund Husserl, *Meditaciones Cartesianas* (Madrid: Ediciones Paulinas, 1979), 42.

⁵⁸⁶ *Ibid.*

dimensión trascendental de la Subjetividad. Por eso, no debemos dejar que nada de esto determine nuestro pensar, además de que, como principiantes, no contamos con ningún ideal normativo de ciencia, por lo que debemos crearlo⁵⁸⁷. La meta universal de una fundamentación absoluta de la ciencia, afirma Husserl, debe motivar la marcha de las *Meditaciones*, así como motivó la de Descartes⁵⁸⁸.

En cuanto al lugar de la Subjetividad, a diferencia del *ego cogito* de Descartes, al cual se llega por un proceso metódico-lógico-reductivo, Husserl va a poner énfasis en el aspecto trascendental de la experiencia — lo que implica necesaria separación entre las dimensiones trascendental y empírica del ego mismo. Husserl coincide con Descartes en que el primer y principal punto de partida es «yo soy», y la Subjetividad es siempre en primera persona, es decir, es «egoica» [*ichlich*]⁵⁸⁹. Es en el ejercicio cartesiano que se muestra, por primera vez, la Subjetividad inmediatamente consciente de sí misma en su ser en sí y para sí, directamente experimentable para sí misma con absoluta indubitabilidad. Como escribe Husserl en la *Lógica Formal y Trascendental* de 1929: yo soy la «base primitiva» [*Urgrund*] para mi mundo⁵⁹⁰. Y por eso, la claridad y distinción con que se revela el *cogito* cartesiano es la primera pieza de la Subjetividad trascendental:

«Yo soy, *sum cogitans*, soy el sujeto de esa vida consciente que fluye con estas percepciones, recuerdos, juicios, sentimientos, etc., y soy el mismo en este fluir con absoluta seguridad e indubitabilidad. Yo soy (existo) aunque el universo, incluido mi cuerpo, no existiera; existo, exista o no este mundo dubitable. Resulta, así, evidente mi ser absoluto y mi ser para mí con mi vida absoluta como un ser cerrado absolutamente en sí mismo. Y éste es el que antes hemos denominado la subjetividad trascendental. Evidentemente, este yo no es otro que el yo concreto, captado en su pureza como yo, el sujeto puramente espiritual del que hay que aislar toda postura de lo que no es sí mismo y en sí mismo»⁵⁹¹.

⁵⁸⁷ Edmund Husserl, *Meditaciones Cartesianas* (Madrid: Ediciones Paulinas, 1979), 43.

⁵⁸⁸ Ibid., 42.

⁵⁸⁹ Cynthia Coe, *The Palgrave Handbook of German Idealism and Phenomenology* (Washington: Palgrave Mcmillan, 2021), 16. Traducción de la autora.

⁵⁹⁰ Ibid., 17.

⁵⁹¹ Edmund Husserl, *La Filosofía, Ciencia Rigurosa* (Madrid: Ediciones Encuentro, 2009), 80.

Por eso, hay que realizar «la gran idea cartesiana de buscar en la subjetividad trascendental la más profunda fundamentación de todas las ciencias e inclusive del ser de un mundo objetivo»⁵⁹²; pero hacerlo de manera tal que no se repitan los mismos errores en los que había caído Descartes. Si bien el *cogito* es el punto de partida común tanto a Husserl como a Descartes, existen claras bifurcaciones en su desarrollo. Gradualmente, Husserl había estado profundizando cada vez más en su conceptualización de la Subjetividad trascendental como una noción alejada de la conciencia empírica. La conciencia, de hecho, *no es una experiencia en sí*, no es una cosa, ni mucho menos un objeto de la naturaleza (que es el error que se arrastra del naturalismo); su esencia no puede ser captada dentro de los límites del objetivismo y exige un análisis trascendental. Por eso es que el yo no puede ser una *res cogitans* o «cosa pensante», como había propuesto Descartes; su naturaleza es radicalmente distinta a la de la realidad física, por lo que no puede explicarse desde las leyes de la realidad física. No basta, como indica Husserl, haber llegado al ego puro como lo único incuestionable para salvar esa pequeña parcela del mundo y para, luego, deducir el resto del mundo a partir de él⁵⁹³; eso absolutamente indubitable no es tan solo la identidad «yo soy», sino algo más profundo, la estructura apodíctica y universal de la experiencia del yo:

«[...] el contenido absolutamente indubitable de la experiencia trascendental de sí mismo no es la mera identidad del ‘yo soy’, sino una estructura apodíctica y universal de la experiencia del yo (por ejemplo, la forma del tiempo inmanente de la corriente de las vivencias) que se extiende a través de todas las dadidades particulares de la experiencia real y posible de sí mismo — aunque éstas, en detalle, no sean absolutamente indubitables»⁵⁹⁴.

Y consecuentemente,

⁵⁹² Edmund Husserl, *La Crisis de las Ciencias Europeas y la Fenomenología Trascendental* (Barcelona: Ediciones Crítica, 1991), 69.

⁵⁹³ Edmund Husserl, *Meditaciones Cartesianas* (Madrid: Ediciones Paulinas, 1979), 64.

⁵⁹⁴ *Ibid.*, 71.

«[...] la evidencia cartesiana, la evidencia de la proposición ‘Ego cogito, ego sum’, permanece estéril porque Descartes no sólo omite clarificar el sentido puramente metódico de la *epokhe* trascendental, sino también dirigir la atención al hecho de que el ego, por la experiencia trascendental, puede explicitarse a sí mismo *ad infinitum* y sistemáticamente y que, en virtud de ello, ese yo está ahí presto como un posible campo de trabajo»⁵⁹⁵.

Al ego al que se llega solo por medio de la reducción trascendental es, justamente, el ego trascendental, esto es, el ego no empírico o desmundanizado. El error de Descartes fue pensar al yo como una parte del mundo natural, como *res cogitans*, como una cosa más en el mundo⁵⁹⁶. Básicamente, al naturalizar el yo, Descartes confunde el yo puro con el yo psíquico. Como derivación de la visión naturalista/fisicalista del mundo, el *cogito* termina en la identificación de una *res*, en este caso pensante, pero aun así una región del mundo — *la región pensante del mundo*. Y por esta razón es que Descartes no logró comprender realmente el verdadero significado trascendental del *cogito* al convertirlo en *res cogitans*, malinterpretándolo como una región más del mundo y cayendo así en los hábitos naturalistas. De la misma forma, otros idealismos tradicionales (como el de Berkeley) también llegaron a resultados engañosos, al confundir el ego empírico con el ego trascendental⁵⁹⁷.

La mirada trascendental nos dice que la Subjetividad no es un trozo del mundo, sino que trasciende el mundo; de hecho, es *abridora* de mundo (no es tan solo un «en el mundo», sino que su condición trascendental la constituye como «para el mundo»). Y aquí se abre la imagen de esa suerte de situación paradójica de la Subjetividad: soy a la vez objeto (*en* el mundo) y Sujeto (*para* el mundo). Y esta paradoja se resuelve con la diferenciación entre la Subjetividad empírica (que forma parte del mundo) y la Subjetividad trascendental (aquella constituidora de mundo). Dentro del campo trascendental, el Sujeto deja de ser un

⁵⁹⁵ Edmund Husserl, *Meditaciones Cartesianas* (Madrid: Ediciones Paulinas, 1979), 74.

⁵⁹⁶ La aparición de la idea de Galileo de la naturaleza como mundo de cuerpos había generado un cambio radical de la idea de mundo, además de influenciar el pensamiento dualista de Descartes de separación del mundo en *res cogitans* y *res extensa*. Para Descartes, el modelo de la filosofía universal sigue siendo el de la física basado en el modelo axiomático deductivo.

⁵⁹⁷ Cynthia Coe, *The Palgrave Handbook of German Idealism and Phenomenology* (Washington: Palgrave Mcmillan, 2021), 17. Traducción de la autora.

objeto en el mundo para posicionarse ahora como Sujeto para el mundo. «Yo mismo en tanto que Yo transcendental ‘constituyo’ el mundo y, al mismo tiempo, en tanto que alma soy un yo humano en el mundo»⁵⁹⁸ — dice en la *Crisis*. A diferencia de Descartes, entonces, Husserl propone, en este sentido, desviarse de la vía cartesiana para indagar en el campo trascendental que Descartes no había podido ver, y poder ahora, finalmente, «despejar el campo infinito de la experiencia trascendental». El gran giro de Husserl es el de comprender el sentido de la objetividad como un resultado de la Subjetividad, concretamente, como una experiencia Subjetiva — abriendo la entrada en el reino de lo trascendental, que Descartes mismo había descubierto, sin incluso saberlo, pero que no había logrado aprehender en su profundidad. A pesar de las reflexiones sobre las posibilidades del conocimiento y el establecimiento de metodologías para lograrlo, lo que no llegó a configurarse completamente con Descartes era la elaboración teórica acabada de los modos subjetivos del conocimiento y de la subjetividad cognoscente en general. Es decir, que si bien está claro que las *Meditaciones* significaron «un poderoso impulso» que muy pronto se convertiría en «un gran devenir», no pudo lograrse la profunda aprehensión de su potencial reformativo. Y aunque ya en las dos primeras meditaciones estaba ese «gran descubrimiento» que podía dar lugar al comienzo de la filosofía trascendental, o sea, el descubrimiento de la «subjetividad trascendental pura y absolutamente cerrada en sí misma que puede percatarse de sí misma en todo momento con indubitabilidad absoluta»⁵⁹⁹, Descartes no llegó a comprender realmente la verdadera problemática trascendental que tenía frente de sí, el ego puro — que Husserl define como «la psique pura, lo dado a todo cognoscente con absoluta indubitabilidad, el pedacito de mundo objetivo dado como único en la experiencia inmediata, a partir del cual hay que cerciorarse, por deducción, del resto del mundo»⁶⁰⁰. Si bien había sido la exclusión radical del mundo la que había llevado a Descartes a formular el *cogito ergo sum* y a reorientar el fundamento de la filosofía hacia la conciencia, aún

⁵⁹⁸ Edmund Husserl, *La Crisis de las Ciencias Europeas y la Fenomenología Trascendental* (Barcelona: Ediciones Crítica, 1991), 212.

⁵⁹⁹ Ibid., 79.

⁶⁰⁰ Ibid., 91.

así, no se llegó a adquirir la forma final de la filosofía trascendental⁶⁰¹. «En esto erró Descartes, — dice Husserl — y por ello él está ante el más grande de todos los descubrimientos, que en cierto modo ya lo ha hecho; sin embargo, no capta su sentido propio, es decir, el sentido de la subjetividad trascendental, y así no traspasa el pórtico que lleva a la auténtica filosofía trascendental»⁶⁰². «Tras la trivialidad aparente de su afamada máxima *ego cogito, ego sum* — explica Husserl — se abren, en efecto, inmensas y oscuras profundidades»⁶⁰³, pero que a Descartes le faltaron profundizar en el sentido verdadero de su filosofía. La declaración del *ego cogito* es sin dudas radical y culminante, teniendo extendidamente un efecto duradero en lo que es el desarrollo de la filosofía, pues

«[...] demostró por primera vez se mostró, y sólidamente enmarcada, la subjetividad inmediatamente consciente de sí misma en su ser en sí y para sí, experimentable para sí misma con absoluta indubitabilidad en su puro ser para sí, en el flujo de conciencia que constituye su vida pura. Y se hizo patente que lo que pueda haber para un yo y de alguna manera se lo pueda poner o pensar, sólo lo será como en tanto que aparece en su vida consciente, en alguna forma consciente subjetivamente para él. Así fue puesto en evidencia científicamente aquel preciso ámbito de lo ‘puramente subjetivo’ al que el relativismo escéptico había reducido — escépticamente — todo ser cognoscible, considerando que, si todo lo pensable y cognoscible es aparición, sólo son cognoscibles los datos subjetivos, los así llamados fenómenos y que no hay un conocimiento de algo que es en sí, de algo verdadero»⁶⁰⁴.

Por eso, toda falta de claridad posterior tiene sus raíces en no haber nunca indagado en la conciencia cognoscente como conciencia operante; «nunca se había tematizado fundamentalmente, — afirma Husserl — nunca se había tomado como puro tema la cuestión de cómo la subjetividad cognoscente, en su vida de conciencia pura,

⁶⁰¹ Sobre este tópico volveremos más adelante, en mayor detalle.

⁶⁰² Edmund Husserl, *Meditaciones Cartesianas* (Madrid: Ediciones Paulinas, 1979), 64.

⁶⁰³ Edmund Husserl, *Filosofía Primera* (1923 1924) (Epublibre, 2019), 79.

⁶⁰⁴ Ibid.

realiza esta producción de sentido, esta producción judicativa e intelectual llamada ‘objetividad’», pues la conciencia «sólo tiene lo que en sí misma produce»⁶⁰⁵. Así, el radicalismo cartesiano «no penetra con suficiente profundidad», así como tampoco «encuentra sucesores serios, ya que las ciencias se dan forma con magnificencia y autonomía por medio de sus propios métodos»⁶⁰⁶. Husserl afirma que ya en las dos primeras meditaciones Descartes había hecho patente la Subjetividad trascendental de tal manera que solo hubiera necesitado hacer uso de ellas⁶⁰⁷; pero que en su lugar, no logró esclarecer el sentido más profundo de la problemática como problemática trascendental⁶⁰⁸. De manera similar, en las dos primeras meditaciones, Husserl también identifica rasgos de la intencionalidad de la conciencia: «Descartes hizo manifiesta *la intencionalidad* en la medida en que exhibió al *ego cogito* como el *cogito* de los *cogitata*, el que piensa pensamientos»⁶⁰⁹, afirma Husserl, pero aun así, «no hace ningún uso de ella, no la reconoce como tema»⁶¹⁰. Es decir, aunque Descartes llega a la apodicticidad del *cogito*, no logra ver la intencionalidad de la conciencia; no logra identificar que en el *cogito* el *cogitatum* se da con la misma inmediatez y certeza que el *cogito* mismo, y al ver esto, se habría descubierto la intencionalidad esencial de la conciencia, y se habría podido entrar de manera inevitable en la fenomenología trascendental⁶¹¹, pues el ser de un objeto como *cogitatum* es su ser verdadero, que es lo mismo que decir que en la intencionalidad de la conciencia un objeto está absolutamente dado⁶¹². En último término, la filosofía cartesiana quedó sumergida en diversas ambigüedades, absurdos y problemáticas — como la errónea teorías de las dos sustancias o la fundamentación absoluta en la matemática — sin poder convertirse en «el fundador de una filosofía verdaderamente trascendental construida sobre un terreno trascendental, el *ego cogito*, porque permanece completamente preso en el prejuicio objetivista», pues utiliza toda su metodología filosófica para finalmente «salvar el

⁶⁰⁵ Edmund Husserl, *Filosofía Primera* (1923 1924) (Epublibre, 2019), 91.

⁶⁰⁶ Ibid.

⁶⁰⁷ Ibid., 85.

⁶⁰⁸ Ibid., 90.

⁶⁰⁹ Edmund Husserl, *La Crisis de las Ciencias Europeas y la Fenomenología Trascendental* (Buenos Aires: Prometeo, 2008), 19.

⁶¹⁰ Ibid.

⁶¹¹ Edmund Husserl, *Phenomenology and the Crisis of Philosophy. Philosophy as Rigorous Science and Philosophy and the Crisis of European Man* (New York: Harper Torchbooks, 1965), 59. Traducción de la autora.

⁶¹² Ibid.

mundo objetivo, el sustrato de las ciencias objetivas, y a estas mismas, de los ataques del escepticismo»⁶¹³. «Descartes es el auténtico iniciador de la filosofía, de la filosofía misma, de la verdadera, — dice Husserl — pero sólo al comienzo del comienzo»⁶¹⁴, pues «se detuvo ante la puerta abierta por él de la filosofía trascendental, de la única filosofía verdaderamente radical»⁶¹⁵, sin dar el paso para adentrarse de lleno en la dimensión trascendental de la Subjetividad, dejando ese campo inexplorado. Como concluye Husserl,

«[a] Descartes le pasó lo que a Colón, que descubrió un nuevo continente sin saberlo y creyó haber descubierto simplemente una nueva vía marítima hacia la vieja India. En el caso de Descartes, la razón fue que él no captó el sentido más profundo del problema de la nueva filosofía que exigía ser fundamentada radicalmente o, lo que es en esencia lo mismo, el sentido auténtico de la fundamentación trascendental — enraizada en el *ego cogito* — del conocimiento y de la ciencia. Y esto se debió, a su vez, a que él no había aprendido adecuadamente la lección del escepticismo».⁶¹⁶

Al final, muchos de los rasgos objetivistas que aparecían en Descartes mutaron en teorías psicologistas y naturalistas de la razón, situación similar a la del neoplatonismo en la antigüedad, en ambos casos, teorías de la razón equivocadas, pues están originadas en la confusión de planteamientos trascendentales con aquellos psicológicos o biológico-científicos⁶¹⁷. Y el método cartesiano, que contenía un radicalismo hasta entonces desconocido, así como la validez de todas las ciencias actuales con su pretensión de evidencia apodíctica, quedó excluido como método de las diversas directrices de la filosofía hasta llegar, finalmente, al abandono de la idea de la filosofía como ciencia.

⁶¹³ Edmund Husserl, *Filosofía Primera* (1923 1924) (Epublibre, 2019), 90.

⁶¹⁴ Ibid.

⁶¹⁵ Ibid.

⁶¹⁶ Edmund Husserl, *La Crisis de las Ciencias Europeas y la Fenomenología Trascendental* (Buenos Aires: Prometeo, 2008), 79.

⁶¹⁷ Ibid., 94.

LA NECESIDAD DE LA FENOMENOLOGÍA TRASCENDENTAL COMO CIENCIA DE LO SUBJETIVO⁶¹⁸

Husserl ya había marcado su insatisfacción con respecto al abordaje naturalista-fisicalista generalizado a la hora de investigar la conciencia. En contraste con la perspectiva del naturalismo, Husserl está convencido de que la conciencia no puede ser entendida en su profundidad desde la visión naturalista, es decir, como *parte* del mundo o de la naturaleza, ya que «la conciencia es precisamente la razón por la cual hubo un mundo ahí para nosotros en primer lugar»⁶¹⁹. Por eso, desde el principio, Husserl se opuso al psicologismo y, en general, a todas las expresiones de naturalismo. Hacia su trabajo maduro, ya veremos, Husserl va a insistir en que el estudio de la conciencia debe ser trascendental (como en Kant), es decir, debe indagar en las condiciones para la posibilidad del conocimiento y reconocer el papel fundante de la conciencia, tanto en la experiencia individual como en la constitución de la ciencia. En la conferencia de 1935, *La Filosofía y la Crisis del Hombre Europeo*, Husserl declara que como la ciencia es un producto del espíritu, no puede ser investigada por una ciencia cuyo producto es la naturaleza, es decir, por una ciencia objetiva⁶²⁰; pues la complejidad del mundo del espíritu no puede ser aprehendida por la homogeneidad de la naturaleza. El espíritu no es ni parte ni paralelo a la naturaleza, sino que es la naturaleza la que pertenece a la esfera del espíritu⁶²¹; es más, espíritu posee una cierta autonomía particular que le es intrínseca, por lo que debe ser tratada de manera verdaderamente racional, genuina y completamente científica⁶²² — exigencia que tratará de resolver el programa de la fenomenología trascendental, como indica Husserl, como análisis del espíritu con una coherencia que llegue hasta el infinito, superando el objetivismo naturalista y cualquier forma de objetivismo con una filosofía que parta del propio

⁶¹⁹ Dermot Moran, *Introduction to Phenomenology* (London: Routledge, 2002), 144. Traducción de la autora.

⁶²⁰ Edmund Husserl, *Phenomenology and the Crisis of Philosophy. Philosophy as Rigorous Science and Philosophy and the Crisis of European Man* (New York: Harper Torchbooks, 1965), 17. Traducción de la autora.

⁶²¹ *Ibid.*, 190.

⁶²² *Ibid.*, 188.

yo⁶²³, y que llegue, a su vez, a una comprensión verdaderamente universal del espíritu en la forma de una ciencia de alcance universal y en la que se instaure un pensamiento científico enteramente nuevo en torno a todas las cuestiones desde el ser hasta la existencia en general⁶²⁴. «Estoy convencido — concluirá Husserl — de que la fenomenología intencional ha hecho por primera vez del espíritu como espíritu el campo de la experiencia científica sistemática, operando así una transformación total de la tarea del conocimiento»⁶²⁵.

Pero así como el naturalismo no ha podido ofrecer un estudio pertinente de la Subjetividad, el idealismo tampoco había logrado salir de ese embrujo del objetivismo, cayendo nuevamente en las aporías del naturalismo que no logran desentrañar en su profundidad el problema de la Subjetividad. Después de Kant, tras el progresivo resquebrajamiento de la metafísica, así como de la paulatina degradación del impulso trascendental de la filosofía, la posibilidad de una filosofía científica fue quedando cada vez más marginada, más allá del continuo avance de la ciencia en general. Todos los estudios científicos, advierte Husserl, han estado siempre «dirigidos objetivamente, en todos los campos se había tenido de antemano y se había presupuesto la objetividad en el ingenuo saber y conocer»⁶²⁶, pero nunca se había tematizado «la cuestión de cómo la subjetividad cognoscente, en su vida de consciencia pura, realiza esta producción de sentido, esta producción judicativa e intelectual llamada ‘objetividad’»⁶²⁷. Lo que nunca se ha investigado no es cómo la Subjetividad cognoscente «determina en su avance teórico una objetividad que ya tiene en la experiencia y en la creencia empírica, sino cómo ella en sí misma llega a esa posesión»⁶²⁸. El espacio de investigación que ha quedado vacío es aquel que tematiza de modo general cómo se constituye la objetividad Subjetivamente en el conocimiento, es decir, cómo son «los modos de darse y de aparecer, intrínsecamente vinculados con lo Subjetivo, que

⁶²³ Edmund Husserl, *Phenomenology and the Crisis of Philosophy. Philosophy as Rigorous Science and Philosophy and the Crisis of European Man* (New York: Harper Torchbooks, 1965), 190. Traducción de la autora.

⁶²⁴ Ibid., 190-191.

⁶²⁵ Ibid.

⁶²⁶ Edmund Husserl, *Filosofía Primera (1923 1924)* (Epublibre, 2019), 84.

⁶²⁷ Ibid.

⁶²⁸ Ibid.

vincula sintéticamente la experiencia unitaria del mundo»⁶²⁹. Esto lleva a Husserl a aquella radical declaración en la *Crisis*:

«[...] Ninguna ciencia objetiva, ninguna psicología (que, sin embargo, quiso ser ciencia universal de lo subjetivo), ninguna filosofía, ha tematizado este reino de lo subjetivo y, en esta medida, tampoco lo han descubierto realmente. Tampoco la filosofía kantiana, que, sin embargo, quería retrotraerse a las condiciones subjetivas de posibilidad del mundo experimentable y cognoscible objetivamente. Se trata de un reino de lo subjetivo absolutamente cerrado en sí, que es a su manera que funciona en todo experimentar, en todo pensar, en todo vivir, así pues, que no puede disolverse en lo anterior y que, sin embargo, nunca ha sido captado, nunca ha sido aprehendido ni conceptuado»⁶³⁰.

Esto es, aquel reino de lo Subjetivo en cuyo núcleo yace la posibilidad de constitución de lo objetivo, vinculado profundamente con los modos Subjetivos de darse y de aparecer de las cosas — «un reino — dice Husserl — de entes infinito, cerrado en sí y absolutamente independiente: el de la subjetividad pura o trascendental»⁶³¹. Es importante marcar que desde el principio hasta el final de su carrera, Husserl insistió en que sus teorías no tenían nada en común con el «subjetivismo» en el sentido ordinario del término⁶³² — que es arbitrario y relativista⁶³³. «El subjetivismo — nos dice Husserl — solo puede ser superado mediante el subjetivismo más universal y consecuente (el trascendental)»⁶³⁴. La Subjetividad trascendental, veremos, no es de ninguna forma arbitraria, relativa o contingente, sino que está rígidamente controlada por una serie de leyes estructurales. Y la fenomenología trascendental se va a estructurar como la nueva ciencia sin precedentes que viene a abrir el campo de la Subjetividad

⁶²⁹ Edmund Husserl, *Filosofía Primera* (1923 1924) (Epublibre, 2019), 84.

⁶³⁰ Edmund Husserl, *La Crisis de la Ciencias Europeas y la Fenomenología Trascendental* (Barcelona: Ediciones Crítica, 1991), 117.

⁶³¹ Edmund Husserl, *Ideas Relativas a una Fenomenología Pura y a una Filosofía Fenomenológica* (México: Fondo de Cultura Económica, 1962), 380.

⁶³² Quentin Lauer, *The Triumph of Subjectivity* (New York: New York Fordham University Press, 1978), 78. Traducción de la autora.

⁶³³ Ibid.

⁶³⁴ Edmund Husserl, *Invitación a la Fenomenología* (Barcelona: Paidós, 2001), 71.

trascendental en toda su densidad — proyecto encabezado por Husserl en tanto iniciador y principiante radical de esta magnífica empresa. Como él mismo declara, al comienzo de la *Crisis*:

«Emprendemos, pues, desde ahora juntos la marcha, armados de un talante espiritual sobremanera escéptico, pero no apriorísticamente negativo. Intentaremos atravesar la costra de los ‘hechos históricos’ externos de la historia de la filosofía, interrogando, probando, verificando su sentido interno, su oculta teleología. Poco a poco dibujarán su presencia en este camino posibilidades de miradas enteramente nuevas, desveladoras de dimensiones ignotas, en las que primero se reparará poco, pero que cada vez se impondrán con mayor fuerza. Surgirán preguntas nunca formuladas, se mostrarán campos de trabajo jamás hollados, correlaciones nunca radicalmente comprendidas ni captadas. Todo ello obligará, finalmente, a transformar de un modo esencialmente fundamental el sentido total de la filosofía, tal como se presentaba en todas las formas históricas como el «obviamente» válido. Con la nueva tarea y su fundamento universal y apodíctico se hará patente la posibilidad *práctica* de una nueva filosofía: por la acción. Pero también se mostrará que la entera filosofía del pasado, aunque inconsciente de sí misma, venía internamente orientada hacia este nuevo sentido de filosofía. [...] Intento guiar, no enseñar; mostrar, no describir, lo que veo. No tengo otra pretensión que la de poder hablar, primero a mí mismo y seguidamente también a otros, a ciencia y consciencia, como alguien que ha vivido el destino de una existencia filosófica en todas sus dimensiones y con la debida seriedad»⁶³⁵.

⁶³⁵ Edmund Husserl, *La Crisis de las Ciencias Europeas y la Fenomenología Trascendental* (Barcelona: Ediciones Crítica, 1991), 19.

LA FENOMENOLOGÍA TRASCENDENTAL COMO CIENCIA EIDÉTICA Y CIENCIA DE LAS CIENCIAS

En Husserl, la fenomenología es, en una primera instancia, el estudio del «fenómeno», es decir, del mundo⁶³⁶ en tanto se manifiesta directamente a la conciencia — donde por conciencia no se entiende la mente o el ser mental, sino, más bien, el *flujo de experiencias intencionales* [*Erlebnisstrom*]. Consecuentemente, la fenomenología es también el método de investigación científica y filosófica que estudia los procesos de constitución del sentido y de objetividad en la Subjetividad trascendental — entendida como la *el yo que unifica y constituye sentido a través del flujo de las experiencias, la unidad del devenir, o estructura permanente y esencial de la constitución universal*. La fenomenología pura, dice Husserl, se «llama a sí misma ciencia de ‘fenómenos’; [...]»⁶³⁷, lo que implica dejar que «aquello que se muestra a sí mismo sea visto desde sí mismo en la misma manera en que se muestra a sí mismo desde sí mismo»⁶³⁸, o, dicho de otra forma, «volver a lo que se da directamente exactamente en la manera en que se da»⁶³⁹. En el artículo *Fenomenología* de la *Enciclopedia Británica*, escribe Husserl:

«‘Fenomenología’ designa un nuevo método descriptivo que hizo su aparición en la filosofía a principios de siglo y una ciencia apriórica que se desprende de él y que está destinada a suministrar el órgano fundamental para una filosofía rigurosamente científica y a posibilitar, en un desarrollo consecuente, una reforma metódica de todas las ciencias. Al mismo tiempo que esta fenomenología filosófica, pero sin distinguirse al principio de ella, surgió una nueva disciplina psicológica paralela a ella en cuanto al método y al contenido: la psicología apriórica pura o ‘psicología fenomenológica’, la cual, con un afán reformador, pretende ser el

⁶³⁶ En *Ideas I*, Husserl define «mundo» como «el conjunto total de los objetos de la experiencia y del conocimiento empírico posible, de los objetos que sobre la base de experiencias actuales son conocibles en un pensar teórico justo». Ver Edmund Husserl, *Ideas Relativas a una Fenomenología Pura y a una Filosofía Fenomenológica* (México: Fondo de Cultura Económica, 1962), 18.

⁶³⁷ *Ideas*, 1962, 7.

⁶³⁸ Dermot Moran, *Introduction to Phenomenology* (London: Routledge, 2002), 126. Traducción de la autora.

⁶³⁹ *Ibid.*, 127.

fundamento metódico sobre el cual pueda por principio erigirse una psicología empírica científicamente rigurosa»⁶⁴⁰.

Como explica Husserl, el tema de la fenomenología es el fenómeno en tanto que aparecer a la conciencia, pues «[...] en la esfera psíquica no hay diferencia entre aparecer y ser», y «sólo hay, hablando con propiedad, una única naturaleza, que aparece en los apareceres de las cosas; [...] justamente fenómeno y no naturaleza»⁶⁴¹; lo que se aparece es, en otras palabras, la vivencia Subjetiva que llega a ser para nosotros conscientes, y de ahí a que todas estas vivencias se llamen también fenómenos, cuya característica esencial más general es que son «conciencia-de»,— de las respectivas cosas, pensamientos (juicios, razones, consecuencias), de los planes, decisiones, esperanzas, etc.⁶⁴². El fenómeno, por tanto, «no es ninguna unidad ‘sustancial’; no tiene ninguna ‘propiedad real’; no conoce partes reales, ni cambios reales ni causalidad (entendidos todos estos términos en el sentido de la ciencia de la naturaleza)»⁶⁴³.

Si bien el concepto de «fenomenología» ya se había trabajado durante la historia de la filosofía — pueden encontrarse ya semillas en Kant, Herder, Hegel, Mach, etc.⁶⁴⁴⁶⁴⁵ — el entendimiento husserliano de la disciplina está ligado explícitamente al método y a la empresa filosófica que Husserl denominó «fenomenología trascendental». La fenomenología fue anunciada por Husserl en 1900-1901 en la *Introducción* al segundo volumen de la primera edición de sus *Investigaciones Lógicas*⁶⁴⁶ como una forma radicalmente nueva y audaz de hacer filosofía⁶⁴⁷. El proyecto de la fenomenología husserliana es el estudio de la realidad como algo Subjetivamente constituido a través

⁶⁴⁰ Edmund Husserl, *Invitación a la Fenomenología* (Barcelona: Paidós, 2001), 35.

⁶⁴¹ Edmund Husserl, *La Filosofía, Ciencia Rigurosa* (Madrid: Ediciones Encuentro, 2009), 42-43.

⁶⁴² *Invitación*, 2001, 38.

⁶⁴³ *Ciencia Rigurosa*, 2009, 42-43.

⁶⁴⁴ Dermot Moran, *Introduction to Phenomenology* (London: Routledge, 2002), 2. Traducción de la aurora.

⁶⁴⁵ El término «fenomenología» ya había aparecido por primera vez en el siglo XVIII, en textos de Lambert, Herder, Kant, entre otros. Johann Heinrich Lambert, un seguidor de Christian Wolff, empleó el término «fenomenología» en el título de la cuarta sección de su *Novus Organon* para significar una ciencia de la apariencia [*Schein*] que nos permite proceder de las apariencias a la verdad, de la misma manera que la óptica estudia la perspectiva para deducir las características verdaderas del objeto visto. Lambert inspiró a Kant, quien también usó el término en varias de sus primeras cartas. Johann Gottlieb Fichte también hizo uso del término «fenomenología» en su *Wissenschaftslehre* en 1804 para referirse a la manera de derivar el mundo de la apariencia, que ilusoriamente parece ser independiente de la conciencia, de la conciencia misma. Hacia la misma época, en 1807, G. W. F. Hegel escribió su *Phänomenologie des Geistes*. Ya hacia finales del siglo XIX, Franz Brentano y Ernst Mach lo retomarían en el sentido en que Husserl va a desarrollar. Ver Dermot Moran, *Introduction to Phenomenology* (London: Routledge, 2002), 6-7. Traducción de la autora.

⁶⁴⁶ *Introduction*, 2002, 2.

⁶⁴⁷ *Ibid.*, XIII.

del análisis de los fenómenos tal como se le aparecen al Sujeto, captando lo que constituye la esencia más profunda de la experiencia, tanto correlato de la Subjetividad. En su plena realización, la fenomenología debe ser la forma final de la filosofía trascendental al convertirse en una ciencia trascendental *a priori* de la conciencia pura (no de la conciencia psicológica) que busca descubrir la esencia de cada acto de conciencia⁶⁴⁸. Debido a la amplitud de su objeto, «todo lo que aparece a la conciencia podría ser estudiado por la fenomenología», y de aquí el asombro de Husserl por «la riqueza del campo fenomenológico», que podía de hecho contribuir «no sólo a la región de las experiencias conscientes, sino a todas las regiones materiales del ser, a todos los campos de ‘esencias materiales’, desde la geometría hasta la moral»⁶⁴⁹) — por lo que Husserl incluso la ha definido como «la ciencia de todo tipo de objeto»⁶⁵⁰. Husserl estaba profundamente interesado en la relación de la conciencia con el ser de las cosas, y sobre todo, en cómo es posible la constitución de la objetividad a través de la Subjetividad. Por eso, todas las disciplinas están, según Husserl, enraizadas en la fenomenología trascendental, y el desarrollo de esta ciencia verdaderamente universal significaría desarrollar una ciencia que funcionaría en cada ciencia en particular, precisamente porque podría descubrir las esencias que la ciencia individual suponía pero no podía validar por sus propios medios⁶⁵¹.

A lo largo de su carrera, Husserl escribió diversas introducciones a la fenomenología, cada una de las cuales buscaba articular las ideas esenciales de la fenomenología desde diferentes perspectivas, enfatizando la originalidad y radicalidad del método fenomenológico, a menudo interpretado en términos del programa cartesiano de renovación⁶⁵², y defendiendo cómo la filosofía sólo podrá ser posible como ciencia mediante la fenomenología trascendental⁶⁵³. Sobre todo en sus años de madurez, Husserl dejó en claro que la práctica fenomenológica también requería de un cambio de actitud, una salida

⁶⁴⁸ Quentin Lauer, *The Triumph of Subjectivity* (New York: New York Fordham University Press, 1978), 17. Traducción de la autora.

⁶⁴⁹ Dermot Moran, *Introduction to Phenomenology* (London: Routledge, 2002), 79. Traducción de la autora.

⁶⁵⁰ Ibid., 82.

⁶⁵¹ *Triumph of Subjectivity*, 1978, 15.

⁶⁵² Ibid., 62.

⁶⁵³ Ibid., 82.

de la «actitud natural» [*die natürliche Einstellung*] hacia el mundo (es decir, de esa fuerte tendencia inherente al ser humano a interpretar, y aplicar nuestras preconcepciones cotidianas e intereses prácticos a la experiencia pura⁶⁵⁴) para poder reconducirse al dominio de la Subjetividad trascendental. Ya luego de 1903, Husserl se había dado cuenta de que lo que él estaba desarrollando como fenomenología no tenía ningún vínculo ni con la lógica ni con la psicología, sino que pertenecía al reino de lo trascendental, un reino aún más profundo que «nos devuelve al reino de la subjetividad trascendental y constituyente del mundo»⁶⁵⁵. Que el ego filosofante recupere su trascendentalidad, significa, en otras palabras, que se descubra a sí mismo como el Sujeto racional que subyace al mundo⁶⁵⁶. La paulatina tendencia de Husserl hacia lo trascendental va a encaminar a la fenomenología hacia un nivel más profundo que cualquier psicología — el nivel de la conciencia pura y la constitución de la Subjetividad trascendental, como veremos más adelante. Mientras que en la primera edición (1900-1901) de las *Investigaciones Lógicas* Husserl había equiparado la fenomenología con la psicología descriptiva, ya para 1903 el uso del término «fenomenología» comenzó a ser más preponderante que el de «psicología», distinguiendo cada vez más la fenomenología trascendental de todo tipo de disciplina de origen psicológico. «La psicología — marca Husserl — tiene que ver con la ‘conciencia empírica’, con la conciencia en la actitud empírica, existiendo en el contexto de la naturaleza. En cambio, la fenomenología tiene que ver con la conciencia ‘pura’, o sea, con la conciencia en la actitud fenomenológica»⁶⁵⁷. La conciencia pura es donde se encuentran las estructuras *a priori* (lo que Husserl llama «esencias»⁶⁵⁸) de los actos de significado, así como las condiciones de la objetividad — y la relación entre las estructuras y el yo puro es lo que se aclara con el método fenomenológico reductivo. Y de aquí a que, como veremos más adelante, la fenomenología husserliana tomó cada vez más la forma de un proyecto de enfoque trascendental cartesiano o kantiano, entendido como aquel programa filosófico de fundamentación

⁶⁵⁴ Dermot Moran, *Introduction to Phenomenology* (London: Routledge, 2002), 138. Traducción de la autora.

⁶⁵⁵ Ibid., 125.

⁶⁵⁶ Edmund Husserl, *Invitación a la Fenomenología* (Barcelona: Paidós, 2001), 66.

⁶⁵⁷ Edmund Husserl, *La Filosofía, Ciencia Rigurosa* (Madrid: Ediciones Encuentro, 2009), 27.

⁶⁵⁸ Este concepto lo desarrollaremos en mayor detalle más adelante.

de la objetividad en la subjetividad y donde históricamente encontramos «la semilla de la filosofía trascendental»⁶⁵⁹. Con el tiempo, Husserl llegó a comprender la conexión entre su concepción de la fenomenología y el proyecto de Descartes de proporcionar un edificio seguro para el conocimiento, y finalmente logró ver que su proyecto estaba también fuertemente vinculado con Kant, tomando cada vez más la forma de un idealismo trascendental. Influenciada por Descartes y Kant⁶⁶⁰, la filosofía de Husserl tomó una fisonomía más idealista y trascendental entre 1905 y 1906, evidente en sus conferencias de Göttingen de 1905 a 1907⁶⁶¹ e inscribiendo lo que se suele conocer como «el giro trascendental» de Husserl. La filosofía trascendental en tanto idealismo trascendental fue anunciada por primera vez en 1913 en *Ideas I* — una posición que se defiende por primera vez en esta obra, pero sin nombrarse explícitamente⁶⁶². En la *Crisis*, Husserl presenta el idealismo trascendental como respuesta a la paradoja de la Subjetividad humana, es decir, cómo es posible que los seres humanos sean tanto sujetos para el mundo como también objetos en el mundo⁶⁶³. Cada vez, la fenomenología había comenzado a acercarse cada vez más al idealismo trascendental. Husserl había profundizado su relectura de Kant y había corregido los descuidos de sus primeros trabajos. Como explica Moran en mayor detalle:

«Husserl mantuvo el impulso de interpretar la fenomenología como idealismo trascendental e interpretó regularmente su filosofía en términos del proyecto cartesiano, por ejemplo en su discurso inaugural de 1917 (*Antrittsrede*) en Friburgo, en las conferencias de 1923-1924 sobre *Filosofía Primera* y, por supuesto, en las conferencias de 1924 sobre la filosofía de la primera filosofía»⁶⁶⁴.

⁶⁵⁹ Dermot Moran, *Introduction to Phenomenology* (London: Routledge, 2002), 139. Traducción de la autora.

⁶⁶⁰ Quentin Lauer va a indicar que Husserl «se siente más cercano espiritualmente a Descartes que a Kant, aunque superficialmente pueda parecerse más a este último que al primero». Ver Edmund Husserl, *Phenomenology and the Crisis of Philosophy. Philosophy as Rigorous Science and Philosophy and the Crisis of European Man* (New York: Harper Torchbooks, 1965), 32. Traducción de la autora. Una afirmación similar también es hecha por Moran: «Es debido a este enfoque en la subjetividad que constituye el mundo que, para Husserl, el verdadero avance a la filosofía trascendente no fue provocado por Immanuel Kant sino por Descartes». Ver Cynthia Coe, *The Palgrave Handbook of German Idealism and Phenomenology* (Washington: Palgrave Mcmillan, 2021), 21. Traducción de la autora.

⁶⁶¹ *Introduction*, 2002, 66.

⁶⁶² *Ibid.*, 148.

⁶⁶³ Cynthia Coe, *The Palgrave Handbook of German Idealism and Phenomenology* (Washington: Palgrave Mcmillan, 2021), 28. Traducción de la autora.

⁶⁶⁴ *Introduction*, 2002, 66.

Además del nexo con Descartes, también comenzaba a quedar clara la influencia de Kant en el desarrollo de la fenomenología trascendental, así como en el desarrollo de las posibilidades científicas de la filosofía. Básicamente, Husserl elogió a Kant por identificar el dominio de la filosofía trascendental y el papel de la temporalización [*Zeitigung*] en la constitución del significado, pero lo criticó por haber caído, como Descartes, en el naturalismo⁶⁶⁵. Según Husserl, el sistema de Kant puede ser caracterizado como filosófico-transcendental en un sentido general, aunque no logró rendir una fundamentación realmente radical de la filosofía y de la totalidad de todas las ciencias⁶⁶⁶; hay que admitir, aún así, que la filosofía kantiana estaba en el camino hacia la meta que habilitaría al filósofo a alcanzar una clara comprensión de sí mismo como Subjetividad que opera como fuente originaria⁶⁶⁷. El mérito de Kant fue proyectar el camino de una filosofía científica de un tipo nuevo, construida sistemáticamente, profundizando la indagación en la Subjetividad trascendental como fuente originaria. Como explica Husserl en la *Crisis*,

«[...] el sistema kantiano es el intento primero, y realizado con una seriedad científica extraordinaria, de una filosofía trascendental realmente universal mentada como *ciencia rigurosa*, de una científicidad rigurosa única en su sentido genuino, sólo en él y con él descubierta»⁶⁶⁸.

Fue Kant, de acuerdo con Lauer, quien convenció a Husserl de que la objetividad nunca puede ser la medida de la Subjetividad⁶⁶⁹. Por eso, la filosofía kantiana, admite Husserl,

«[e]s una filosofía que, frente al objetivismo precientífico y también científico, se retrotrae a la subjetividad cognoscente como sede primordial de todas las formaciones de sentido y de todas las valideces de ser objetivas y se propone comprender el-

⁶⁶⁵ Dermot Moran, *Introduction to Phenomenology* (London: Routledge, 2002), 141. Traducción de la autora.

⁶⁶⁶ Edmund Husserl, *La Crisis de las Ciencias Europeas y la Fenomenología Trascendental* (Barcelona: Ediciones Crítica, 1991), 103.

⁶⁶⁷ Ibid., 103-104.

⁶⁶⁸ Ibid., 104.

⁶⁶⁹ Ibid., 21.

mundo-que-es como configuración de sentido y de validez, preparando así el camino para un tipo esencialmente nuevo de científicidad y de filosofía»⁶⁷⁰.

Con Kant ya había quedado claro que en lugar de estudiar los objetos, hay que estudiar las estructuras de la conciencia — pues en ellas están las condiciones de toda experiencia del objeto. Lauer explica que Husserl está de acuerdo con Kant en la existencia de un *a priori* Subjetivo, cuyo contenido es fenoménico (y no nouménico), pero a diferencia de Kant, no se contenta con que el *a priori* Subjetivo se extienda solo a la forma del conocimiento, dejando, por así decirlo, el contenido del conocimiento donde estaba⁶⁷¹. Si bien Kant había proporcionado el *cómo* para una filosofía estrictamente científica, Husserl intentará lograr la justificación científica y apodíctica del *qué*, es decir, garantizar la misma aprioridad que Kant había tenido para sus formas, ahora para el contenido del conocimiento; lo que llevará a la conclusión de que la fuente *a priori* de todo conocimiento objetivo se encuentre en la autointuición del Sujeto, al que se llega con el método fenomenológico⁶⁷². Husserl le reprocha a Kant de no ser lo suficientemente radical, de que su «revolución copernicana» no era completamente revolucionaria:

«Kant había reconocido la necesidad de una subjetividad trascendental para que la filosofía pudiera escapar alguna vez al dilema humeano, pero destruyó la pureza de esta subjetividad al hacer una concesión a la trascendencia bajo la apariencia de la ‘cosa en sí’. De este modo, Kant no logra una ciencia universal de la filosofía, ni una racionalización de toda objetividad, sino sólo una crítica formal del conocimiento que establece los límites de la razón y de ningún modo amplía su dominio. Es por esta última razón que Husserl se siente más cercano espiritualmente a

⁶⁷⁰ Edmund Husserl, *La Crisis de la Ciencias Europeas y la Fenomenología Trascendental* (Barcelona: Ediciones Crítica, 1991), 103.

⁶⁷¹ Ibid., 44.

⁶⁷² Edmund Husserl, *Phenomenology and the Crisis of Philosophy. Philosophy as Rigorous Science and Philosophy and the Crisis of European Man* (New York: Harper Torchbooks, 1965), 44. Traducción de la autora.

Descartes que a Kant, aunque superficialmente pueda parecerse más a este último que al primero»⁶⁷³.

Por eso Lauer va a marcar que el abordaje trascendental de Husserl es una *crítica* al conocimiento, porque no es tan sólo el descubrimiento de las estructuras *a priori* del pensamiento, sino que implica la validez de las formas fundamentales en las que ocurre el conocimiento y, al hacerlo, vincula la cognición con la experiencia⁶⁷⁴. De hecho, la tarea de Husserl no es reconciliar la experiencia con la razón, sino hacer de la experiencia una función racional⁶⁷⁵. Por eso, a diferencia de Kant, Husserl no va a limitarse a excluir de la racionalización el contenido de la experiencia, sino que su fenomenología va a ser, precisamente, una racionalización completa de la objetividad al eliminar por completo la opacidad de lo nouménico — pues lo que no está dado fenoménicamente, *no está*⁶⁷⁶.

Durante todo el tiempo en Friburgo, Husserl dejó en claro continuamente que la fenomenología no podía separarse del idealismo trascendental, pero que debía cubrir aquellos espacios que el idealismo trascendental no había abarcado. Moran afirma que Husserl es «un idealista trascendental en un sentido radicalmente nuevo, postkantiano»⁶⁷⁷. Husserl marca que el idealismo, en cualquiera de sus formas, había sido quien «intentó apoderarse de la subjetividad en tanto que subjetividad»⁶⁷⁸, y justificó el hecho de que el mundo «nunca excede la subjetividad que lo lleva a cabo»⁶⁷⁹. «La fenomenología, — dice Husserl — realizada con esta concreción sistemática, es *eo ipso* idealismo trascendental, si bien en un sentido fundamental y esencialmente nuevo»⁶⁸⁰; no es ni un idealismo psicológico, ni un idealismo kantiano, sino que es

«[...] un idealismo que no consiste mas que en la autoexplicitación de mi ego como sujeto de todo posible conocimiento, llevada a

⁶⁷³ Edmund Husserl, *Phenomenology and the Crisis of Philosophy. Philosophy as Rigorous Science and Philosophy and the Crisis of European Man* (New York: Harper Torchbooks, 1965), 32. Traducción de la autora.

⁶⁷⁴ Ibid., 54.

⁶⁷⁵ Ibid.

⁶⁷⁶ Ibid.

⁶⁷⁷ Ibid., 30.

⁶⁷⁸ Edmund Husserl, *La Crisis de las Ciencias Europeas y la Fenomenología Trascendental* (Barcelona: Ediciones Crítica, 1991), 279.

⁶⁷⁹ Ibid.

⁶⁸⁰ Edmund Husserl, *Meditaciones Cartesianas* (Madrid: Ediciones Paulinas, 1979), 143.

cabo de modo consecuente en la forma de una ciencia egológica sistemática, y esto con respecto al sentido de todo lo que es, que debe poder tener justamente un sentido para mí, el ego»⁶⁸¹.

El sentido de lo trascendental de Husserl está conectado a lo que él mismo se ha referido como el descubrimiento de un nuevo reino, el reino de la experiencia trascendental y de la Subjetividad trascendental; un reino completamente autónomo hasta ahora no descubierto en su profundidad, que había sido abierto desde Descartes y había dado sentido a la filosofía moderna como filosofía trascendental. De lo que se trata el idealismo trascendental no es la dependencia del mundo de la conciencia, sino la determinación del único mundo existente como el universo del sentido⁶⁸².

En cuanto al significado y el uso del término «trascendental», que si bien ya había aparecido con Kant⁶⁸³, Husserl explica cómo adquiere un tinte diferente desde el terreno de la fenomenología:

«Yo mismo empleo la palabra ‘trascendental’ en un sentido máximamente amplio para designar el motivo originario [...] que a través de Descartes da sentido a todas las filosofías modernas y que en todas ellas quiere, por así decirlo, llegar a sí mismo y configurarse como tarea auténtica y pura, consumándose a la vez sistemáticamente. Se trata del motivo del preguntar en retorno por la fuente última de todas las configuraciones cognoscitivas, de la autorreflexión del cognoscente y de la reflexión de su vida

⁶⁸¹ Edmund Husserl, *Meditaciones Cartesianas* (Madrid: Ediciones Paulinas, 1979), 143.

⁶⁸² Daniele De Santis, *Transcendental Idealism and Metaphysics. Husserl's Critique of Heidegger. Volume 2* (Cham: Springer Nature Switzerland, 2023), 180. Traducción de la autora.

⁶⁸³ Sobre la filosofía kantiana va a decir Husserl: «En las profundidades inauditas de la reflexión fundamental cartesiana Kant no penetró nunca, como tampoco se sintió motivado por su propia problemática a buscar en estas honduras fundamentaciones y decisiones últimas. Si me es dado despertar —como espero— en las dilucidaciones que siguen la convicción de que una filosofía trascendental es tanto más auténtica y cumple tanto más con su misión como filosofía cuanto más radical es, y que no accede, finalmente, a su real y verdadera existencia, a su real y verdadero principio, sino una vez que el filósofo ha conseguido alcanzar una clara comprensión de sí mismo en cuanto subjetividad que opera como fuente originaria, tendremos, al mismo tiempo, y por otra parte, que admitir que la filosofía kantiana está en el camino hacia esta meta; tendremos, en fin, que reconocer que resulta acorde con el sentido formal-general de una filosofía trascendental según nuestra definición. Es una filosofía que, frente al objetivismo precientífico y también científico, se retrotrae a la subjetividad cognoscente como sede primordial de todas las formaciones de sentido y de todas las valideces de ser objetivas y se propone comprender el-mundo-que-es como configuración de sentido y de validez, preparando así el camino para un tino esencialmente nuevo de científicidad y de filosofía. Es un hecho, en efecto, que si descontamos la filosofía escéptico-negativista de Hume, el sistema kantiano es el intento primero, y realizado con una seriedad científica extraordinaria, de una filosofía trascendental realmente universal mentada como ciencia rigurosa, de una científicidad rigurosa única en su sentido genuino, sólo en él y con él descubierta». Ver Edmund Husserl, *La Crisis de las Ciencias Europeas y la Fenomenología Trascendental* (Barcelona: Ediciones Crítica, 1991), 104.

cognitiva en la que todas las configuraciones científicas que tienen validez para él ocurren teleológicamente, se conservan como adquisiciones y pasan a estar libremente disponibles»⁶⁸⁴.

«El término filosofía trascendental — indica Husserl — designa no sólo el carácter fundamental de la filosofía moderna, sino como ya es indudable, el carácter de toda filosofía científica en general y para el futuro»⁶⁸⁵. La filosofía trascendental se configura en torno a la pregunta por la fuente última de todas las configuraciones cognoscitivas, su relación con lo que es, y cómo brotan de ahí las configuraciones científicas de validez universal. Como explica Husserl, «[l]a trascendencia en todas sus formas es un carácter inmanente del ser que se constituye en el interior del ego»⁶⁸⁶, por lo que «la entera problemática trascendental gira en torno a la relación entre este yo mío — el ‘ego’ — con lo que es, obviamente, puesto primero para ello, mi alma, girando seguidamente en torno a la relación de este yo y de mi vida consciencial con el mundo, del que soy consciente y cuyo sentido verdadero conozco en mis propias formaciones cognitivas»⁶⁸⁷. Hay que indagar, entonces, en el universo de la Subjetividad trascendental, en la que descansan los principios de toda experiencia de mundo, así como la constitución del mundo científico-objetivo. Por eso, la fenomenología parece caracterizarse también, como teoría trascendental del conocimiento, opuesta a la teoría tradicional, que es empirista y mantiene la actitud natural⁶⁸⁸. Una auténtica teoría del conocimiento, va a indicar Husserl, solo puede tener sentido como teoría fenomenológico-trascendental que, sin caer en absurdidades como la de una posible «cosa en sí» o de la ingenuidad objetivista, se ocupará solo de los fenómenos relativos a la Subjetividad trascendental.

Paralelamente al giro trascendental, se veía cada vez más clara la insistencia de Husserl en posicionar a la fenomenología como una ciencia radicalmente nueva, afirmando cada vez más fuertemente la distinción entre la fenomenología y las otras ciencias tradicionales, y poniendo énfasis en la necesidad de abandono de todas las ideas

⁶⁸⁴ Edmund Husserl, *La Crisis de las Ciencias Europeas y la Fenomenología Trascendental* (Barcelona: Ediciones Crítica, 1991), 102.

⁶⁸⁵ Edmund Husserl, *Filosofía Primera* (1923 1924) (Epublibre, 2019), 13.

⁶⁸⁶ Edmund Husserl, *Meditaciones Cartesianas* (Madrid: Ediciones Paulinas, 1979), 141.

⁶⁸⁷ *Crisis*, 1991, 103.

⁶⁸⁸ *Meditaciones*, 1979, 138.

previas en las ciencias y la filosofía. Va tomando forma, poco a poco, esta idea de la fenomenología trascendental como una ciencia fundada en sí misma y absolutamente independiente, que conduce al problema del ser de todo lo que es, de un modo universal, por encima de cualquier otra teoría, disciplina o ciencia particular. El fenomenólogo debe comenzar en la pobreza absoluta de conocimiento⁶⁸⁹, rehusándose a dar por sentado todo conocimiento anterior y desprendiéndose de todo prejuicio, incluso de todo conocimiento dado de antemano por la ciencia. Esta idea «llegó a significar la forma más radical de autocuestionamiento», una especie de «derrocamiento cartesiano de todos los supuestos previos al conocimiento y un cuestionamiento de muchas de nuestras intuiciones ‘naturales’ sobre la naturaleza de nuestros procesos mentales o la composición del mundo objetivo»⁶⁹⁰. Además, el clima filosófico al que se enfrenta Husserl en su época no es diferente a la de la juventud de Descartes, por lo que para superar el estadio de estancamiento, crisis e irracionalidad en la que se encuentra la filosofía, es tiempo «de renovar su radicalismo de filósofo principiante»⁶⁹¹, comenzando con nuevas meditaciones que retrotraigan la vitalidad y el radicalismo de la autorresponsabilidad filosófica. Este énfasis en la autorresponsabilidad (al que nos referimos en detalle más adelante) demarca el aspecto, por así decirlo, «mesiánico» de la labor de Husserl, que él mismo admitió en varias ocasiones, y que implica un autosacrificio que abre el camino a todos los que vendrán después de él para la continuación de este gran proyecto de reconstrucción filosófica.

Entre 1913 y 1937, Husserl refinó su idealismo trascendental, enfocándose cada vez más en la exploración del ego trascendental y en su cualidad constituidora de mundo. Mientras que en sus primeros trabajos Husserl había concebido la fenomenología más en relación con problemas de lógica y epistemología, gradualmente fue abriendo el camino a un entendimiento más amplio del campo fenomenológico, ahora como una ciencia que estudia todas las experiencias como correlatos de la conciencia, y, a su vez, las estructuras esenciales de la conciencia que marcan las condiciones de toda experiencia. Las

⁶⁸⁹ Dermot Moran, *Introduction to Phenomenology* (London: Routledge, 2002), 126. Traducción de la autora.

⁶⁹⁰ Ibid.

⁶⁹¹ Edmund Husserl, *Meditaciones Cartesianas* (Madrid: Ediciones Paulinas, 1979), 38-39.

Investigaciones Lógicas, de hecho, habían sido el primer gran avance de Husserl en la fenomenología. «A medida que Husserl avanzaba en las *Investigaciones* — dice Moran —, parece haber quedado genuinamente sorprendido por la riqueza del campo fenomenológico que había descubierto» — un campo que se extiende desde la región de las experiencias conscientes hasta todas las regiones materiales del ser. Como escribía el propio Husserl, «el reino de la fenomenología, en tanto que doctrina de esencias, se extiende en seguida del espíritu individual al campo entero del espíritu general»⁶⁹². Y fue en el transcurso de los años siguientes, en las universidades de Gotinga y Friburgo, y hasta su muerte, que Husserl se dedicó a elaborar el programa completo de la fenomenología, no sólo como clarificación epistemológica de la lógica y las matemáticas, o incluso como ciencia a priori de las características esenciales de la conciencia, sino más bien como una ciencia eidética pura, una «ciencia de las esencias» [*eine Wesenswissenschaft*]⁶⁹³. Husserl estaba convencido de que solo una comprensión apodíctica de las esencias merece en absoluto el título de conocimiento (en el sentido más completo)⁶⁹⁴; y, por eso, la fenomenología sería entonces una ciencia de las ciencias porque investiga lo que todas las demás ciencias dan por sentado o ignoran, esto es, la esencia misma de sus propios objetos⁶⁹⁵.

En su lección sobre Kant de 1924, Husserl explicó el nuevo enfoque de *Ideas I* como un descubrimiento de la fenomenología como la ciencia eidética de la conciencia pura en sí misma, que es la culminación del giro cartesiano hacia la Subjetividad. La base del idealismo de Husserl es el hecho de que el ser debe ser pensado únicamente en relación con la conciencia y a través de la actitud trascendental. Como desarrolla Husserl mismo en la obra:

«Mis *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, de las que sólo ha aparecido un primer tomo, intentan fundamentar, bajo el título de fenomenología pura o

⁶⁹² Edmund Husserl, *La Filosofía, Ciencia Rigurosa* (Madrid: Ediciones Encuentro, 2009), 66.

⁶⁹³ Dermot Moran, *Introduction to Phenomenology* (London: Routledge, 2002), 124. Traducción de la autora.

⁶⁹⁴ Quentin Lauer, *The Triumph of Subjectivity* (New York: New York Fordham University Press, 1978), XVII. Traducción de la autora.

⁶⁹⁵ Ibid.

trascendental, una ciencia nueva, bien que preparada por el curso entero de la evolución filosófica desde Descartes, referente a un nuevo campo de experiencia, exclusivamente propio de ella, el de la 'subjetividad trascendental.' Subjetividad trascendental no significa aquí, pues, un producto de construcciones especulativas; es, con sus vivencias, facultades y productos trascendentales, un reino absolutamente sustante de experiencia [...]»⁶⁹⁶.

Cuando decimos que este idealismo de Husserl es en un sentido nuevo, es porque el mismo Husserl ya dejaba claro en *Ideas I* que la fenomenología no es una tesis ni una teoría filosófica entre otras, sino un idealismo reformulado como ciencia:

«Por lo demás, no es la fenomenología trascendental una teoría que esté ahí simplemente para responder el problema histórico del idealismo; es una ciencia fundada sobre sí misma y absolutamente independiente, más aún, la única absolutamente independiente. Sólo que, desarrollada consecuentemente (como ya resulta visible en la parte final del libro, tan importante para la comprensión), conduce a los 'problemas constitutivos' y las teorías que abarcan todos los objetos concebibles con que jamás podemos encontrarnos — o sea, el mundo real y dado entero con todas sus categorías y objetos e igualmente todos los mundos ideales —, haciéndolos comprensibles como correlatos trascendentales. Pero esto implica que el idealismo fenomenológico-trascendental no es una tesis ni una teoría filosófica particular entre otras, sino que la fenomenología trascendental es en sí misma, en cuanto ciencia concreta y aunque no se diga una palabra sobre el idealismo, un idealismo universal desarrollado como ciencia. La fenomenología prueba este idealismo, por obra de su propio sentido como ciencia trascendental, en cada uno de sus dominios constitutivos en particular»⁶⁹⁷.

⁶⁹⁶ Edmund Husserl, *Ideas Relativas a una Fenomenología Pura y a una Filosofía Fenomenológica* (México: Fondo de Cultura Económica, 1962), 374.

⁶⁹⁷ Ibid., 385-386.

El descubrimiento de la Subjetividad trascendental constituyente de mundo es, por así decirlo, el primer paso cartesiano del idealismo trascendental de Husserl⁶⁹⁸. La fenomenología trascendental va a buscar establecer los principios para la reforma completa de la filosofía como una ciencia radical fundamentada en forma de una ciencia eidética pura, una ciencia de las esencias⁶⁹⁹⁷⁰⁰. Una fenomenología eidética está, primeramente, exclusivamente dirigida a las formas esenciales invariantes⁷⁰¹. Husserl insiste en la idea de que a lo existente en el mundo le es inherente tener una esencia⁷⁰², una forma esencial invariable⁷⁰³, un *eidos* — «un universal visto y visible», «no condicionado por ningún *factum*»⁷⁰⁴, es decir, que pertenece a la dimensión de lo apriórico, y que puede ser visto a través de la «visión de la esencia» [*Wesensschau*] o «visión esencial» [*Wesensschauung*], una manera análoga a la visión perceptiva de un objeto físico⁷⁰⁵; pero que, a su vez, se halla presente en la misma conciencia y no está situada en un reino metafísico⁷⁰⁶. El *eidos*, detalla Husserl, es «un objeto de nueva índole», pues «[a]sí como lo dado en la intuición individual o empírica es un objeto individual, lo dado en la intuición esencial es una esencia pura»⁷⁰⁷. Y la visión eidética exige trascender la experiencia individual hacia la contemplación de su esencia y hacia su verdad universal, y el paso de la intuición individual a la comprensión de lo universal es un paso para captar la esencia, lo que Husserl llama «intuición eidética»⁷⁰⁸. Por eso Husserl insiste constantemente en diferenciar entre el hecho y el *eidos*, la

⁶⁹⁸ Cynthia Coe, *The Palgrave Handbook of German Idealism and Phenomenology* (Washington: Palgrave Mcmillan, 2021), 24. Traducción de la autora.

⁶⁹⁹ Las únicas ciencias eidéticas completamente desarrolladas eran las ciencias matemáticas. Ver Dermot Moran, *Introduction to Phenomenology* (London: Routledge, 2002), 135. Traducción de la autora.

⁷⁰⁰ En el artículo *Fenomenología* de la Enciclopedia Británica, Husserl explica: «La fenomenología desarrollada rigurosa y sistemáticamente [...] es idéntica a esta filosofía que abarca todo conocimiento genuino. Se divide en la fenomenología eidética (u ontología universal) como FILOSOFÍA PRIMERA y en la FILOSOFÍA SEGUNDA, la ciencia del universo de los *facta* o de la intersubjetividad trascendental que los encierra a todos ellos sintéticamente. La filosofía primera es el universo del método para la segunda y en su fundamentación metódica está referida retrospectivamente a sí misma». Ver Edmund Husserl, *Invitación a la Fenomenología* (Barcelona: Paidós, 2001), 68-69.

⁷⁰¹ Edmund Husserl, *Invitación a la Fenomenología* (Barcelona: Paidós, 2001), 46.

⁷⁰² Añade Lauer: «Como tantos matemáticos convertidos en filósofos, Husserl era profundamente consciente de la función constitutiva ejercida por la mente con respecto a las 'esencias' matemáticas con las que opera. Estas esencias no se encuentran en el mundo de las cosas ni se abstraen de él, y sin embargo están infaliblemente 'dadas'. Si su condición de dadas no es la de algún tipo de presencia sensible, deben ser dadas intelectualmente. Esto, sin embargo, no es más que otra manera de decir que son idealmente objetivas, vistas por la mente necesariamente como exactamente lo que son». Ver Edmund Husserl, *Phenomenology and the Crisis of Philosophy. Philosophy as Rigorous Science and Philosophy and the Crisis of European Man* (New York: Harper Torchbooks, 1965), 48. Traducción de la autora.

⁷⁰³ *Invitación*, 2001, 46.

⁷⁰⁴ Edmund Husserl, *Meditaciones Cartesianas* (Madrid: Ediciones Paulinas, 1979), 126.

⁷⁰⁵ Dermot Moran, *Introduction to Phenomenology* (London: Routledge, 2002), 135. Traducción de la autora.

⁷⁰⁶ Edmund Husserl, *La Idea de la Fenomenología* (Barcelona: Herder, 2011), 22.

⁷⁰⁷ Edmund Husserl, *Ideas Relativas a una Fenomenología Pura y a una Filosofía Fenomenológica* (México: Fondo de Cultura Económica, 1962), 21.

⁷⁰⁸ *Introduction*, 2002, 134.

esencia⁷⁰⁹, al sugerir también que este pasaje desde lo concreto/individual a lo universal está instalado en nuestro acto consciente, es decir, que la esencia en cierto sentido está ya instanciada en nuestra intuición sensorial de los fenómenos⁷¹⁰. Y en nuestro vivir, tenemos conciencia de la existencia de las cosas materiales — ya sean cuerpos, cosas, humanos, etc. — pero siguiendo nuestro principio universal, recordamos que todo suceso individual tiene una esencia que puede ser captada en su pureza eidética, e investigada eidéticamente, como es el caso del «yo soy», «yo pienso», «yo tengo frente a mí un mundo»⁷¹¹ y del cual se ocupa, justamente, la fenomenología. La forma eidéticamente pura del ego sería el ego trascendental — y «el a priori universal que pertenece a un ego trascendental como tal es una forma esencial que encierra en sí una infinitud de formas, de tipos aprióricos de posibles actualidades y potencialidades de la vida, con los objetos constituibles en ella como realmente»⁷¹². Como escribe Husserl en *Ideas I*, «todo lo inherente a la esencia del individuo puede tenerlo otro individuo»⁷¹³. En este contexto,

«[...] una fenomenología desarrollada de modo puro según el método eidético, como ciencia apriorístico-intuitiva, entonces, todas sus investigaciones de esencias no son otra cosa que descubrimientos del *eidos* universal *ego trascendental en general*, el cual abraza todas las puras variaciones de posibilidad de mi *ego* fáctico y a este mismo como posibilidad. La fenomenología eidética investiga, pues, el a *priori* universal sin el cual no sería concebible el yo ni un yo trascendental en general [...]»⁷¹⁴.

La fenomenología eidética refiere

«[...] al reino de las estructuras esenciales, directa e intelectualmente evidentes, de la subjetividad trascendental. Pues este reino

⁷⁰⁹ Edmund Husserl, *Ideas Relativas a una Fenomenología Pura y a una Filosofía Fenomenológica* (México: Fondo de Cultura Económica, 1962), 23.

⁷¹⁰ Ibid.

⁷¹¹ Ibid., 77.

⁷¹² Edmund Husserl, *Meditaciones Cartesianas* (Madrid: Ediciones Paulinas, 1979), 129.

⁷¹³ *Ideas*, 1962, 20.

⁷¹⁴ Ibid., 126-127.

constituye ya de suyo una infinitud sistemáticamente cerrada de peculiaridades esenciales, toda filosofía radicalmente científica descansa en la base de la fenomenología, es en un amplio sentido pura y simplemente ‘filosofía fenomenológica’, esto no quiere decir que la filosofía sea toda y sea sólo una ciencia a priori. Los problemas planteados en este tomo, los de una ciencia de la esencia eidética de una subjetividad trascendental, nada encierran menos en sí que la opinión de que con ello se ha desarrollado ya una ciencia de la subjetividad trascendental fáctica»⁷¹⁵.

Husserl marca que las ciencias se centran siempre «en la esfera de la validez esencial, las leyes y estructuras necesarias que gobiernan el reino de los fenómenos que estudian», y que, por eso, de la misma forma, la fenomenología «debe ser una ciencia de esencias puras»⁷¹⁶, una ciencia eidética de «fenómenos trascendentalmente reducidos»⁷¹⁷; esta ciencia debe «abstraerse de las características meramente contingentes y factuales de nuestra experiencia para aislar lo que es esencial para todas las experiencias de ese tipo»⁷¹⁸, superando toda «contingencia» [*Zufälligkeit*] y «facticidad» [*Tatsächlichkeit*]⁷¹⁹. Y si la esencia de la filosofía es aquella que retrocede a los orígenes últimos por medio de la captación fenomenológica de las esencias, puede finalmente abrirse un campo infinito de trabajo y una ciencia que puede alcanzar una multitud de conocimientos perfectamente rigurosos y decisivos para todo el resto de la filosofía⁷²⁰. Y por eso, al poner la reflexión profunda sobre el modo Subjetivo del conocimiento, trae consigo, necesariamente, la apertura del campo eidético como conocimiento de la verdad apodíctica⁷²¹; es decir, que la pregunta por la Subjetividad está intrínsecamente ligada con la pregunta por el ser. Como indicamos antes, si en la esfera psíquica no hay distinción entre el aparecer y el ser, hay solo una única naturaleza que se manifiesta en ese aparecer de las cosas (el fenómeno) — una naturaleza que no corresponde a su existencia,

⁷¹⁵ Edmund Husserl, *Ideas Relativas a una Fenomenología Pura y a una Filosofía Fenomenológica* (México: Fondo de Cultura Económica, 1962), 375-376.

⁷¹⁶ Dermot Moran, *Introduction to Phenomenology* (London: Routledge, 2002), 132. Traducción de la autora.

⁷¹⁷ *Ideas*, 1962, 67.

⁷¹⁸ *Ibid*.

⁷¹⁹ *Ibid*.

⁷²⁰ Edmund Husserl, *La Filosofía, Ciencia Rigurosa* (Madrid: Ediciones Encuentro, 2009), 86.

⁷²¹ Edmund Husserl, *Filosofía Primera (1923 1924)* (Epublibre, 2019), 44.

sino a su esencia, que corresponde a su posibilidad de aparecerse. La última preocupación del filósofo debe ser la de conocer las esencias, y el proceso de filosofar, entonces, es el proceso de hacer que las esencias sean evidentes⁷²². Por su estudio de las esencias, la fenomenología es una ciencia pura, una ciencia despojada de contenido empírico, ya que su objeto es independiente de la existencia de ese mundo, aunque parta de la experiencia⁷²³. *¿Cómo puede una ciencia que pretende permanecer fiel a la experiencia, a los fenómenos mismos, pretender ser una ciencia pura a priori despojada de todos los elementos experienciales?*⁷²⁴ — Esta es la pregunta a la que busca responder la fenomenología. Así, Husserl determina que

«[l]a fenomenología pura como ciencia, mientras es pura y no hace uso alguno de la posición existencial de la naturaleza, *solamente* puede ser investigación de esencias, y en absoluto investigación de existencias: toda ‘introspección’ y todo juicio basado en semejante ‘experiencia’ caen fuera de su ámbito. [...] Lo único que puede conocer objetivamente [la fenomenológica pura] son esencias y relaciones de esencias; con ello suministra definitivamente todo cuanto hace falta para el esclarecimiento y la comprensión de todo el conocimiento empírico y de todo el conocimiento en general [...]»⁷²⁵.

En sus *Meditaciones*, Husserl va a insistir en la necesidad de elaborar una fenomenología puramente eidética, pues solo en ella se cumple y puede cumplirse la primera realización de una ciencia filosófica, proyecto guiado a su vez por la idea de una filosofía como ciencia universal fundamentada con absoluto rigor⁷²⁶. El énfasis en los elementos Subjetivos de todo conocimiento deriva en el conocimiento de las esencias y, en última instancia, en la conclusión de que solo las esencias son cognoscibles, es decir, conocemos en la medida en que

⁷²² Quentin Lauer, *The Triumph of Subjectivity* (New York: New York Fordham University Press, 1978), XX. Traducción de la autora.

⁷²³ De modo similar, un geómetra no extrae de la experiencia la información sobre las características esenciales de las formas, pues sólo se preocupa de las posibilidades esenciales, para las cuales no es necesario que exista nada factual. Ver Dermot Moran, *Introduction to Phenomenology* (London: Routledge, 2002), 135.

⁷²⁴ Dermot Moran, *Introduction to Phenomenology* (London: Routledge, 2002), 133.

⁷²⁵ Edmund Husserl, *La Filosofía, Ciencia Rigurosa* (Madrid: Ediciones Encuentro, 2009), 52.

⁷²⁶ Edmund Husserl, *Meditaciones Cartesianas* (Madrid: Ediciones Paulinas, 1979), 127.

captamos las esencias⁷²⁷. Como la fenomenología no acepta ninguna otra evidencia que la que ofrece la propia conciencia, entonces la existencia o no existencia del mundo le es indiferente, pues lo fundamental es la aprehensión de la esencia. La reflexión fenomenológica hace del ser del mundo para la conciencia su tema de investigación, reconstituyendo ese mundo de acuerdo con las leyes de la conciencia y abriendo paso a la dimensión trascendental y esencial del mundo. Una ciencia de las esencias no puede fundamentarse en la existencia real, así como tampoco tiene nada de factual, mientras que, por otra parte, toda ciencia factual sí depende de la dimensión empírica. Por eso, Husserl siempre enfatizó en la importancia de pasar del campo de lo meramente factual al campo de las esencias, de las verdades esenciales y de las leyes universales⁷²⁸; análogo a la necesidad del ascenso desde la subjetividad mentada (es decir, el hombre) a la Subjetividad trascendental⁷²⁹, que, en caso de no ser realizado exitosamente, no es posible salirse del terreno de la antropología, ya sea empírica o a priori⁷³⁰, y entrar al terreno de la fenomenología trascendental. Esta ciencia es radicalmente nueva en comparación con cualquier filosofía, porque, como afirmaba Husserl, ella es radicalmente más Subjetiva — y, por esta misma razón, más objetiva⁷³¹.

⁷²⁷ Edmund Husserl, *Phenomenology and the Crisis of Philosophy. Philosophy as Rigorous Science and Philosophy and the Crisis of European Man* (New York: Harper Torchbooks, 1965), 68. Traducción de la autora.

⁷²⁸ Dermot Moran, *Introduction to Phenomenology* (London: Routledge, 2002), 135. Traducción de la autora.

⁷²⁹ Edmund Husserl, *Ideas Relativas a una Fenomenología Pura y a una Filosofía Fenomenológica* (México: Fondo de Cultura Económica, 1962), 374.

⁷³⁰ Ibid.

⁷³¹ Quentin Lauer, *The Triumph of Subjectivity* (New York: New York Fordham University Press, 1978), XVIII. Traducción de la autora.

EL MÉTODO O LA *EPOKHE* Y LA ENTRADA AL MUNDO TRASCENDENTAL

El énfasis de Husserl en la radicalidad de la fenomenología como una ciencia sin precedentes y absolutamente independiente implica, como mencionamos, el abandono total de todo prejuicio o todo conocimiento dado de antemano por la ciencia. Esta idea se transformó en la forma más radical de autocuestionamiento y de derrocamiento de toda concepción heredada tanto de la tradición filosófica y científica en general, así como de las actitudes naturales sobre el mundo objetivo. De hecho, una de las contribuciones únicas de Husserl fue la identificación del objetivismo como la perspectiva de una actitud específica, la actitud natural⁷³² — que ingenuamente da por sentado el mundo, manteniéndose en una ceguera al no reconocerse a sí misma, justamente, como una actitud, es decir, siendo ignorante respecto a su propia naturaleza⁷³³. Para Husserl, sobre todo en sus años de Friburgo, cuestionar la actitud natural se convirtió en la esencia misma de la filosofía trascendental, la cual no podría pensarse sin su método radical. El carácter científico de la fenomenología, como la piensa Husserl, requiere, primero, como era el caso de Descartes, un método. Toda ciencia debe tener un método, así como también una fundamentación apodíctica sobre la cual pueda sostenerse toda objetividad. Husserl, además, había dejado en claro que si la filosofía trascendental busca llegar a la esencia más pura de las cosas, debe entonces dejar detrás todas las viejas actitudes y juicios, para poder así «aprender a ver, distinguir y describir lo que está ante los ojos [...]»⁷³⁴, y dejar que se muestre la esencia, la dimensión eidética. El método tiene que separar correctamente el dominio de la conciencia pura (que luego veremos, es el dominio de la constitución de sentido) del dominio empírico. Es decir, tiene que garantizar el pasaje del ámbito empírico al ámbito trascendental (que pertenece al orden eidético).

⁷³² Cynthia Coe, *The Palgrave Handbook of German Idealism and Phenomenology* (Washington: Palgrave Mcmillan, 2021), 26. Traducción de la autora.

⁷³³ Ibid.

⁷³⁴ Edmund Husserl, *Ideas Relativas a una Fenomenología Pura y a una Filosofía Fenomenológica* (México: Fondo de Cultura Económica, 1962), 9.

«Partiremos de la posición natural, del mundo tal como se alza frente a nosotros, a de la conciencia tal como se ofrece en la experiencia psicológica, y pondremos al desnudo los supuestos esenciales de esta posición»⁷³⁵, explica Husserl, y solo así «se fundará la fenomenología pura o trascendental no como una ciencia de hechos, sino como una ciencia de esencias; como una ciencia que quiere llegar exclusivamente a ‘conocimientos esenciales’ y no fijar, en absoluto, ‘hechos’»⁷³⁶. Para ello, hay que desprenderse de todos los prejuicios y las convicciones anteriores, así como ya lo había hecho la filosofía cartesiana a través de la formulación de su método, la duda metódica.

Para poder salirnos, entonces, de la actitud natural y conducirnos al campo trascendental, así como para poder investigar la esencia de la experiencia y racionalizarla, se requiere, primero, un cambio de actitud hacia la realidad, por medio de un procedimiento metódico. Husserl llama a su primer método la «reducción fenomenológica»⁷³⁷ o «*epokhe*»⁷³⁸, esto es, la «suspensión» o «puesta entre paréntesis» de la actitud natural, es decir, de toda suposición sobre una realidad independiente de la conciencia o todo presupuesto acerca de la realidad del mundo para dejar ver el modo de aparecer las cosas. El descubrimiento de la reducción, que había tenido lugar hacia 1905, se desplegó a lo largo de los años siguientes, durante los cuales Husserl escribió diversos relatos programáticos sobre la naturaleza y propósito del mismo⁷³⁹. Husserl enfatiza que la suspensión de la actitud natural se basa en un acto libre de la mente, es decir, que nos permite elegir libremente alterar nuestro punto de vista⁷⁴⁰. Es decir, existen dos actitudes divergentes: las naturales y las fenomenológicas; las primeras, mantienen la tesis ingenua sobre el mundo y oscurecen el carácter trascendental de la conciencia, mientras que las fenomenológicas, por el contrario, buscan presentarse como una serie de procedimientos que intentan sacarnos de la actitud natural que quiere constantemente reafirmarse al ser una tendencia innata. Así lo explica en *Ideas*:

⁷³⁵ Edmund Husserl, *Ideas Relativas a una Fenomenología Pura y a una Filosofía Fenomenológica* (México: Fondo de Cultura Económica, 1962), 9.

⁷³⁶ *Ibid.*, 10.

⁷³⁷ Edmund Husserl, *Invitación a la Fenomenología* (Barcelona: Paidós, 2001), 42.

⁷³⁸ Husserl tomó su término «*epokhe*» de los escépticos, que significa «cese». Ver Dermot Moran, *Introduction to Phenomenology* (London: Routledge, 2002), 148. Traducción de la autora.

⁷³⁹ Dermot Moran, *Introduction to Phenomenology* (London: Routledge, 2002), 148. Traducción de la autora.

⁷⁴⁰ *Ibid.*, 150.

«En la actitud natural no puede verse justamente nada más que el mundo natural. Mientras no se descubrió la posibilidad de la actitud fenomenológica, ni se desarrolló el método para aprehender originariamente las objetividades que brotan con ella, tenía que permanecer el mundo fenomenológico siendo un mundo desconocido, incluso apenas sospechado. En estos estudios vamos hasta donde es necesario para obtener la visión que nos hemos propuesto, a saber, la visión de que la conciencia tiene de suyo un ser propio, que, en lo que tiene de absolutamente propio, no resulta afectado por la desconexión fenomenológica. Por ende, queda este ser como ‘residuo fenomenológico’, como una región del ser, en principio sui generis, que puede ser de hecho el campo de una nueva ciencia de la fenomenología»⁷⁴¹.

Por eso, el énfasis constante de Husserl en la implementación de las reducciones como el verdadero descubrimiento de su proyecto filosófico y como la llave de entrada en la fenomenología trascendental y en la esfera de la vida Subjetiva en su profunda complejidad y riqueza. He aquí, también, el aspecto pedagógico de la *epokhe* al hacernos conscientes de las otras actitudes y, a su vez, al mostrarnos también la posibilidad de alterar o suspender tales actitudes. De hecho, la experiencia trascendental, en sentido teórico y descriptivo, es sólo posible con una radical alteración de aquella actitud en la que transcurre la experiencia natural del mundo⁷⁴². Según Moran, la *epokhe* tiene un doble alcance:

«En primer lugar, le permitió desprenderse de todas las formas de opinión convencional, incluida nuestra psicología de sentido común, nuestro consenso científico acumulado sobre cuestiones y toda la teorización filosófica y metafísica sobre la naturaleza de lo intencional. Debemos dejar de lado nuestras creencias sobre

⁷⁴¹ Edmund Husserl, *Ideas Relativas a una Fenomenología Pura y a una Filosofía Fenomenológica* (México: Fondo de Cultura Económica, 1962), 76.

⁷⁴² Ibid., 376.

nuestras creencias, por así decirlo. En segundo lugar, le permitió regresar a las estructuras centrales de la subjetividad y aislarlas»⁷⁴³.

Entonces, para tener una visión de la esencia de la conciencia y deducir eso que le es más propio, Husserl sugiere que hay que,

«[...] empezar con una suerte de *epokhe* escéptica radical que pone en duda el universo de todas sus convicciones anteriores, que le veda utilizarlas para formar un juicio, tomar posiciones frente a su validez o no validez; [...] esta ‘*epokhe* cartesiana’ es, de hecho, de un radicalismo hasta entonces desconocido [...]»⁷⁴⁴.

En sus conferencias de Ámsterdam de 1928, Husserl deja claro que la función de la *epokhe* es exponer la ingenuidad de la actitud natural y todo pensamiento basado en la suposición del mundo, al dejar al descubierto la evidencia de que todo ser está correlacionado con la conciencia⁷⁴⁵. Con el cambio de actitud, puede surgir, en su pureza absoluta, la experiencia trascendental: «la *epokhe* fenomenológica — escribe Husserl — me descubre (a mí, el filósofo que medita) una esfera infinita del ser de una nueva clase, entendida como estera de una nueva clase de experiencia, esto es, de la experiencia trascendental»⁷⁴⁶. Al desconectar fenomenológicamente los juicios, con la *epokhe* «se aclara y complementa nuestra primera determinación de la experiencia fenomenológica y de su esfera de ser»⁷⁴⁷, que da como resultado el residuo fenomenológico como una región del ser que va a ser el campo de una nueva ciencia de la fenomenología, que incluye a su vez la serie de descripciones fenomenológicas (que tienen a su vez una doble dirección conforme a la aparición y a lo que aparece en el cómo Subjetivo — la «nóesis» y el «nóema»⁷⁴⁸). En otras palabras, por medio de la *epokhe* puede el ser trascendente, esto es, el ser que se da a conocer en la

⁷⁴³ Dermot Moran, *Introduction to Phenomenology* (London: Routledge, 2002), 146. Traducción de la autora.

⁷⁴⁴ Edmund Husserl, *La Crisis de las Ciencias Europeas y la Fenomenología Trascendental* (Barcelona: Ediciones Crítica, 1991), 79-80.

⁷⁴⁵ Cynthia Coe, *The Palgrave Handbook of German Idealism and Phenomenology* (Washington: Palgrave Mcmillan, 2021), 27. Traducción de la autora.

⁷⁴⁶ Edmund Husserl, *Ideas Relativas a una Fenomenología Pura y a una Filosofía Fenomenológica* (México: Fondo de Cultura Económica, 1962), 115.

⁷⁴⁷ Edmund Husserl, *Invitación a la Fenomenología* (Barcelona: Paidós, 2001), 43.

⁷⁴⁸ *Ibid.*, 44.

conciencia, alcanzarse y apreciarse en toda su pureza⁷⁴⁹. Por eso mismo es que la puesta entre paréntesis no tiene en absoluto un sentido escéptico, sino que es el camino a través del cual se llega a la dimensión trascendental — proceso que, según Husserl, era «el verdadero significado de la metodología de la duda universal de Descartes»⁷⁵⁰, por lo que considera que la implementación de las reducciones es, de alguna forma, una maniobra esencialmente cartesianas⁷⁵¹. Husserl dice además que la experiencia fenomenológica surgida de la reducción fenomenológica es la única experiencia interna genuina⁷⁵², pues es aquella que provoca un alejamiento radical de la actitud natural hacia una actitud antinatural, es decir, fenomenológica. Lo trascendental, que pertenece al campo fenomenológico, será pensable solo a través de la reducción; pues solo la reducción puede depurar la experiencia de su residuo empírico y reconducirnos al territorio de lo trascendental.

Purificando la conciencia de la actitud natural y reconduciéndola al campo de la conciencia pura, se despoja ese carácter natural de la experiencia para poder captarse como un fenómeno puro. Si la fenomenología busca estudiar las estructuras universales de la conciencia y analizar los fenómenos como se le aparecen al Sujeto, primero hay que poner el mundo entre paréntesis y despojarlo de todo hábito de la actitud natural y de todo prejuicio. Así, se elimina ese carácter real de la experiencia (como haríamos comúnmente en la actitud natural) y puede finalmente ser captada como un fenómeno puro; y al hacerlo, aparece así el residuo de conciencia pura. «La *epokhe* — describe Husserl — es, así también puede decirse, el método radical y universal medio del cual yo me capto puramente como yo, y con mi propia vida pura de conciencia en la cual y por la cual es para mí el entero mundo objetivo y tal como él es precisamente para mí»⁷⁵³, y el mundo «en cuanto siendo y siendo válido ante mis ojos — concluye Husserl — se ha transformado en ‘fenómeno’, [...] en mis ‘ideas’»⁷⁵⁴. Y

⁷⁴⁹ Edmund Husserl, *Ideas Relativas a una Fenomenología Pura y a una Filosofía Fenomenológica* (México: Fondo de Cultura Económica, 1962), 169.

⁷⁵⁰ Edmund Husserl, *Phenomenology and the Crisis of Philosophy. Philosophy as Rigorous Science and Philosophy and the Crisis of European Man* (New York: Harper Torchbooks, 1965), 150. Traducción de la autora.

⁷⁵¹ Dermot Moran, *Introduction to Phenomenology* (London: Routledge, 2002), 153. Traducción de la autora.

⁷⁵² Ibid.

⁷⁵³ Edmund Husserl, *Meditaciones Cartesianas* (Madrid: Ediciones Paulinas, 1979), 58.

⁷⁵⁴ Edmund Husserl, *La Crisis de las Ciencias Europeas y la Fenomenología Trascendental* (Barcelona: Ediciones Crítica, 1991), 81.

más allá de todos los cambios de la conciencia, «el universo — cambiante en sus individualidades experimentadas y destacadas de algún modo en las menciones, pero a pesar de ello uno y único — permanece como trasfondo del ser de la entera vida natural»⁷⁵⁵. Con la *epokhe* el mundo aparece siempre como el fondo de las vivencias Subjetivas de la conciencia:

«El mundo es el único universo de autoevidencias previamente dadas. El fenomenólogo vive de antemano en la paradoja de tener que considerar lo autoevidente como cuestionable, como enigmático, y de no poder tener de aquí en adelante otro tema científico que éste: transformar la autoevidencia [*Selbstverständlichkeit*] del ser del mundo — para él el mayor de todos los enigmas — en una comprensibilidad [*Verständlichkeit*]⁷⁵⁶.

Independientemente de si el mundo existe o no, lo que importa aquí es que es un correlato significativo y autoevidente del acto consciente. Si en el idealismo trascendental de Kant hay una parte del mundo que queda por fuera del alcance de la conciencia (noúmeno), con la *epokhe* se neutraliza la actitud natural, y el mundo queda así suspendido como plataforma de las experiencias del Sujeto, es decir, verdadero o falso, el mundo *se nos aparece*, es una experiencia fenoménica indubitable que funciona como base epistemológica de todo conocimiento posible. Toda experiencia es siempre *experimentada*; todo deseo, creencia, pensamiento, experiencia, etc., es de *alguien*. La conciencia consiste en los actos del ego, eso que Husserl llama, siguiendo a Descartes, *cogitationes*, y los correlatos de esos actos, o sea, las unidades pensadas, las *cogitata*, ya sean de objetos físicos o ideales. El mundo objetivo con todos sus objetos, que existió y existirá independientemente de nuestro yo, sólo puede tener un sentido válido de ser en relación a ese yo y para ese yo:

⁷⁵⁵ Edmund Husserl, *La Crisis de las Ciencias Europeas y la Fenomenología Trascendental* (Barcelona: Ediciones Crítica, 1991), 72.

⁷⁵⁶ Ibid., 190.

«Todo ser mundanal, todo ser espacio-temporal es para mí, esto es, vale para mí, y precisamente por el hecho de que yo lo experimento, lo percibo, lo recuerdo, pienso de algún modo en él, lo juzgo, lo valoro, lo deseo, etc. Como es sabido, Descartes designa todo esto con el término *cogito*. El mundo no es para mí, en general, absolutamente nada más que el que existe y vale para mí en cuanto consciente en tal *cogito*. De esas *cogitationes* exclusivamente, extrae él su entero sentido, su sentido universal y especial y su validez de ser. En ellas transcurre toda mi vida del mundo, a la que pertenece también mi vida de investigación y de fundamentación científicas. No no puedo vivir, experimentar, pensar, valorar y obrar dentro de ningún otro mundo que no sea éste que en mí y de mí mismo posee sentido y validez»⁷⁵⁷.

Husserl deja en claro que la *epokhe* no implica, en absoluto, la negación objetiva de la validez del mundo: «aunque suprima todas las tomas de posición respecto del ser o no-ser del mundo — escribe — aunque me abstenga de toda validez-de-ser referida al mundo, con ello no queda, sin embargo, negada dentro de esa *epokhe* toda validez de ser»⁷⁵⁸. La *epokhe* no niega el mundo, sino que examina su indubitabilidad partiendo de la examinación de la conciencia; como dice el propio Husserl, «no por ello niego ‘este mundo’, como si yo fuera un sofista, ni dudo de su existencia, como si yo fuera un escéptico [...]»⁷⁵⁹. Lo que queda entre paréntesis es toda noción preconcebida, todo prejuicio o supuesto, todo hábito del pensar dado de antemano que contamina el aparecer del mundo. A través de la *epokhe* el mundo aparece como siempre presente allí como plataforma, pero el foco está en las vivencias intencionales de la conciencia. En la posición del individuo durante la *epokhe*, la vida entera queda en acto, sigue transcurriendo, se transforma en fenómeno y en sus ideas, contenidos inabdicables de las *cogitationes* precisamente como sus *cogitata* en la *epokhe*⁷⁶⁰. Por medio del «rayo de mirada»⁷⁶¹, el yo se dirige a través de cada *cogito* actual a lo

⁷⁵⁷ Edmund Husserl, *Meditaciones Cartesianas* (Madrid: Ediciones Paulinas, 1979), 59.

⁷⁵⁸ Ibid., 81.

⁷⁵⁹ Ibid., 73.

⁷⁶⁰ Ibid., 70.

⁷⁶¹ Edmund Husserl, *Ideas Relativas a una Fenomenología Pura y a una Filosofía Fenomenológica* (México: Fondo de Cultura Económica, 1962), 132.

objetivo y «cambia con cada *cogito*, brotando de nuevo con el nuevo y desapareciendo con él»⁷⁶². Este ego no es parte de ningún proceso mental, sino una condición necesaria de estos procesos, «vacío de contenido»⁷⁶³ en el sentido kantiano, un «punto cero» [*Nullpunkt*], un centro de referencia y orientación, desde el cual las distancias y los tiempos irradian hacia afuera⁷⁶⁴. Como había explicado Husserl en sus *Ideas*, «[a]l *cogito* mismo es inherente, como inmanente a él, un ‘mirar a’ el objeto, que, por otra parte, brota del ‘yo’, el cual no puede, pues, faltar nunca»⁷⁶⁵, además de que ese «mirar a», que constituye la esencia profunda del *cogito*, es un «tener a la vista ante los ojos del espíritu»⁷⁶⁶ que abre paso a la posibilidad de aprehensión del ser como ser que se da a conocer en la conciencia:

«[...] por medio de la *epokhe* se abre a aquel que filosofa una nueva forma del experimentar, del pensar, del teorizar, en la que éste, situado por encima de su ser natural y por encima del mundo natural, no pierde nada ni de su ser ni de sus verdades objetivas, al igual que, en general, tampoco pierde nada de las adquisiciones espirituales de su mundo de vida y de toda la vida histórica en común; [...]»⁷⁶⁷.

«La *epokhe* — dice Husserl — crea una soledad filosófica única que es la exigencia metodológica fundamental para una filosofía realmente radical»⁷⁶⁸, concluyendo que

«[l]a reducción fenomenológica nos dio por resultado el reino de la conciencia trascendental como reino de un ser ‘absoluto’ en un sentido muy preciso. Es este ser la categoría radical del ser en general (o, en nuestro lenguaje, la región radical) en que tienen

⁷⁶² Edmund Husserl, *Ideas Relativas a una Fenomenología Pura y a una Filosofía Fenomenológica* (México: Fondo de Cultura Económica, 1962), 132.

⁷⁶³ Dermot Moran, *Introduction to Phenomenology* (London: Routledge, 2002), 171. Traducción de la autora.

⁷⁶⁴ Ibid., 172.

⁷⁶⁵ Ibid., 83.

⁷⁶⁶ Ibid.

⁷⁶⁷ Edmund Husserl, *La Crisis de las Ciencias Europeas y la Fenomenología Trascendental* (Barcelona: Ediciones Crítica, 1991), 160.

⁷⁶⁸ Ibid., 194.

sus raíces todas las demás regiones del ser, a que se refieren por su esencia, de la que por tanto dependen esencialmente todas»⁷⁶⁹.

Junto con la reducción fenomenológica, Husserl también introduce la «reducción eidética»⁷⁷⁰: si la reducción fenomenológica había habilitado el acceso a los «fenómenos» de la experiencia interna real y posible, el método de la «reducción eidética», fundado en ella, «procura el acceso a las configuraciones esenciales invariantes de la esfera puramente anímica en su totalidad»⁷⁷¹. Es decir, así como la reducción trascendental es necesaria para abrir el campo trascendental y entrar en la actitud trascendental, la reducción eidética es necesaria para abrir el campo eidético [*das Eidetische*] y entrar en la actitud eidética⁷⁷². Depurada del contenido concreto, contingente e individual, se revela la esencia invariable, el *eidos* anteriormente mencionado y la piedra angular de una fenomenología eidética. El objetivo de la reducción eidética es llevarnos de los hechos a las esencias, asegurando evitar la confusión entre lo eidético [*das Eidetische*] y lo real [*Faktisches*]⁷⁷³, al garantizar la transición de la actitud natural (dirigida hacia objetos materiales concretos) a la actitud eidética (dirigida a las esencias). Al aplicar la reducción eidética, quedan identificados los elementos esenciales y logran extraerse aquellos absolutamente invariables que constituyen el ser del fenómeno, y sin los cuales no podría configurarse la existencia del mismo. La reducción eidética utiliza el método de la «variación libre»⁷⁷⁴, que, si bien se basa en un objeto concreto, el filósofo varía libremente sus distintos aspectos hasta llegar a la dimensión esencial del objeto. Se realiza especialmente al principio de la investigación, con el fin de lograr una ciencia eidética pura y asegurarnos de que no estamos llevando a cabo ninguna investigación científica objetiva⁷⁷⁵. Aun así, hay que marcar que, a diferencia de la reducción trascendental, la reducción eidética nunca fue sometida por

⁷⁶⁹ Edmund Husserl, *La Crisis de las Ciencias Europeas y la Fenomenología Trascendental* (Barcelona: Ediciones Crítica, 1991), 169.

⁷⁷⁰ Edmund Husserl, *Invitación a la Fenomenología* (Barcelona: Paidós, 2001), 46.

⁷⁷¹ Ibid.

⁷⁷² Daniele De Santis, *Husserl and the A Priori. Phenomenology and Rationality*. (Cham: Springer Nature Switzerland, 2021), 177.

⁷⁷³ Ibid.

⁷⁷⁴ *Invitación*, 2001, 45.

⁷⁷⁵ Ibid.

Husserl a un análisis sistemático de las funciones o de los modos de trabajo de forma adecuada y precisa⁷⁷⁶.

La ciencia positiva, dice Husserl, era una ciencia que «se había perdido en el mundo»⁷⁷⁷, y por eso, «[h]ay que perder primero el mundo por medio de la *epokhe* para recuperarlo luego en la meditación universal sobre sí mismo»⁷⁷⁸, y a través de la investigación de esa constitución trascendental del mundo, puede darse la «aclaración radical del sentido y del origen» (o bien, del sentido a partir del origen) de los conceptos de «mundo», «naturaleza», «espacio», «tiempo», «esencia animal», «psique», «cuerpo orgánico», «comunidad social», «cultura», etc.⁷⁷⁹. A través del ego, se constituye para mí mi mundo, que es a su vez el mundo para nosotros: «Este mundo — escribe Husserl — existe para mí y es lo que es para mí sólo en tanto cobra sentido y valor verificado por obra de mi propia vida pura y de la vida de los demás que se franquea en la mía»⁷⁸⁰; lo que implica, también, en última instancia, «la constitución de una filosofía en cuanto filosofía común a todos nosotros que meditamos juntos — la idea de una única *philosophia perennis*»⁷⁸¹. Por eso, ejecutar la *epokhe* implica liberar al mundo de ese estado de ocultamiento de la conciencia, para redescubrirlo ahora como un correlato de la conciencia y, finalmente, para abrir al campo de la Subjetividad trascendental. Cuando efectuamos la reducción, lo que nos queda es un residuo de conciencia pura, cuyos objetos quedan clarificados siempre como correlatos de ella misma. Así, la reducción se nos presenta, entonces, como más que un mero artificio metódico o una maniobra teórica, ya que implica un idealismo trascendente que la fenomenología expone, por primera vez, de forma científica⁷⁸² y que abre a su vez la dimensión de una Subjetividad absoluta, en toda su complejidad y profundidad. Como consecuencia, la existencia de los objetos se revela como contingente, mientras que la conciencia se muestra como absoluta⁷⁸³. Por eso, el objetivo de la suspensión de la

⁷⁷⁶ Edmund Husserl, *Invitación a la Fenomenología* (Barcelona: Paidós, 2001), 45.

⁷⁷⁷ Edmund Husserl, *Meditaciones Cartesianas* (Madrid: Ediciones Paulinas, 1979), 233-234.

⁷⁷⁸ Ibid.

⁷⁷⁹ Ibid., 231.

⁷⁸⁰ Ibid., 383.

⁷⁸¹ Ibid., 146.

⁷⁸² Ibid., 14.

⁷⁸³ Dermot Moran, *Introduction to Phenomenology* (London: Routledge, 2002), 151. Traducción de la autora.

actitud natural es el descubrimiento del núcleo interno de la Subjetividad: la reducción conduce, directamente, a la Subjetividad trascendental⁷⁸⁴. Con la reducción trascendental se aclara la conciencia pura, el ego absoluto, la Subjetividad trascendental como condición de posibilidad de manifestación de las cosas⁷⁸⁵.

Como ya dijimos, con la *epokhe* no está en juego la cuestión de si el mundo es o no es, sino de cómo es *para la conciencia* — que delimita tanto el reino de la validez absoluta como el ser del mundo — que ahora aparece de una forma enteramente nueva, esto es, «no como algo absolutamente existente, ahí en sí mismo, sino más bien como el ‘correlato de la conciencia’ [*Bewußtseinskorrelat*]]»⁷⁸⁶, esto es, como algo «que tiene un modo peculiar de ser propio, un modo peculiar de ‘auto-darse’ [*Selbstgegebenheit*]]»⁷⁸⁷. Como explica Husserl:

«[...] el mundo que está en vigor en las inmemoriales formas subjetivas, este mundo, no ha desaparecido, sólo que durante la *epokhe* consecuentemente llevada a cabo queda a la vista puramente como correlato de la subjetividad que le otorga sentido de ser y a partir de cuyo valer este mundo ‘es’. Pero esto no es una ‘concepción’, una ‘interpretación’, que se adjudique al mundo. Toda concepción de..., toda opinión sobre ‘el’ mundo tiene su suelo en el mundo dado previamente. Precisamente de este suelo me he separado por medio de la *epokhe*, estoy por encima del mundo, el cual se ha convertido para mí, en un sentido sumamente peculiar, en fenómeno»⁷⁸⁸.

El mundo es tomado de antemano, entonces, tan sólo como correlato de las apariciones, es decir, de las opiniones, de los actos y capacidades subjetivas⁷⁸⁹. El mundo, en el sentido de correlato, no es independiente de la conciencia ni tiene un sentido en sí, sino que su constitución como sentido depende de la conciencia:

⁷⁸⁴ Dermot Moran, *Introduction to Phenomenology* (London: Routledge, 2002), 151. Traducción de la autora.

⁷⁸⁵ Edmund Husserl, *La Idea de la Fenomenología* (Barcelona: Herder, 2011), 28.

⁷⁸⁶ Esta profundización de Husserl en la comprensión de la realidad como correlato de la conciencia, va a ser criticada por Ingarden por reemplazar su realismo anterior con un idealismo (Moran, 2002).

⁷⁸⁷ *Introduction*, 2002, 151.

⁷⁸⁸ Edmund Husserl, *La Crisis de las Ciencias Europeas y la Fenomenología Trascendental* (Barcelona: Ediciones Crítica, 1991), 160.

⁷⁸⁹ *Ibid.*, 180.

«La realidad en sentido estricto tanto la de la cosa tomada en su singularidad como la del mundo entero, carece esencialmente (en nuestro riguroso sentido) de independencia. No es en sí algo absoluto que se vincule secundariamente a algo distinto, sino que en sentido absoluto no es, literalmente, nada, no tiene, literalmente, una ‘esencia absoluta’, tiene la esencia de algo que por principio es sólo intencional, sólo para la conciencia, algo representable o que aparece por o para una conciencia»⁷⁹⁰.

Por o para una conciencia — aquí Husserl abre la noción de «intencionalidad» que va a quedar sellado el nexo entre conciencia y mundo. La intencionalidad fue un descubrimiento llevado adelante por Franz Brentano (1838-1917) y se refiere al «carácter descriptivo fundamental de los fenómenos psíquicos»⁷⁹¹. De Brentano, Husserl también tomó «la convicción de que la filosofía es una ciencia rigurosa, así como la visión de que la filosofía consiste en la descripción y no en la explicación causal»⁷⁹². Posteriormente, la interpretación de Husserl de la intencionalidad se distanció de aquella hecha originalmente por Brentano (que derivaba de la concepción escolástica). Husserl la definió como una «propiedad universal y fundamental de la conciencia de ser conciencia de algo, de llevar en sí misma, en cuanto *cogito*, su *cogitatum*»⁷⁹³, es decir, que siempre está dirigida hacia algo, ya que es una experiencia de o sobre algún objeto. Ya en 1901, en las *Investigaciones Lógicas*, Husserl afirma que la característica central de la conciencia es la intencionalidad, por lo que el tema de la fenomenología, entonces, se convierte en el descubrimiento de la estructura de intencionalidad de la conciencia. El rasgo de intencionalidad se refiere al nexo entre la

⁷⁹⁰ Edmund Husserl, *Ideas Relativas a una Fenomenología Pura y a una Filosofía Fenomenológica* (México: Fondo de Cultura Económica, 1962), 115.

⁷⁹¹ Ibid., 87.

⁷⁹² Dermot Moran, *Introduction to Phenomenology* (London: Routledge, 2002), 7. Traducción de la autora.

⁷⁹³ Edmund Husserl, *Meditaciones Cartesianas* (Madrid: Ediciones Paulinas, 1979), 77.

conciencia y el mundo⁷⁹⁴, y el medio por el cual el Sujeto es capaz de conocer el mundo *para sí*; en palabras de Husserl, «el objeto es, por así decirlo, un polo de identidad, consciente siempre con un sentido prementado»⁷⁹⁵. En otras palabras, «[l]a intencionalidad es lo que caracteriza la conciencia en su pleno sentido y lo que autoriza para designar a la vez la corriente entera de las vivencias como corriente de conciencia y como unidad de una conciencia»⁷⁹⁶. «La intencionalidad, — detalla Husserl — en cuanto propiedad fundamental de mi vida psíquica, designa una propiedad real [*reale*] que me pertenece a mí en cuanto hombre, lo mismo que a todo hombre respecto de su interioridad puramente psíquica»⁷⁹⁷. Y «en la medida en que toda conciencia es ‘conciencia de’, el estudio de la esencia de la conciencia encierra también en sí el de la significación de la conciencia como tal y el del objeto de la conciencia como tal»⁷⁹⁸. «La intencionalidad como construcción de sentido — explica Moran — es el punto de partida filosófico fundamental de Husserl. Toda experiencia consciente está dirigida a un objeto. La intencionalidad implica una correlación a priori entre sujeto y objeto que puede ser mapeada»⁷⁹⁹. Así, sólo con el entendimiento intencional del objeto es que el objeto, como ser absoluto, comienza realmente a ser; sólo con la eliminación del muro que separa al objeto de la conciencia es que puede finalmente constituirse la fenomenología — de aquí la necesidad de reducir todo a fenómeno, para poder hacer de las cosas algo absolutamente cognoscible por la fenomenología. Husserl va a rechazar toda «cosa en sí», pues lo que es dado en la conciencia no existe como correlato de sentido, ya que la fenomenología no busca ni acepta evidencias que sean diferentes o estén por fuera de las que ofrece la propia conciencia. Solo lo que está dentro de la conciencia es, y la piedra

⁷⁹⁴ A este respecto escribe Moran que «[...] el énfasis de la fenomenología en la pertenencia mutua de las nociones de subjetividad y objetividad se expresa como una superación de la división sujeto-objeto. Pero esta superación, al menos en Husserl, es en realidad una recuperación de la radicalidad esencial del proyecto cartesiano. Husserl vio la intencionalidad como una manera de revivir el descubrimiento central del cogito ergo sum de Descartes. En lugar de proceder a una explicación ontológica de la res cogitans como sustancia pensante como lo hizo el propio Descartes, uno puede centrarse en la estructura intencional que Husserl describe como *ego cogitatio-cogitatum*, el yo, sus actos de conciencia y su correlato objetivo. Sólo hemos superado la división sujeto-objeto encontrando un significado más profundo dentro de la propia subjetividad. Hay, por tanto, una paradoja central en el pensamiento de Husserl, que buscaba superar cierto tipo crudo de cartesianismo mediante un replanteamiento radical del proyecto cartesiano mismo». Ver Dermot Moran, *Introduction to Phenomenology* (London: Routledge, 2002), 16. Traducción de la autora.

⁷⁹⁵ Edmund Husserl, *Meditaciones Cartesianas* (Madrid: Ediciones Paulinas, 1979), 92-93.

⁷⁹⁶ *Ideas*, 1962, 198.

⁷⁹⁷ *Meditaciones*, 1979, 129.

⁷⁹⁸ Edmund Husserl, *La Filosofía, Ciencia Rigurosa* (Madrid: Ediciones Encuentro, 2009), 26.

⁷⁹⁹ Cynthia Coe, *The Palgrave Handbook of German Idealism and Phenomenology* (Washington: Palgrave Mcmillan, 2021), 16. Traducción de la autora.

angular de esta proposición es justamente la constitución intencional: lo que está dado en la intuición es evidente, porque ser dado es ser constituido, y ser dado apodícticamente es ser constituido racionalmente.

Y así como se descarta la noción de «cosa en sí», con la intencionalidad, también se supera la concepción de *res extensa*, — pues la trascendentalidad no sólo supone al fenómeno en el mismo nivel de certeza que el de la conciencia (*res extensa*), sino que, además, termina con la división Sujeto-objeto mediante la constatación de la correlación entre Subjetividad y objetividad y mediante la comprensión del significado profundo de la Subjetividad trascendental. Es decir, la intencionalidad deja ver una Subjetividad trascendental estructural, a la vez que aclara la correlación con el mundo. Husserl, de alguna forma, al desarrollar el *cogito ergo sum* de Descartes ahora como *ego cogitatio-cogitatum*, pone énfasis en el acto de conciencia del yo y su correlato objetivo — lo que denota la constitución intencional de la conciencia. Y es esta última la que pone en evidencia la relación y la inseparabilidad de la conciencia y el mundo, pues «que algo esté dado a la conciencia, ya implica que existe, es decir, lo que está dado en la intuición es evidente, porque ser dado es ser constituido, y ser dado apodícticamente es ser constituido racionalmente; [...]»⁸⁰⁰.

Por eso, como marca Husserl, el vínculo conciencia-ser, así como el conocimiento científico del mismo, sólo puede esclarecerse al ver a los fenómenos como correlatos de la conciencia, donde quede evidente la esencia de la conciencia, incluyendo su capacidad dadora de sentido:

«[...] si la teoría del conocimiento quiere [...] investigar los problemas de la relación entre la conciencia y el ser, sólo puede tener ante los ojos el ser como *correlatum* de la conciencia, como ‘mentado’ conscientemente: como percibido, recordado, esperado, representado en una imagen, fantaseado, identificado, diferenciado, creído, sospechado, valorado, etc. Se ve entonces que la investigación ha de dirigirse al conocimiento científico de la esencia de la conciencia: a aquello que es la conciencia *misma*, según su *esencia*, en todas sus configuraciones distinguibles; pero

⁸⁰⁰ Edmund Husserl, *Phenomenology and the Crisis of Philosophy. Philosophy as Rigorous Science and Philosophy and the Crisis of European Man* (New York: Harper Torchbooks, 1965), 54. Traducción de la autora.

también, a la vez, a aquello que ella *significa*, así como a los distintos modos en los que, conforme a la esencia de tales configuraciones, mienta la conciencia objetos y, quizá, comprueba que se trata de entes ‘válidos’, ‘reales’»⁸⁰¹.

Podemos decir, además, que la *epokhe* eleva toda experiencia mundanal al ámbito de la Subjetividad trascendental, donde quien ejecuta la *epokhe* ya no es una cosa del mundo, aunque esté en él físicamente, sino que se autoconcibe finalmente como el portador de una estructura abridora de mundo, esto es, su Subjetividad trascendental — y de aquí se desprende además la necesidad de ejercitarse en la *epokhe*, pues no basta simplemente con aplicar la *epokhe* una vez y deducir los resultados, sino que debe aplicarse continuamente como método. La reducción no puede lograrse en una vez, pues la mente sigue su tendencia de naturalización del mundo — y es justamente la *epokhe* que la vuelve a traer nuevamente en la dirección de la actitud radical fenomenológica. Por eso, como indica Moran, la fenomenología es «una práctica más que un sistema»⁸⁰², pues implica una nueva forma de hacer filosofía intrínsecamente antitradicional y antidogmática que reactiva nuestro contacto con el mundo; a la vez que parte de un principio radicalmente distinto al de las ciencias positivas, es decir, o sea, de algo distinto de todo mundo dado por la experiencia⁸⁰³. Y de esta nueva actitud surge, justamente, el interés por la Subjetividad trascendental, y, consecuentemente, la posibilidad de encaminar una filosofía como ciencia:

De «esta autocomprensión brota, cuando se la desarrolla en forma realmente radical y consecuente, una motivación necesaria que fuerza al yo filosofante a reflexionar sobre aquella subjetividad peculiar que en toda su experiencia natural del mundo, así la real como la posible, es últimamente el yo que tiene la experiencia, y como ulterior consecuencia el yo activo en cualquier forma, y por ende el yo que conoce científicamente, o

⁸⁰¹ Edmund Husserl, *La Filosofía, Ciencia Rigurosa* (Madrid: Ediciones Encuentro, 2009), 25.

⁸⁰² Dermot Moran, *Introduction to Phenomenology* (London: Routledge, 2002), 4. Traducción de la autora.

⁸⁰³ Edmund Husserl, *Ideas Relativas a una Fenomenología Pura y a una Filosofía Fenomenológica* (México: Fondo de Cultura Económica, 1962), 380.

sea, aquella subjetividad que es ya anterior a todo conocimiento natural de sí mismo que pueda tener el ‘yo, este hombre, existente en el mundo, experimento, pienso, obro’. Con otras palabras: de aquí brota el cambio fenomenológico de actitud como un requisito absoluto para que la filosofía en general pueda dirigir su propósito peculiar al terreno empírico, primero de suyo, y por ende para que pueda pura y simplemente empezar. La filosofía sólo puede empezar y sólo puede desarrollarse en toda ulterior actividad filosófica como ciencia, en la actitud fenomenológico-trascendental»⁸⁰⁴.

⁸⁰⁴ Edmund Husserl, *Ideas Relativas a una Fenomenología Pura y a una Filosofía Fenomenológica* (México: Fondo de Cultura Económica, 1962), 380-381.

Para Husserl, esa claridad y distinción con la que el *cogito* se nos aparece es la clave de la filosofía cartesiana. El planteamiento del «*ego cogito*» es «el gran giro que, llevado a cabo de modo correcto, conduce a la subjetividad trascendental: la vuelta hacia *ego cogito* en cuanto base apodícticamente cierta y última de todo juicio, sobre la cual ha de fundamentarse toda filosofía radical»⁸⁰⁶. Como explica en las *Meditaciones*:

«Mediante la *epokhe* me encontré proyectado a esa esfera de ser que por principio precede a todo ente imaginable que sea para mí y a sus esferas-de-ser, y lo precede como supuesto suyo apodíctico absoluto. O lo que para Descartes es lo mismo: Yo, el yo ejecutor de la *epokhe*, soy lo único absolutamente indudable, lo único que de modo absoluto y principal excluye toda posibilidad de duda»⁸⁰⁷.

Frente al mundo, que pertenece al orden de lo contingente, el yo puro, por el contrario, pertenece al orden de lo indubitable: pues aunque pueda dudarse del mundo o los objetos (aunque sean pensados), de lo que nunca puede durarse es de la validez de la vivencia:

«Frente a la tesis del mundo, que es una tesis ‘contingente’, se alza, pues, la tesis de mi yo puro y de la vida de este yo, que es una tesis necesaria, absolutamente indubitable. Toda cosa dada en persona puede o no existir; ninguna vivencia dada en

⁸⁰⁵ Ya desde la segunda década del siglo XX, concretamente en las *Meditaciones*, Husserl introducirá el concepto de «mónada», que define como «ego tomado en su plena concreción» o «ego concreto» — la concreción del flujo de la vida egoica, es decir, de la corriente singular, individual, concreta y autónoma de la conciencia individual, que reúne la totalidad de las experiencias vividas, y los actos intencionales de un individuo, así como toda experiencia y conocimiento, sintetizando y unificando *a priori* la pluralidad de las apariciones de los fenómenos: es la unidad fenomenológico-real de las vivencias. Ver Edmund Husserl, *Meditaciones Cartesianas* (Madrid: Ediciones Paulinas, 1979), 121; Daniele De Santis, *Transcendental Idealism and Metaphysics. Husserl's Critique of Heidegger. Volume 2* (Cham: Springer Nature Switzerland, 2023), 88, 112. Para nuestra investigación nos enfocaremos en el ego trascendental pues éste es el fundamento de la filosofía como ciencia, aquella que nos concierne a nosotros.

⁸⁰⁶ Edmund Husserl, *Meditaciones Cartesianas* (Madrid: Ediciones Paulinas, 1979), 155.

⁸⁰⁷ Edmund Husserl, *La Crisis de las Ciencias Europeas y la Fenomenología Trascendental* (Barcelona: Ediciones Crítica, 1991), 82.

persona puede no existir: tal es la ley esencial que define esta necesidad y aquella contingencia»⁸⁰⁸.

El ego tiene un carácter de ser «existente para sí mismo con una continua evidencia, o sea, constituyéndose continuamente a sí mismo como existente»; es decir, el ego se capta a sí mismo como yo — «como el yo que tiene la vivencia de esto y aquello, el que vive este y aquel *cogito* como siendo el mismo»⁸⁰⁹. Toda vivencia es solo posible dentro de un yo como vida constantemente perceptiva y consciente de las cosas, como forma absoluta, intrínseca y permanente de todo experimentar. Ahora, Husserl siempre puso importancia en la necesidad de pasar de los hechos meramente fácticos al campo de las verdades esenciales y de las leyes universales. Por eso, aunque el punto de partida sea «la conciencia en un sentido plenario, que se ofrece inmediatamente y que designamos de la manera más sencilla por medio del *cogito* cartesiano, del ‘yo pienso’»⁸¹⁰, que abarca «todo yo percibo, yo me acuerdo, yo fantaseo, o juzgo, siento, apetezco, quiero y, así, todas las demás vivencias semejantes del yo, en sus innumerables y fluyentes, formas especiales»⁸¹¹ — hay que extraer de ellas lo puro de la experiencia, lo esencial y lo *objetivo* — lo que es otra forma de decir que «lo universal se ve en lo individual»⁸¹². Lo individual es el camino hacia lo universal, así como la Subjetividad es el camino hacia la objetividad. El paso de la intuición individual a la comprensión de lo universal es el paso necesario para llegar a lo esencial — eso que Husserl llama intuición eidética. Husserl creía que la ruta desde lo individual a lo universal está realmente instalada en nuestro acto consciente mismo»⁸¹³. Por eso, el interés del fenomenólogo, entonces, debe ser los fenómenos puros o trascendentales, que sólo comienzan a ser accesibles una vez que cesa la actitud natural hacia el mundo y se practica el método fenomenológico. La tarea del fenomenólogo es penetrar en la esencia del objeto de la investigación — una esencia que explica su ser más profundo, que no podría

⁸⁰⁸ Edmund Husserl, *Ideas Relativas a una Fenomenología Pura y a una Filosofía Fenomenológica* (México: Fondo de Cultura Económica, 1962), 106.

⁸⁰⁹ Edmund Husserl, *Meditaciones Cartesianas* (Madrid: Ediciones Paulinas, 1979), 118.

⁸¹⁰ *Ideas*, 1962, 78.

⁸¹¹ *Ibid.*

⁸¹² *Ibid.*, 134.

⁸¹³ *Ibid.*, 133.

explicarse sin su fuente originaria. Husserl separa entonces la dimensión psíquica y mundanal del ego de su dimensión trascendental. La reducción abre al campo trascendental — y evita, por así decirlo, caer en la naturalización del ego, logrando lo que es uno de sus logros más fundamentales: esclarecer la existencia de un yo no-empírico, esto es, el «yo trascendental» o «yo puro»⁸¹⁴ — en contraste con un «yo empírico». Este último es el yo natural, psicológico y mundano — aquel que es un ser existente *en el mundo*, encarnado y embebido en el mundo, ingenuamente portador de la actitud natural hacia el mundo. Dicho de otra forma, solo el ego empírico es un ser existente en el mundo⁸¹⁵, es la «persona humana en el sentido natural y antes de la realización de la reducción; la Subjetividad trascendental concreta» [*konkrete transzendente Subjektivität*]⁸¹⁶. Explica Husserl la diferencia entre los dos:

«Mi yo trascendental es por ende evidentemente ‘diferente’ del yo natural, pero de ninguna manera como un segundo yo, como un yo SEPARADO de él en el sentido natural de la palabra, así como, a la inversa, tampoco es un yo unido a él o entrelazado con él en el sentido natural. Es precisamente el campo (concebido en concreción plena) de la experiencia trascendental de sí mismo, que en todo momento puede convertirse, MEDIANTE UNA MERA MODIFICACIÓN DE LA ACTITUD, en experiencia psicológica de sí mismo. En esta transición se produce necesariamente una identidad del yo; [...]»⁸¹⁷.

Por medio de la *epokhe* fenomenológica se reduce el yo natural humano y la vida psíquica (es decir, la experiencia psicológica del sí mismo) al yo fenomenológico-trascendental (es decir, la experiencia fenomenológico-trascendental del sí mismo). Es decir, el yo trascendental

⁸¹⁴ A este respecto, Moran también ha marcado lo siguiente: «En ocasiones, Husserl hablaba como si las conciencias empíricas pudieran ir y venir, pero que el ego trascendental fuera una condición necesaria no sólo para la posibilidad de la experiencia, sino para la posibilidad misma de un mundo. El ego trascendental puede sobrevivir a la destrucción del mundo. De hecho, Alfred Schütz recuerda que Husserl, en sus últimas conversaciones mientras Husserl estaba moribundo, habló del hecho de que él moriría, pero su ego trascendental seguiría viviendo». Ver Dermot Moran, *Introduction to Phenomenology* (London: Routledge, 2002), 169. Traducción de la autora.

⁸¹⁵ Cynthia Coe, *The Palgrave Handbook of German Idealism and Phenomenology* (Washington: Palgrave Mcmillan, 2021), 29. Traducción de la autora.

⁸¹⁶ Daniele De Santis, *Transcendental Idealism and Metaphysics. Husserl's Critique of Heidegger. Volume 2* (Cham: Springer Nature Switzerland, 2023), 75. Traducción de la autora.

⁸¹⁷ Edmund Husserl, *Invitación a la Fenomenología* (Barcelona: Paidós, 2001), 61-62.

es el yo empírico purificado y filtrado de toda contaminación mundanal, esto es, el yo «universal y absoluto»⁸¹⁸. El ego trascendental es ese ego «desmundanizado» [*entweltlichte*]⁸¹⁹. Y una vez que el *ego cogito* ha sido deshumanizado [*Nicht mehr bin ich... als Mensch*], quien medita puede comenzar a referirse al ego como una estructura universal y apodíctica de la experiencia — que abre oficialmente la investigación científica fenomenológica de la Subjetividad que desarrolla Husserl en el transcurso de sus *Meditaciones*⁸²⁰. Husserl, además, define a este yo trascendental como «el yo mismo que porta en sí el mundo como sentido válido y que a su vez es presupuesto siempre necesariamente por éste»⁸²¹; así como el «campo infinitamente abierto de los datos fenomenológicos puros y de la indivisible unidad de estos datos [...]»⁸²². El ego trascendental es inseparable de sus vivencias y «es responsable, no solo del significado o el sentido, sino del ser del mundo», y «el giro hacia el ego trascendental no es [...] un alejamiento del mundo, más bien es la condición para la posibilidad de comprender el mundo»⁸²³. Como ya había indicado en las *Meditaciones Cartesianas*, el yo trascendental es quien constituye el sentido y el ser del mundo. Si bien el yo empírico es responsable, por así decirlo, de descubrir el ego trascendental, el ego trascendental despliega en su esencia todos los egos reales y posibles⁸²⁴. El yo trascendental es *permanente* (pues es el soporte o sustrato permanente de todos los datos de la conciencia o del flujo permanente de vivencias subjetivas); *idéntico a sí mismo* (pues no tiene otra instancia relativa) y, en esencia, *no-empírico* — esto es, trascendental (pues no se forma en la experiencia, sino que es una forma *a priori* de la mente humana). «Yo, el fenomenólogo que medita — dice Husserl —, me propongo a mí mismo la tarea universal de *descubrirme a mí mismo* como ego trascendental en mi *plena concreción* y, por tanto, con todos los correlatos intencionales allí incluidos»⁸²⁵. Con la *epokhe*,

⁸¹⁸ Edmund Husserl, *Meditaciones Cartesianas* (Madrid: Ediciones Paulinas, 1979), 163.

⁸¹⁹ Ibid., 22-23.

⁸²⁰ Daniele De Santis, *Transcendental Idealism and Metaphysics. Husserl's Critique of Heidegger. Volume 2* (Springer, 2023), 227.

⁸²¹ Edmund Husserl, *La Crisis de las Ciencias Europeas y la Fenomenología Trascendental* (Barcelona: Ediciones Crítica, 1991), 67.

⁸²² Edmund Husserl, *Ideas Relativas a una Fenomenología Pura y a una Filosofía Fenomenológica* (México: Fondo de Cultura Económica, 1962), 383.

⁸²³ Dermot Moran, *Introduction to Phenomenology* (London: Routledge, 2002), 169. Traducción de la autora.

⁸²⁴ Cynthia Coe, *The Palgrave Handbook of German Idealism and Phenomenology* (Washington: Palgrave Mcmillan, 2021), 34. Traducción de la autora.

⁸²⁵ *Introduction*, 2002, 83.

«[...] yo reduzco mi yo natural humano y mi vida psíquica — el reino de mi experiencia psicológica de mí mismo — a mi yo fenomenológico trascendental, al reino de la experiencia fenomenológico-trascendental de mí mismo. El mundo objetivo que para mí existe, que siempre existió y existirá, que siempre podrá existir con todos sus objetos, extrae, como ya he dicho, todo su sentido y su validez de ser — aquel que en cada caso tiene para mí — de mí mismo, de mí en cuanto yo trascendental, el yo que emerge únicamente con la *epokhe* fenomenológico-trascendental»⁸²⁶.

Por el método de reducción trascendental, cada uno de nosotros, como meditadores cartesianos, es llevado de vuelta a nuestro ego trascendental, con sus contenidos concretos-monádicos como este ego factual, el único ego absoluto⁸²⁷. La reducción nos permite el acceso al mundo del ego trascendental, un dominio absolutamente separado del dominio psicológico del ego empírico — que queda descartado con la suspensión de la *epokhe*. Al meditar de manera cartesiana, somos reconducidos por el método de la reducción fenomenológica, explica Husserl, al ego trascendental, así como al ego con su respectivo contenido monádico concreto, en cuanto este ego fáctico, en cuanto al ego absoluto, uno y único⁸²⁸. Es mediante la reducción que podemos despojarnos de todo lo que tiene que ver con el mundo empírico, con experiencias corporales y psicológicas del ámbito psicofísico humano, para abrir paso al dominio de la conciencia pura como origen de toda creación de sentido. Y por ello mismo, lo indubitable de la experiencia trascendental no es el mero «yo soy», como en Descartes, sino más bien, como indica Husserl, algo anterior, esto es, las estructuras universales que marcan las posibilidades de toda experiencia. La «mera identidad del ‘yo soy’» es lo que corresponde al mundo de lo empírico, mientras que lo trascendental es lo que se corresponde con

⁸²⁶ Edmund Husserl, *La Crisis de las Ciencias Europeas y la Fenomenología Trascendental* (Barcelona: Ediciones Crítica, 1991), 66.

⁸²⁷ Daniele De Santis, *Transcendental Idealism and Metaphysics. Husserl's Critique of Heidegger. Volume 2* (Springer, 2023), 100.

⁸²⁸ Edmund Husserl, *Meditaciones Cartesianas* (Madrid: Ediciones Paulinas, 1979), 123-124.

ese otro ámbito apodíctico y universal que fundamenta la estructura esencial de la conciencia como constituyente del mundo objetivo:

«[...] el ego del que medita — en su propiedad trascendental, no es empero el habitual ‘yo, este hombre’, reducido a un mero fenómeno correlativo dentro del fenómeno total del mundo. Se trata más bien de una estructura esencial de la constitución universal, en la cual transcurre la vida del ego trascendental en cuanto constituyente de un mundo objetivo»⁸²⁹.

Entonces, con la *epokhe* queda clara la distinción de ambos egos, aunque su foco es, efectivamente, el mundo de la Subjetividad trascendental, que denota «lo pensado en tanto que pensado» [*cogitatum qua cogitatum*]. La función de la *epokhe* es poner en evidencia la ingenuidad de la actitud natural hacia el mundo y abrir la dimensión trascendental al demostrar que todo ser está relacionado con la conciencia y mostrando — a partir de la aprehensión de las estructuras intencionales de la conciencia — cómo toda objetividad se constituye a partir de la Subjetividad. La *epokhe*, entonces, elimina los impedimentos que cubren el carácter trascendental de la experiencia. La reducción abre un campo de experimentación de la propia vida Subjetiva, que se abre infinitamente ante quien ejercita el método. El yo ejecutor de la *epokhe* se presenta «como lo único absolutamente indudable, lo único que de modo absoluto y principal excluye toda posibilidad de duda»⁸³⁰. «El ego — dice Husserl — no es ningún residuo del mundo, sino la posición absolutamente apodíctica, que sólo es posibilitada por la *epokhe*, sólo por la ‘puesta entre paréntesis’ de la entera validez mundanal, siendo ella, además, lo único así posibilitado»⁸³¹. Es decir, que mediante la *epokhe*, el fenomenólogo que medita se descubre a sí mismo como ego trascendental — lo que es en sí un «autodescubrimiento trascendental» del sí mismo que a su vez «tiene por paralelo el descubrimiento psicológico del mismo», o sea, el del «ser puramente psíquico en la vida psíquica»⁸³² que es parte integrante de la realidad

⁸²⁹ Edmund Husserl, *Meditaciones Cartesianas* (Madrid: Ediciones Paulinas, 1979), 156.

⁸³⁰ Ibid., 82.

⁸³¹ Ibid., 84.

⁸³² Ibid., 83.

psicofísica y del mundo natural⁸³³. En el ego trascendental concreto descansa la aclaración del sentido del mundo se considera concretamente, la fenomenología por eso una ciencia concreta, como la ciencia de la Subjetividad o mónada concreta⁸³⁴.

La fenomenología, entonces, desarrollada de acuerdo al método eidético trata, entonces, de un autodescubrimiento trascendental y de la consiguiente configuración de una ciencia *a priori* que toma en consideración el campo fáctico de la experiencia de la Subjetividad trascendental con sus vivencias fácticas, destacando la posición *a priori* de la Subjetividad trascendental; es decir, investiga, en otras palabras, «el *a priori* universal sin el cual no sería concebible el yo ni un yo trascendental en general»⁸³⁵, y es por eso que, además, es una ciencia pura — pues está despojada de todo contenido empírico, y se proyecta al descubrimiento de las estructuras esenciales que operan en toda experiencia del mundo; su campo pertenece al «reino de una mera ‘descripción’ eidética, esto es, al reino de las estructuras esenciales, directa e intelectualmente evidentes, de la subjetividad trascendental»⁸³⁶. La reducción eidética abre al reino de la conciencia pura, esto es, el lugar donde se encuentran las esencias de los actos de significado. Por ejemplo, al ver una mancha roja a través de la reducción eidética, la mancha deja de ser un mero dato individual, sino una comprensión de la esencia misma, esto es, el enrojecimiento puro y, a partir del cual puedo pasar a reconocer el fenómeno puro del color en sí⁸³⁷. Ahora bien, la captación de la esencia no solamente puede provenir de la percepción real de una mancha roja, sino, además, a partir de una mancha roja imaginada o recordada⁸³⁸. Lo fundamental es comprender que para captar estas esencias, es necesario aplicar la reducción eidética para dejar en suspensión los prejuicios sobre el

⁸³³ Aquí marca Husserl que, «[d]espués de la reducción trascendental a mi ego puro, mi genuino interés está dirigido al descubrimiento de ese su ego fáctico; pero este descubrimiento sólo puede convertirse en un descubrimiento auténticamente científico en la medida en que recurra a los principios apodícticos que pertenecen al ego en cuanto ego en general; es decir, en la medida en que recurra a las universalidades y necesidades esenciales, por medio de las cuales el *factum* está referido a sus fundamentos racionales, a los de su pura posibilidad, lo que le confiere carácter científico (lógico)». Ver Edmund Husserl, *Meditaciones Cartesianas* (Madrid: Ediciones Paulinas, 1979), 126-127.

⁸³⁴ Daniele De Santis, *Transcendental Idealism and Metaphysics. Husserl's Critique of Heidegger. Volume 2* (Cham: Springer Nature Switzerland, 2023), 179. Traducción de la autora.

⁸³⁵ *Ibid.*, 126-127.

⁸³⁶ Edmund Husserl, *Ideas Relativas a una Fenomenología Pura y a una Filosofía Fenomenológica* (México: Fondo de Cultura Económica, 1962), 375-376.

⁸³⁷ Dermot Moran, *Introduction to Phenomenology* (London: Routledge, 2002), 135. Traducción de la autora.

⁸³⁸ *Ibid.*

mundo y abrir la puerta para la dimensión eidética de los fenómenos, es decir, que hay que poner entre paréntesis todas nuestras creencias naturalistas para captar las cosas en su esencia.

No por nada Husserl había concebido las reducciones como el verdadero descubrimiento de su fenomenología, pues es solo a través de ellas que es posible alcanzar la región de la Subjetividad trascendental como tal. La aplicación de este método de reducciones fue lo que, según Moran, «llevó a Husserl a ubicar la fuente de todo significado en la subjetividad trascendental», y a la conclusión de que «el mundo entero, en todos sus significados, tenía que ser repensado como un logro de la subjetividad, del yo»⁸³⁹. Aunque había sido Descartes quien había revelado a Husserl la posibilidad de construir una filosofía universal, Husserl no verá en el *ego cogito* el primer principio indubitable, sino en la Subjetividad trascendental como la fuente de todo conocimiento absolutamente válido para la constitución de una filosofía rigurosa. Por eso, todo su proyecto buscaba bajo el título de fenomenología trascendental una ciencia nueva referente a un nuevo campo, el campo de la Subjetividad trascendental. La fenomenología trascendental busca, así, configurarse como «una gran ciencia independiente», pues se pregunta sobre el *a priori* de las «estructuras invariantes y peculiarmente esenciales de un alma, de una comunidad de vida psíquica»⁸⁴⁰. Esta nueva ciencia va a ser de una radical novedad, independiente de los juicios de otras disciplinas, constituyéndose como la realización suprema de la filosofía trascendental, como una ciencia de todas las ciencias. «La fenomenología — afirma Husserl en *Ideas I* — tiene por esencia que aspirar a ser la filosofía ‘primera’ y a ofrecer los medios a toda crítica de la razón que se deba hacer; y que, por ende, requiere el prescindir lo más completamente posible de supuestos y el poseer una absoluta evidencia intelectual en la reflexión sobre sí misma»⁸⁴¹. Por eso mismo, la fenomenología pura ocupa una singular posición entre las demás ciencias, pues es la ciencia fundamental de la filosofía, es una ciencia esencialmente nueva, alejada del pensar natural⁸⁴², y que

⁸³⁹ Dermot Moran, *Introduction to Phenomenology* (London: Routledge, 2002), 168-169. Traducción de la autora.

⁸⁴⁰ Edmund Husserl, *Ideas Relativas a una Fenomenología Pura y a una Filosofía Fenomenológica* (México: Fondo de Cultura Económica, 1962), 378.

⁸⁴¹ *Ibid.*, 146.

⁸⁴² *Ibid.*, 7.

constituye el polo más extremo de las ciencias objetivas hasta hoy vigentes, pues su tema es el tema más fundamental, el más absolutamente Subjetivo — el territorio de la Subjetividad trascendental. Como deja en claro Husserl en las *Meditaciones*:

«Así se ofrece ante nuestros ojos una ciencia cuya originalidad es inaudita, una ciencia de la subjetividad trascendental concreta en cuanto dada en una experiencia trascendental real y posible, la cual conforma el *más extremo contraste respecto de las ciencias en el sentido hasta ahora vigente*, o sea, las ciencias *objetivas*. Entre estas últimas, por cierto, también se encuentra una ciencia de la subjetividad; pero se trata de la subjetividad objetiva, animal, perteneciente al mundo. Ahora, por el contrario, se trata de una ciencia, por así decirlo, absolutamente subjetiva; una ciencia cuyo objeto es independiente en su ser de la decisión sobre la existencia o no existencia del mundo. Más aún: parece que el objeto primero y único de esta ciencia es y sólo puede ser mi *ego* trascendental, es decir, el de quien filosofa. [...] Así, pues, esta ciencia comienza ciertamente como egología pura, como una ciencia que parece condenarnos a un solipsismo, si bien a un solipsismo trascendental»⁸⁴³.

Esta ciencia comienza como egología pura, como una ciencia cuyo objeto es y sólo puede ser mi ego trascendental — así define Husserl a la fenomenología, esencialmente como egología pura, como estudio del yo y su «experiencia de sí» [*Selbsterfahrung*], como continuación del programa establecido por Descartes con el descubrimiento del *cogito*⁸⁴⁴⁸⁴⁵. El ego trascendental, indica Moran, es el Sujeto absoluto tal como lo había entendido el idealismo alemán — aunque el ego trascendental que describe Husserl es observable reflexivamente y no se deduce como una condición para la posibilidad de los objetos⁸⁴⁶; además, tiene que ser entendido como la fuente de todas las validaciones del sentido, como la condición para la

⁸⁴³ Edmund Husserl, *Meditaciones Cartesianas* (Madrid: Ediciones Paulinas, 1979), 73.

⁸⁴⁴ Dermot Moran, *Introduction to Phenomenology* (London: Routledge, 2002), 169. Traducción de la autora.

⁸⁴⁵ Como Descartes, que había resuelto, luego de salir de la sujeción de sus preceptores, no buscar otra ciencia que la que pudiese encontrar en sí mismo. Ver René Descartes, *Discurso del Método - Reglas para la Dirección de la Mente* (Barcelona: Orbis, 1983), 49.

⁸⁴⁶ *Introduction*, 2002, 169.

posibilidad de comprender el mundo en absoluto⁸⁴⁷. El ego, a pesar de sus paradojas y sus enigmas es, como lo define Husserl, el «punto arquimédico» de toda filosofía auténtica, así como la directriz de una nueva época de la filosofía:

«[...] *el Ego [es] una paradoja, el mayor de todos los enigmas*. Pero quizás es mucho, y para una filosofía, todo, lo que depende de este enigma, y tal vez es para nosotros, espíritus más pequeños, la conmoción que el propio Descartes experimentó al descubrir ese Ego, algo que debe importarnos como signo de que se anunciaba ahí algo grande e inmenso, algo que pese todos los errores y desvíos alguna vez tenía que salir a la luz como ‘punto arquimédico’ de toda filosofía auténtica. Una vez entrado en la historia, el nuevo motivo de la retracción al Ego reveló su potencia interior precisamente por introducir, a pesar de sus adulteraciones y oscurecimientos, una nueva época de la filosofía, a la que dotó de un nuevo *telos*»⁸⁴⁸.

El yo trascendental no puede ser objeto de las ciencias objetivas; sino que es el que desencadena la experiencia trascendental y pertenece al reino de lo trascendental, cuyo estudio está reservado a la fenomenología trascendental como ciencia universal de la conciencia pura. La fenomenología como ciencia tiene que, entonces, primero desprenderse de todas las presuposiciones y no dar por sentado ninguna asunción hecha de antemano por las ciencias presentes, más aún, debe comenzar por la radical reflexión sobre el sí mismo — pues todo como sentido siempre vale para mí, al no poder yo experimentar otra vida que la que está en mí. Pensada como ciencia, la fenomenología trascendental hace de esa Subjetividad cognoscente la fuente primaria de todas las formaciones de sentido, así como también de toda validez científico-objetiva del mundo. Como resume Lauer en su estudio introductorio, la fenomenología husserliana es, entonces,

⁸⁴⁷ Dermot Moran, *Introduction to Phenomenology* (London: Routledge, 2002), 169. Traducción de la autora.

⁸⁴⁸ Edmund Husserl, *La Crisis de las Ciencias Europeas y la Fenomenología Trascendental* (Barcelona: Ediciones Crítica, 1991), 84-85.

«[...] una ‘fenomenología’ porque se niega a ir más allá de los únicos datos disponibles para la conciencia, es decir, las apariencias. Es una fenomenología ‘trascendental’ porque todo lo que se requiere puede descubrirse mediante la reflexión sobre los actos subjetivos con sus inevitables correlatos objetivos. Una ‘ciencia’ porque proporciona un conocimiento que ha eliminado efectivamente todos los elementos que podrían hacer que su comprensión fuera ‘contingente.’ [...] La fenomenología, entonces, es la ‘ciencia de la ciencia’, ya que sólo ella investiga aquello que todas las demás ciencias simplemente dan por sentado (o ignoran): la esencia misma de sus propios objetos»⁸⁴⁹.

⁸⁴⁹ Edmund Husserl, *Phenomenology and the Crisis of Philosophy. Philosophy as Rigorous Science and Philosophy and the Crisis of European Man* (New York: Harper Torchbooks, 1965), 23. Traducción de la autora.

EL SUJETO TRASCENDENTAL Y LA CONSTITUCIÓN DEL MUNDO

La fenomenología trascendental es entonces una ciencia pura — la ciencia eidética de la Subjetividad trascendental; una ciencia nueva referida a un campo nuevo de investigación, esto es, el territorio de la Subjetividad trascendental. Lo que Husserl finalmente encontró y dedicó los últimos veinticinco años de su carrera a elaborar, fue, precisamente, la Subjetividad trascendental⁸⁵⁰, la garantía concreta de la racionalidad tanto del pensamiento como del objeto del pensamiento⁸⁵¹. La tematización de la Subjetividad trascendental cumple un rol fundamental en la idea de la filosofía como ciencia rigurosa, pues es «la fuente en la que ha de justificarse toda pretensión de validez y de ser — que en cuanto no relativa a otra instancia justificante, puede llamarse absoluta»⁸⁵². Mientras que el Sujeto empírico es, por así decirlo, un objeto en el mundo, el Sujeto trascendental es la Subjetividad pura, la condición de posibilidad de constitución de mundo⁸⁵³, el ego constituyente o polo de identidad que unifica las experiencias intencionales de la conciencia; y por ello, la única que puede ser la base de una ciencia; aquella Subjetividad que no es la psicológica o empírica, y que Husserl va a esforzarse por validar:

«Después de la reducción trascendental a mi ego puro, mi genuino interés está dirigido al descubrimiento de ese su ego fáctico; pero este descubrimiento sólo puede convertirse en un descubrimiento auténticamente científico en la medida en que recurra a los principios apodícticos que pertenecen al ego en cuanto ego en general; decir, en la medida en que recurra a las universalidades y necesidades esenciales, por medio de las cuales el factum está referido a sus fundamentos racionales, a los de su pura posibilidad, lo que le confiere carácter científico (lógico)»⁸⁵⁴.

⁸⁵⁰ Quentin Lauer, *The Triumph of Subjectivity* (New York: New York Fordham University Press, 1978), XV. Traducción de la autora.

⁸⁵¹ Ibid., XX.

⁸⁵² Edmund Husserl, *Meditaciones Cartesianas* (Madrid: Ediciones Paulinas, 1979), 9.

⁸⁵³ Edmund Husserl, *La Idea de la Fenomenología* (Barcelona: Herder, 2011), 29.

⁸⁵⁴ *Meditaciones*, 1979, 127.

Recordemos primero que Husserl había identificado en Descartes las semillas del descubrimiento de la Subjetividad trascendental. Para Husserl, esa claridad y distinción con la que se revela el *cogito* cartesiano constituye la primera pieza de la Subjetividad trascendental, pues deja en claro que, independientemente de la existencia del mundo, lo que se presenta como lo absolutamente indubitable es el ser absoluto del sí mismo, con su vida absoluta y como un ser cerrado absolutamente en sí mismo; y que Husserl va a identificar, a su vez, como la más profunda fundamentación de todas las ciencias y del ser de un mundo objetivo. Como explica en *Filosofía Primera*:

«Yo soy, *sum cogitans*, soy el sujeto de esa vida consciente que fluye con estas percepciones, recuerdos, juicios, sentimientos, etc., y soy el mismo en este fluir con absoluta seguridad e indubitabilidad. Yo soy (existo) aunque el universo, incluido mi cuerpo, no existiera; existo, exista o no este mundo dubitable. Resulta, así, evidente mi ser absoluto y mi ser para mí con mi vida absoluta como un ser cerrado absolutamente en sí mismo. Y éste es el que antes hemos denominado la subjetividad trascendental»⁸⁵⁵.

Ahora, a diferencia de Kant y del idealismo alemán, Husserl no va a entender al Sujeto trascendental en términos de un conjunto de condiciones formales para el conocimiento, o de categorías y reglas formales para organizar la experiencia, sino como un dominio de la vida [*Leben*], de la experiencia genuina [*Erfahrung*]; un dominio que nunca antes se ha examinado en filosofía⁸⁵⁶, y al que no se puede ingresar desde la actitud natural⁸⁵⁷, y que corresponde a la esencia más profunda de la Subjetividad como Subjetividad constituidora de mundo. Husserl afirma que «toda realidad en sentido estricto existe

⁸⁵⁵ Edmund Husserl, *Filosofía Primera* (1923 1924) (Epublibre, 2019), 80.

⁸⁵⁶ Dermot Moran, *Husserl's Crisis of the European Sciences and Transcendental Phenomenology: An Introduction* (New York: Cambridge University Press, 2012), 219.

⁸⁵⁷ Ibid.

por obra de un ‘dar sentido’»⁸⁵⁸, o sea, que «todas las unidades reales en sentido estricto son ‘unidades de sentido’»⁸⁵⁹. En la *Crisis*, Husserl describe la Subjetividad trascendental como aquella que «indica la correlación entre las operaciones o efectuaciones constituyentes del mundo y lo efectuado en ellas»⁸⁶⁰, y, entonces, «cuando este yo puro experimenta sensiblemente en su conciencia un mundo objetivo y en sus actos cognitivos, construye ciencias»⁸⁶¹. Husserl va a hacer, además, una afirmación aún más radical: que la Subjetividad trascendental constituye «el sentido y la realidad del ser»⁸⁶². Es decir, que el mundo trascendental sólo tiene sentido y ser [*Sinn und Sein*]⁸⁶³ en relación con la conciencia — donde «ser» aquí es el «ser-para-la-conciencia», es decir, las cosas como se aparecen a la conciencia — pues el mundo solo tiene un sentido a través de nuestra conciencia de ellos⁸⁶⁴. Y por eso, cuando Husserl utiliza la formulación «conciencia constituidora de mundo»; «constitución», refiere aquí, en el sentido kantiano, a cómo los objetos son «construidos» en la conciencia, pero no en el sentido de «fabricación», sino de construcción como unidades de sentido. En este sentido, por ejemplo, las nociones de «realidad» y «mundo» serían unidades válidas de sentido relacionadas con ciertas conexiones de la conciencia pura absoluta⁸⁶⁵. La constitución «es una característica universal de la vida consciente; todos los significados están constituidos en y por la conciencia»⁸⁶⁶, «todos los objetos experimentados en la conciencia, todos los significados y la naturaleza misma de la conciencia están siempre constituidos»⁸⁶⁷. La constitución es un proceso que se

⁸⁵⁸ Husserl reitera aquí que esto no significa caer en un idealismo subjetivo negador de mundo: «A quien en vista de nuestras discusiones objete que esto significa convertir todo el mundo en una falsa apariencia subjetiva, echándose en los brazos de un ‘idealismo berkeleyano’, no se ‘interpreta’, ni menos se niega, la realidad en sentido estricto, sino que se desecha una interpretación de ella que entraña un contrasentido [...]». Y aclara más adelante: «[l]a fenomenología trascendental es en sí misma, en cuanto ciencia concreta y aunque no se diga una palabra sobre el idealismo, un idealismo universal desarrollado como ciencia». Husserl también describe a la fenomenología como «un idealismo que no consiste más que en la autoexplicitación de mi *ego* como sujeto de todo posible conocimiento, llevada a cabo de modo consecuente en la forma de una ciencia egológica, sistemática, y esto con respecto al sentido de todo lo que es, que debe poder tener justamente un sentido para mí, el *ego*». Edmund Husserl, *Ideas Relativas a una Fenomenología Pura y a una Filosofía Fenomenológica* (México: Fondo de Cultura Económica, 1962), 129, 143, 386.

⁸⁵⁹ Edmund Husserl, *Ideas Relativas a una Fenomenología Pura y a una Filosofía Fenomenológica* (México: Fondo de Cultura Económica, 1962), 118.

⁸⁶⁰ Edmund Husserl, *La Crisis de las Ciencias Europeas y la Fenomenología Trascendental* (Barcelona: Ediciones Crítica, 1991), 79.

⁸⁶¹ Edmund Husserl, *La Filosofía, Ciencia Rigurosa* (Madrid: Ediciones Encuentro, 2009), 80.

⁸⁶² Edmund Husserl, *Meditaciones Cartesianas* (Madrid: Ediciones Paulinas, 1979), 113.

⁸⁶³ Cynthia Coe, *The Palgrave Handbook of German Idealism and Phenomenology* (Washington: Palgrave Mcmillan, 2021), 23-34. Traducción de la autora.

⁸⁶⁴ Edmund Husserl, *La Idea de la Fenomenología* (Barcelona: Herder, 2011), 33.

⁸⁶⁵ *Palgrave Handbook*, 2021, 20.

⁸⁶⁶ Dermot Moran, *Introduction to Phenomenology* (London: Routledge, 2002), 166. Traducción de la autora.

⁸⁶⁷ *Ibid.*, 168.

despliega en la estructura Subjetividad como el verdadero horizonte trascendental en el que pueden aparecer los objetos:

«[E]l sentido de ser del mundo de vida previamente dado es una configuración subjetiva, es producto de la vida de la experiencia, de la vida precientífica. En ella se construye el sentido y la validez de ser del mundo, y en cada caso del mundo que vale realmente para el que en cada caso lo experimenta. [...] Sólo una retroindagación radical de *la* subjetividad, de la subjetividad que es precisamente la que *en última instancia* hace posible toda validez del mundo con su contenido y en todas las modalidades científicas y precientíficas, así como una indagación del qué y el cómo de los rendimientos de la razón, puede hacer inteligible la verdad objetiva y alcanzar el *sentido de ser último* del mundo. Por consiguiente, no es el ser del mundo en su obviedad incuestionada lo en-sí primero, ni se trata de plantear la nuda interrogación sobre lo que objetivamente le pertenece; sino que lo en-sí primero es la subjetividad y, precisamente, en cuanto instancia que pre-da ingenuamente el ser del mundo y seguidamente lo racionaliza. O lo que es igual: lo objetiva»⁸⁶⁸.

Para Husserl, la constitución designa la forma en que los objetos de la conciencia llegan a tener sentido y ser. Como había afirmado también en las *Meditaciones*, el ego trascendental es responsable, no solo del significado o del sentido, sino del ser del mundo⁸⁶⁹. En sus conferencias de Amsterdam de 1928, Husserl había represado que «el verdadero ser es un logro de la conciencia cognoscente [...]»⁸⁷⁰ y el ego trascendental «es incluso responsable de constituir el sentido básico del ser y del no ser»⁸⁷¹. En *Lógica Formal y Trascendental*, de 1929, Husserl plantea que la relación de la conciencia con el mundo no es un acontecimiento producido ni por Dios ni por la evolución del

⁸⁶⁸ Edmund Husserl, *La Crisis de las Ciencias Europeas y la Fenomenología Trascendental* (Barcelona: Ediciones Crítica, 1991), 72.

⁸⁶⁹ *Introduction*, 2002, 169.

⁸⁷⁰ *Ibid.*, 19.

⁸⁷¹ *Ibid.*, 21.

mundo mismo, sino que el mundo es siempre el producto de un ego constituyente⁸⁷². Así lo explica Moran:

«El verdadero ser es un logro o realización del conocimiento del sujeto. Esta es una formulación sorprendente. La esencia del idealismo trascendental, para Husserl, entonces, implica la aceptación no solo de la correlación *a priori* entre objetividad y subjetividad, sino también de la primacía ontológica de la subjetividad (o ‘conciencia’) [...]. Así, en *Ideas I* y en *Meditaciones Cartesianas*, afirma el ser absoluto de la conciencia por sobre y contra el ser relativo de todas las demás entidades. Según Husserl, el trascendentalismo supera al objetivismo en el conocimiento y sostiene que ‘el significado óntico [*der Seinssinn*] del mundo de la vida pre-dado es una estructura subjetiva [*subjektives Gebilde*], es el logro [*Leistung*] de la experiencia, la vida precientífica’ (Crisis). [...] Todo ser depende de la conciencia»⁸⁷³.

La esencia del ser está, por así decirlo, enraizada ya de antemano en la Subjetividad trascendental. Como detalla Husserl en las *Meditaciones*,

«La trascendencia en todas sus formas es un carácter inmanente del ser que se constituye en el interior del ego. Todo sentido, todo ser, concebible, se llame inmanente o trascendente, cae dentro del ámbito de la subjetividad trascendental en cuanto aquella que constituye el sentido y el ser. Es absurdo pretender captar el universo del verdadero ser como algo que está fuera del universo de la conciencia posible, del conocimiento posible, de la evidencia posible, como si ambos universos se relacionaran entre sí, de una manera puramente exterior en virtud de una ley rígida. Ambos se corresponden recíprocamente de modo esencial, y esta correspondencia esencial es también concretamente una, una en la única concreción absoluta de la subjetividad trascendental. Si

⁸⁷² Dermot Moran, *Introduction to Phenomenology* (London: Routledge, 2002), 165. Traducción de la autora.

⁸⁷³ Cynthia Coe, *The Palgrave Handbook of German Idealism and Phenomenology* (Washington: Palgrave Mcmillan, 2021), 20. Traducción de la autora.

ésta es el universo del sentido posible, algo exterior a ella sería justamente un sinsentido»⁸⁷⁴.

Básicamente, todo ser concebible, así como todo sentido, «cae dentro del ámbito de la subjetividad trascendental en cuanto aquella que constituye el sentido y el ser». Toda especie de ser, ya sea real o ideal, está constituida como formación en la efectuación de la Subjetividad trascendental⁸⁷⁵, es decir, que no existe nada fuera de la Subjetividad⁸⁷⁶, y por eso, sería absurdo pretender captar el verdadero ser como algo que está fuera de la conciencia, el conocimiento y la evidencia posibles⁸⁷⁷. Si la Subjetividad trascendental es el universo de todos los sentidos posibles [*das Universum möglichen Sinnes*], entonces todo lo exterior a ella es, precisamente, un sin sentido [*Unsinn*]⁸⁷⁸; e incluso el sinsentido es siempre un modo del sentido y tiene su falta de sentido dentro de la esfera de la evidencia [*Einsehbarkeit*]⁸⁷⁹.

El campo de la Subjetividad trascendental, que hasta ahora había permanecido inaccesible e inexplorado, se abre, únicamente, por medio de la *epokhe*: «Mediante la reducción trascendental, la subjetividad absoluta, que funciona en todas partes en la ocultación [*in Verborgenheit fungierende absolute Subjektivität*], sale a la luz junto con toda su vida trascendental [*mit all ihrem transzendentalen Leben*]]»⁸⁸⁰. En la *epokhe* regresamos a la Subjetividad que «tiene mundo», ha «producido mundo y lo continúa configurando»⁸⁸¹. Es solo poniendo nuestras creencias en la existencia del mundo en cuestión (lo que es muy diferente de dudar de su existencia) que se revela ante nosotros la naturaleza más pura de la conciencia, así como su verdadera aportación a la constitución del sentido del mundo experimentado. La *epokhe* implica un cambio de actitud hacia el mundo, no una exclusión del mundo, sino una exclusión de esa ingenuidad de darlo por sentado como tal sin identificar en él la *contribución* de la conciencia. «En virtud de nuestro

⁸⁷⁴ Edmund Husserl, *Meditaciones Cartesianas* (Madrid: Ediciones Paulinas, 1979), 141.

⁸⁷⁵ Ibid., 143.

⁸⁷⁶ Edmund Husserl, *La Idea de la Fenomenología* (Barcelona: Herder, 2011), 33.

⁸⁷⁷ Ibid.

⁸⁷⁸ Daniele De Santis, *Husserl and the A Priori. Phenomenology and Rationality*. (Cham: Springer Nature Switzerland, 2021), 318. Traducción de la autora.

⁸⁷⁹ Ibid.

⁸⁸⁰ Cynthia Coe, *The Palgrave Handbook of German Idealism and Phenomenology* (Washington: Palgrave Mcmillan, 2021), 26. Traducción de la autora.

⁸⁸¹ Edmund Husserl, *La Crisis de las Ciencias Europeas y la Fenomenología Trascendental* (Barcelona: Ediciones Crítica, 1991), 186.

actual método de la *epokhe* — dice Husserl — todo lo objetivo se transforma en subjetivo»⁸⁸². En la actitud trascendental, se trata de delimitar dentro del horizonte de nuestra experiencia trascendental lo que nos es propio, lo no-extraño de la experiencia para poder así liberarlo de todo lo extraño⁸⁸³. Por eso decimos que en la *epokhe* no se anula el mundo, sino que queda evidente el carácter abridor-de-mundo de la conciencia, que permanece, por así decirlo, «oculta» mientras se da por sentada la existencia del mundo. La *epokhe* permite llegar a las vivencias puras en su esencia propia, abriendo el campo de los conocimientos eidéticos — un campo «infinito del a priori de la conciencia»⁸⁸⁴. Husserl tenía la idea de que «la conciencia era la condición de toda experiencia, de hecho, constituía el mundo, pero de tal manera que el papel de la conciencia en sí está oscurecido y no es fácil de aislar y describir»⁸⁸⁵. Esta falta de claridad se da por la inevitable tendencia hacia la actitud natural y, por eso, como indica Lauer, la reducción es, por así decirlo, una guerra constante contra la tendencia natural de la mente a ir en una dirección contraria⁸⁸⁶. Por eso, es necesaria la aplicación sucesiva del método fenomenológico, que nos salva de esa tendencia constante de caída en la actitud natural.

Ahora, Husserl también explica que la existencia del mundo, o de cualquier objeto, está ya descriptivamente en la conciencia. Este «en la conciencia», marca Husserl, es de un carácter completamente peculiar: «no se trata de ser en ella como componente real (*reell*), sino como un ser en ella idealmente, intencionalmente, como algo que aparece o, lo que viene a decir lo mismo, un ser en ella como su sentido objetivo inmanente»⁸⁸⁷. El objeto «no viene a la conciencia desde afuera, sino que yace implicado en ella como sentido, esto es, como efectuación (*Leistung*) intencional de la síntesis de la conciencia»⁸⁸⁸. «Todo objeto (*Objekt*), todo objeto (*Gegenstand*) en general (también todo objeto

⁸⁸² Edmund Husserl. *La Crisis de las Ciencias Europeas y la Fenomenología Trascendental* (Barcelona: Ediciones Crítica, 1991), 188.

⁸⁸³ Ibid.

⁸⁸⁴ Dermot Moran, *Introduction to Phenomenology* (London: Routledge, 2002), 145. Traducción de la autora.

⁸⁸⁵ Ibid., 61.

⁸⁸⁶ Edmund Husserl, *Phenomenology and the Crisis of Philosophy. Philosophy as Rigorous Science and Philosophy and the Crisis of European Man* (New York: Harper Torchbooks, 1965), 33. Traducción de la autora.

⁸⁸⁷ Edmund Husserl, *Meditaciones Cartesianas* (Madrid: Ediciones Paulinas, 1979), 88.

⁸⁸⁸ Ibid.

inmanente) — dice Husserl — designa una estructura regular del ego trascendental»⁸⁸⁹. Como explica en la *Crisis*:

«Aprenderemos a comprender que el mundo, que es constantemente para nosotros en la fluida transformación de las formas de dación, es una adquisición espiritual universal, y que lo es en tanto que figura devenida y que, al mismo tiempo, continúa deviniendo como unidad de una configuración espiritual, en tanto que una figura de sentido —en tanto que figura de una subjetividad universal funcionante en último extremo—»⁸⁹⁰.

Como marca Lauer, Husserl no va a aceptar una Subjetividad que simplemente descubre las leyes esenciales de la experiencia, sino que, más bien, va a insistir en que tales leyes esenciales están localizadas en la Subjetividad⁸⁹¹. La Subjetividad trascendental es una unidad sintética de multiplicidad, una unidad muy distintiva de una multiplicidad⁸⁹². La Subjetividad es el campo de la vida trascendental, cuyas leyes universales de síntesis determinan las muchas formas de ser necesarias para dar sentido a la totalidad fáctica del mundo en el que realmente vivimos⁸⁹³. Ahora, la noción de objetividad, tal como la ve Husserl, implica tanto permanencia como universalidad, es decir, un acto es objetivamente válido cuando lo es para todo tiempo y para todos los Sujetos posibles⁸⁹⁴. De esto se infiere, que la esencia más profunda del objeto es que puede darse a la conciencia, esto es, la posibilidad de su experiencia. «Jamás es un objeto existente en sí — dice Husserl — un objeto tal que no le afecte para nada la conciencia [...]»⁸⁹⁵. Incluso la cosa aún no experimentada es experimentable — pues su eidos es esa posibilidad intrínseca de ser experimentada, lo que constituye la única esencia de la cosa, su posibilidad de aparecer a la conciencia. Aquí

⁸⁸⁹ Edmund Husserl, *Meditaciones Cartesianas* (Madrid: Ediciones Paulinas, 1979), 101.

⁸⁹⁰ Edmund Husserl, *La Crisis de las Ciencias Europeas y la Fenomenología Trascendental* (Barcelona: Ediciones Crítica, 1991), 118.

⁸⁹¹ Quentin Lauer, *The Triumph of Subjectivity* (New York: New York Fordham University Press, 1978), 74. Traducción de la autora.

⁸⁹² Claudio Majolino, *The Invention of Infinity: Essays on Husserl and the History of Philosophy* (Cham: Springer, 2023), 328. Traducción de la autora.

⁸⁹³ Ibid.

⁸⁹⁴ Edmund Husserl, *Phenomenology and the Crisis of Philosophy. Philosophy as Rigorous Science and Philosophy and the Crisis of European Man* (New York: Harper Torchbooks, 1965), 29. Traducción de la autora.

⁸⁹⁵ Ibid., 109.

Husserl introduce el concepto de «horizonte» [*Horizont*] de la experiencia, que refiere a todas las experiencias posibles del objeto dado:

«En cuanto representación de [el objeto], cualquiera sea la conciencia que de él se tenga, el objeto designa de inmediato una regla universal de otras conciencias posibles del mismo, posibles según tipos predelineados de modo esencial; y lo mismo vale naturalmente respecto de todo objeto concebible, de todo lo pensable como representación»⁸⁹⁶.

Es decir, en toda captación de un objeto, hay aspectos del objeto que no se captan directamente; aspectos que no se dan en la percepción sino que son más bien posibilidades que pueden darse en actos posteriores de percepción o reflexión⁸⁹⁷, es decir, aspectos aún no percibidos pero anticipados. El horizonte traza un conjunto de expectativas, buscando confirmaciones o discontinuidades consistentes con el original dado en la experiencia; por ejemplo, si tomo una manzana, tengo la expectativa de poder morderla, pero esta expectativa se discontinuaría si es una manzana de cera en un museo de cera. Estas posibilidades, de hecho, se dan en la forma de posibilidades que yo mismo puedo llevar a cabo, es decir, tienen el carácter intrínseco de «yo puedo», como dice Husserl⁸⁹⁸.

Hay que aclarar que no es que la conciencia cree el mundo ontológicamente, sino más bien que es a través de la conciencia que se abre el sentido del mundo. Parafraseando una observación de Putnam: la mente no inventa el mundo, pero tampoco se limita a reflejarlo⁸⁹⁹. El mundo como correlato de una conciencia, no puede ser concebible por fuera de la conciencia; y es por eso que hay, en esencia, sólo fenómeno, y no naturaleza:

«Queda, pues, claro: sólo hay, hablando con propiedad, una *única* naturaleza, que aparece en los apareceres de las cosas; cuanto llamamos fenómeno psíquico en el más amplio sentido

⁸⁹⁶ Edmund Husserl, *Meditaciones Cartesianas* (Madrid: Ediciones Paulinas, 1979), 101.

⁸⁹⁷ Dermot Moran, *Introduction to Phenomenology* (London: Routledge, 2002), 162. Traducción de la autora.

⁸⁹⁸ *Meditaciones*, 1979, 91.

⁸⁹⁹ Edmund Husserl. *La Idea de la Fenomenología* (Barcelona: Herder, 2011), 34.

de la psicología) es, considerado en sí y por sí, justamente fenómeno y *no* naturaleza»⁹⁰⁰.

En la conciencia no se distinguen el ser y el aparecer, es decir, el ser del mundo es su aparición en la conciencia (que capta el flujo infinito del mundo durante los infinitos procesos de enmarcación). Y por eso en la dimensión fenomenológica, no se habla de naturaleza sino de esencia; a la vez que no hay otra esencia que la que se puede descubrir en las apariencias⁹⁰¹. El tema de la fenomenología es identificar lo permanente y la producción de objetividad en ese *continuum* fluido constante, investigar la Subjetividad trascendental como fuente de toda objetividad. Por eso, para la indagación fenomenológica hay que tomar las cosas como se dan, es decir, como fenómenos, como correlatos de una conciencia; y por eso, llamar «naturaleza» a aquello que es en realidad un fenómeno es, en términos de Husserl, «puro absurdo» — «el absurdo de naturalizar algo cuya esencia excluye el ser como naturaleza»⁹⁰².

El mundo mismo tiene todo su ser como un cierto sentido que presupone la conciencia absoluta como un campo que proporciona sentido, lo que postula la conciencia como un reino o región del ser distinta y ontológicamente anterior, el todo del ser absoluto [*das All des absoluten Seins*]⁹⁰³. El ser del mundo es trascendente a la conciencia, pero es únicamente en la vida de la conciencia donde todo lo trascendente se constituye como inseparable de ella — pues es la conciencia como conciencia de mundo lleva inseparablemente en sí el sentido del mundo. Dicho de otra forma: mientras que el mundo tiene un ser relativo, es decir, necesita algo más para existir — la conciencia); la conciencia tiene un ser absoluto (pues no existe por obra de un dar sentido, ni necesita otra cosa para existir). La Subjetividad trascendental es absoluta porque ella no tiene un dado de antemano, es decir, es «irrelativa», pues no hay una instancia anterior a ella, y a esto le sigue que no puede ser explicada en términos de otra cosa o instancia equivalente. Con las reducciones no solo quedan clarificadas las estructuras intencionales que

⁹⁰⁰ Edmund Husserl, *La Filosofía, Ciencia Rigurosa* (Madrid: Ediciones Encuentro, 2009), 42.

⁹⁰¹ Quentin Lauer, *The Triumph of Subjectivity* (New York: New York Fordham University Press, 1978), 8. Traducción de la autora.

⁹⁰² *Ciencia Rigurosa*, 2009, 43.

⁹⁰³ Cynthia Coe, *The Palgrave Handbook of German Idealism and Phenomenology* (Washington: Palgrave Mcmillan, 2021), 24. Traducción de la autora.

muestran cómo la objetividad se constituye a partir de la Subjetividad sino, además, el carácter absoluto de la Subjetividad trascendental:

«El resultado de la aclaración fenomenológica del sentido del modo de ser del mundo real, y de un mundo real concebible en general, es el de que sólo la subjetividad trascendental tiene el sentido del ser absoluto, que sólo ella es ‘irrelativa’ (esto es, relativa sólo a sí misma), mientras que el mundo real existe sin duda, pero tiene una esencial relatividad a la subjetividad trascendental, puesto que sólo puede tener el sentido de existente como producto intencional con sentido de la subjetividad trascendental»⁹⁰⁴.

Es decir, mientras que el mundo si requiere de otra instancia para ser explicado, este no es el caso para la Subjetividad trascendental — y esto tiene su raíz en el hecho de que la dimensión trascendental sobrepasa la dimensión natural; su explicación no puede limitarse a las angostas leyes de la ciencia natural y de las ciencias objetivas hasta hoy dominantes. En la *Crisis*, se pregunta Husserl: «¿Cómo puede una parte constitutiva del mundo, su subjetividad humana, constituir todo el mundo, a saber: constituirlo como su figura intencional?»⁹⁰⁵. La conciencia se relaciona con algo, pero es, al mismo tiempo, diferente sustancialmente de ese algo — una diferencia que se mantiene enmascarada, por así decirlo, en la actitud natural. La Subjetividad trascendental no puede revelarse al mundo como un objeto más de la experiencia mundanal; más bien, tiene un modo de aparecer que es radicalmente distinto al modo de aparecer de todo lo demás. Ya en *Ideas I*, Husserl ya se había expresado sobre la «intrínseca separabilidad [*prinzipielle Ablösbarkeit*] de todo el mundo natural respecto del dominio de la conciencia»⁹⁰⁶. Y solo mediante la reducción, va a decir Husserl, es posible abrir el camino de acceso al reino de la conciencia pura y desentrañar la dimensión fenomenológica del mundo — que había permanecido oscurecida con las tendencias naturalistas. En virtud de la *epokhe*, para Husserl, el yo

⁹⁰⁴ Edmund Husserl, *Ideas Relativas a una Fenomenología Pura y a una Filosofía Fenomenológica* (México: Fondo de Cultura Económica, 1962), 386.

⁹⁰⁵ Edmund Husserl, *La Crisis de las Ciencias Europeas y la Fenomenología Trascendental* (Barcelona: Ediciones Crítica, 1991), 189.

⁹⁰⁶ Cynthia Coe, *The Palgrave Handbook of German Idealism and Phenomenology* (Washington: Palgrave Mcmillan, 2021), 23-24. Traducción de la autora.

«no es un trozo del mundo» y decir: «yo soy, ego *cogito*», no significa «yo, este hombre, soy»⁹⁰⁷; y «hay que advertir — continúa Husserl — [...] que, así como el yo reducido no es ningún trozo del mundo, a la inversa, tampoco el mundo ni ningún objeto del mundo son trozos de mi yo»⁹⁰⁸; así como «[e]l yo que efectúa la *epokhe*, no está incluido en su ámbito objetivo; estoy, por el contrario — cuando la realizo realmente con toda radicalidad y universalidad —, excluido por principio»⁹⁰⁹. Por eso, la Subjetividad trascendental no puede nunca comprenderse en su profundidad desde las ciencias objetivas, que oscurecen sus dimensiones trascendentales; su estudio completo implica, necesariamente, la configuración de una nueva ciencia. Es, precisamente, en la Subjetividad trascendental donde debe buscarse la fuente de los conceptos cognoscitivos últimos, así como también aquí la fuente para las intelecciones de universalidad esencial en base a las que el mundo objetivo pueda tornarse científicamente comprensible y la filosofía pueda llegar finalmente a un desarrollo sistemático. Concluye Husserl:

«El mundo, que es para nosotros, es él mismo una figura cultural histórica de nosotros, que somos según nuestro ser una figura histórica. ¿Qué es lo no-relativo a propósito de esta relatividad, presupuesto por ella misma? La subjetividad en tanto que trascendental. Regreso a la filosofía trascendental»⁹¹⁰.

⁹⁰⁷ Edmund Husserl, *Meditaciones Cartesianas* (Madrid: Ediciones Paulinas, 1979), 65.

⁹⁰⁸ Edmund Husserl, *La Crisis de las Ciencias Europeas y la Fenomenología Trascendental* (Barcelona: Ediciones Crítica, 1991), 66.

⁹⁰⁹ Ibid. 82.

⁹¹⁰ Ibid., 322.

LA SUPERACIÓN DEL OBJETIVISMO Y LA CONSTITUCIÓN DE LA OBJETIVIDAD

Como ya mencionamos, para Husserl, la Subjetividad es un elemento necesariamente involucrado en la constitución de la objetividad, y el «misterio de los misterios»⁹¹¹ de la filosofía gira en torno a la pregunta acerca de cómo se constituye la objetividad⁹¹² en y para la conciencia, o cómo es posible el conocimiento objetivo en un Sujeto. «Cómo se puede sostener y aclarar esta convicción fundamental racionalista sobre la que se basa toda ciencia, — pregunta Husserl — si el cognoscente con todas sus configuraciones cognoscitivas configura lo que configura sólo en sí mismo, en su subjetividad pura?»⁹¹³. Y es, precisamente, por este objetivismo derivado de la física moderna, indica Husserl, que se ha perdido la esencia de la Subjetividad y, con ello, el racionalismo moderno ha fallado en su misión⁹¹⁴. Traducción de la autora. Como insiste Husserl, la objetividad no puede ser la medida para la Subjetividad — pues no hay objetividad que no sea Subjetiva⁹¹⁵. Lo que es lo mismo que decir que la Subjetividad ya está siempre implicada en la constitución de la objetividad, y toda filosofía estrictamente científica es aquella que extrae toda su objetividad de la única fuente posible de apodicticidad — o sea, de la Subjetividad trascendental (la conciencia pura que constituye el sentido y el ser del mundo), opuesta a la Subjetividad empírica (el sujeto individual como parte del mundo). A través de la reducción eidética, quedan aisladas e identificadas las estructuras esenciales de la conciencia y el modo de aparecer de las cosas a la conciencia, independientemente de las cosas en sí, que se transforman ahora en correlatos de la conciencia. Por eso, la

⁹¹¹ En este aspecto, Ludwig Landgrebe dirá que «la conciencia misma como fuente de inteligibilidad no es un ente o un acontecimiento o un proceso en un ente, sino aquella subjetividad absoluta para la cual aun no tenemos palabras». Ver Edmund Husserl, *Meditaciones Cartesianas* (Madrid: Ediciones Paulinas, 1979), 14.

⁹¹² Cabe mencionar que para Husserl la objetividad no es un fenómeno independiente de la mente, sino como el resultado de un proceso intersubjetivo, es decir, que implica la conjunción de las otras mentes. La Subjetividad trascendental (o intersubjetividad), entendida como constituyente del mundo, proporciona la base para esta experiencia de un mundo armonioso. Ver Cynthia Coe, *The Palgrave Handbook of German Idealism and Phenomenology* (Washington: Palgrave Mcmillan, 2021), 21. Traducción de la autora.

⁹¹³ Edmund Husserl, *Filosofía Primera (1923 1924)* (Epublibre, 2019), 237.

⁹¹⁴ De Santis, Daniele; Hopkins, Burt C. Hopkins; Majolino, Claudio. *The Routledge Handbook of Phenomenology and Phenomenological Philosophy* (New York: Routledge, 2021), 156. Traducción de la autora.

⁹¹⁵ Edmund Husserl, *Phenomenology and the Crisis of Philosophy. Philosophy as Rigorous Science and Philosophy and the Crisis of European Man* (New York: Harper Torchbooks, 1965), 54. Traducción de la autora.

fenomenología trascendental tiene que tematizar la cuestión de la Subjetividad cognoscente como productora de sentido y, en último término, de objetividad. Para Husserl, la fuente última de toda racionalidad y, por lo tanto, de toda objetividad en el conocimiento es la Subjetividad trascendental⁹¹⁶. Si la Subjetividad trascendental es la regla universal que contiene los modos de darse de las cosas, esto es, lo objetivo de la conciencia o los modos Subjetivos del conocimiento, entonces, lo científico tiene una profunda base Subjetiva oculta y jamás cuestionada, un sentido trascendental-Subjetivo que fundamenta su universalidad de base. Lo científico, muestra, en esencia, una profunda base Subjetiva:

«[...] el método científico-objetivo descansa sobre una base subjetiva profundamente oculta y nunca cuestionada, cuya iluminación filosófica será la única que procurará el sentido verdadero de los rendimientos de la ciencia positiva y, correlativamente, el verdadero sentido de ser del mundo objetivo, precisamente como sentido trascendental-subjetivo»⁹¹⁷.

Las ciencias positivas no pueden justificar su método porque ignoran las operaciones constitutivas de la Subjetividad trascendental que producen sus dominios objetivos; y es sólo en virtud de la aclaración ofrecida por la fenomenología trascendental las ciencias positivas pueden ser rescatadas de su estado no filosófico, así como el verdadero sentido de ese ser puede volverse comprensible⁹¹⁸. Por eso, solo una ciencia aclarada y justificada trascendentalmente (en el sentido fenomenológico) puede ser una ciencia última, así como solo un mundo trascendente-fenomenológicamente aclarado puede ser un mundo finalmente entendido⁹¹⁹. Husserl marca que todos los estudios científicos han estado siempre dirigidos objetivamente, es decir, han sido conducidos hacia el alcance de la objetividad en el saber y en el

⁹¹⁶ Quentin Lauer, *The Triumph of Subjectivity* (New York: New York Fordham University Press, 1978), XX. Traducción de la autora.

⁹¹⁷ Edmund Husserl, *La Crisis de las Ciencias Europeas y la Fenomenología Trascendental* (Barcelona: Ediciones Crítica, 1991), 105.

⁹¹⁸ De Santis, Daniele; Hopkins, Burt C. Hopkins; Majolino, Claudio. *The Routledge Handbook of Phenomenology and Phenomenological Philosophy* (New York: Routledge, 2021), 155. Traducción de la autora.

⁹¹⁹ Ibid.

conocer, pero, aún así, nunca se ha tematizado el cómo se constituye la objetividad Subjetivamente en el conocimiento, cómo son los modos de darse y de aparecer de las cosas vinculados con lo Subjetivo. Como había advertido Husserl, ninguna ciencia objetiva, psicología o filosofía ha tematizado ese reino de lo Subjetivo absolutamente cerrado en sí que funciona en todo experimentar, pensar o vivir. Y lo que debe examinar la fenomenología trascendental es, entonces, cómo la objetividad surge de la producción trascendental (no real) efectuada por la Subjetividad. En el núcleo del reino de lo Subjetivo yace la posibilidad de constitución de lo objetivo, que está vinculado intrínsecamente con los modos Subjetivos de darse y de aparecer de las cosas. Husserl explica que a la generalidad de las unidades de conocimiento le corresponde una generalidad de estandarización regulada por los modos de conocimiento Subjetivos, como únicos modos en los que tales unidades pueden darse subjetivamente⁹²⁰. Hablar de mundo, por lo tanto, es hablar de una base objetiva constante — con una base Subjetiva siempre implicada. Por eso, Husserl insiste en que, para comprender la fundamentación de la objetividad, hay que, primero, reconducir nuestros estudios teóricos hacia el mundo de lo Subjetivo:

«Un interés teórico unitario tiene que dirigirse exclusivamente hacia el universum de lo subjetivo, donde el mundo, por mor de su universalidad de realizaciones sintéticamente ligadas, llega para nosotros a su existencia lisa y llana. En la vida mundana natural-normal, lo subjetivo múltiple discurre constantemente, pero queda oculto constante y necesariamente en su interior. [...] Si esta es una tarea legítima y necesaria, entonces su realización significa la creación de una nueva ciencia peculiar. Frente a todas las ciencias objetivas proyectadas hasta la fecha en tanto que ciencias sobre el suelo del mundo, sería una ciencia del universal cómo de la dación previa del mundo, así pues, de aquello que constituye su universal ser-suelo para cualquier objetividad. Y esto significa, en concordancia con ello, la creación de una ciencia de los fundamentos últimos, a partir de los cuales toda

⁹²⁰ Edmund Husserl, *Filosofía Primera* (1923 1924) (Epublibre, 2019), 51-52.

fundamentación objetiva saca su fuerza verdadera, la fuerza a partir de su última donación de sentido»⁹²¹.

Además, en todo ser humano son posibles vivencias Subjetivas que forman sentido, pero que pueden, a su vez, ser comprendidas con la misma evidencia por los demás seres humanos; es decir, la validez universal de la verdad es, en esencia, la universal y constante reproductibilidad de las vivencias Subjetivas de la evidencia⁹²² — y de aquí la necesidad profunda de ciencia que investigue lo Subjetivo del conocimiento en general y de los campos objetivos y científicos. «Sólo el descubrimiento cartesiano de la subjetividad pura — escribe Husserl — y, así, de la estructura de la conciencia, que es preciso considerar puramente en sí y en su inmanente aislamiento, hizo posible mantener sin confusión el sentido de esta tarea frente a la tarea de cualquier investigación objetiva»⁹²³. Este descubrimiento cartesiano, debe ser esencialmente purificado, así como también «debe mantener su tarea pura y, así, su investigación libre de cualquier recaída en la ingenua actitud de la investigación objetiva»⁹²⁴.

Por eso, la fenomenología trascendental como ciencia de la Subjetividad trascendental no solamente debe superar toda forma de objetivismo, sino que además va a *preceder* a todas las ciencias, sobre todo a las ciencias objetivas, pues todas ellas, por diferente que sea su objeto, mantienen una relación originaria que es anterior a su relación con el objeto — la relación con la Subjetividad que constituye todos los sentidos y las verdades objetivas de toda unidad de conocimiento; es decir, lo que tienen en común todas las ciencias es que todas aquellas ya implican el conocer de un Sujeto, y todo objeto debe ser entendido como correlato de la Subjetividad porque designa una estructura regular de la Subjetividad misma. Pues, como indica Husserl, «la ciencia objetiva, por exacta que sea, no es todavía una filosofía en el sentido de la idea platónica, o sea, una ciencia que pueda darnos respuestas definitivas y justificarse absolutamente»; la ciencia objetiva,

⁹²¹ Edmund Husserl. *La Crisis de las Ciencias Europeas y la Fenomenología Trascendental* (Barcelona: Ediciones Crítica, 1991), 154.

⁹²² Edmund Husserl, *Filosofía Primera* (1923 1924) (Epublibre, 2019), 53.

⁹²³ Ibid., 84.

⁹²⁴ Ibid., 85.

y aun la más racional de todas, no puede referirse a las cuestiones trascendentales, como es el estudio de la Subjetividad trascendental, pues estas son de tal género que se escapan a todo análisis objetivo. Husserl está convencido de que ninguna ciencia se ha encargado hasta entonces de descifrar ese universo de la Subjetividad⁹²⁵, que no abarca solo «meras facticidades de transcurso psicofísicos de datos sensoriales» sino «de procesos espirituales que [...] ejercen con necesidad esencial la función de constituir configuraciones de sentido»⁹²⁶. Por eso, la ciencia de la Subjetividad trascendental «debe preceder a todas las demás ciencias, a las ciencias objetivas»⁹²⁷ — afirma Husserl,

«[p]receder, naturalmente no en el sentido de la génesis histórica, sino de aquella que prescribe la idea de la filosofía, o sea, la idea necesaria de la ciencia más auténtica y más rigurosa. Pues lo que una tal ciencia quiere es nada menos que satisfacer realmente su sentido como ciencia, lo que significa, ella misma no quiere aceptar valer como ciencia, mientras no se entienda a sí misma, no entienda sus métodos y resultados, mientras se halle todavía en un estado en el que hable y establezca teorías sobre cosas cuyo sentido fundamental todavía no comprende»⁹²⁸.

Por eso, la ciencia trascendental tiene, va a decir Husserl, «un tema totalmente distinto al de todas las ciencias objetivas, está separada de todas ellas y, sin embargo, referida a todas ellas en tanto que correlato»⁹²⁹. Se hace evidente así la necesidad de una investigación teórica de la profundidad «de la vida cognoscitiva, de las actividades cognoscitivas multiformes del representar, juzgar, fundamentar, examinar y justificar»⁹³⁰, así como de las «actividades vitales en las que

⁹²⁵ Que también podría recordarnos en parte a la problemática que había planteado Descartes en su momento, refiriendo a los campos de la razón: «[...] nada me parece más absurdo que disputar osadamente sobre los misterios de la naturaleza, sobre la influencia de los cielos en nuestra tierra, sobre la predicción del porvenir y otras cosas semejantes, como hacen muchos, y no haber, sin embargo, indagado nunca si la razón humana es capaz de descubrirlas». Ver René Descartes, *Reglas para la Dirección del Espíritu* (Madrid: Alianza, 1996), 104.

⁹²⁶ Edmund Husserl, *La Crisis de las Ciencias Europeas y la Fenomenología Trascendental* (Barcelona: Ediciones Crítica, 1991), 117.

⁹²⁷ Edmund Husserl, *Filosofía Primera (1923 1924)* (Epublibre, 2019), 87.

⁹²⁸ Ibid.

⁹²⁹ Ibid., 84-85.

⁹³⁰ Ibid., 51.

se configuran subjetivamente en la conciencia de todo sujeto cognoscente»⁹³¹; una ciencia de lo Subjetivo del conocimiento en general, objetivo y científico, que se diferencie de todas las demás ciencias «por la específica particularidad de estar referida de manera absolutamente igual a todas las ciencias concebibles y de tener con respecto a todas ellas la misma tarea: investigar el lado subjetivo de sus conocimientos»⁹³². La manera en la que esta ciencia se refiere a todas las ciencias es radicalmente diferente, una relación originaria que la posiciona desde un lugar totalmente distinto, como lo explica Husserl:

«Todas las ciencias, conforme a su sentido, se refieren a objetos — conociéndolos a través del contenido de sus teorías. En todas ellas, los objetos son objetos de juicios reales y posibles y sustratos de verdades reales y posibles. Pero todos esos contenidos teóricos tienen, como unidades de conocimiento, una relación originaria y permanente con sujetos cognoscentes reales y posibles que configuran y pueden siempre configurar en sí de modo consciente los objetos idénticos, los mismos juicios y las mismas verdades en múltiples modos subjetivos de conocimiento. Una ciencia universal de estos modos de conciencia y de la subjetividad en general, que configura y en tanto que configura en su vida cognoscente toda clase de ‘objetividades’, sentido objetivo y verdad objetiva de toda especie, abarca, entonces, temáticamente todo elemento subjetivo posible del conocimiento de todas las ciencias, lo mismo que una lógica abarca temáticamente en sus conceptos y leyes todo elemento objetivo posible de todas las ciencias»⁹³³.

Y desarrolla más adelante,

«Tenemos ciencias que llamamos objetivas y todos los objetos se clasifican en ciencias objetivas; sin embargo, al mismo tiempo todos los objetos entran también en nuestra ciencia de la subjetividad de la conciencia. En cuanto objetos de las ciencias

⁹³¹ Edmund Husserl, *Filosofía Primera* (1923 1924) (Epublibre, 2019), 51.

⁹³² Ibid., 56.

⁹³³ Ibid.

objetivas se reparten en diferentes dominios científicos. Cada una de las ciencias tiene su dominio propio, cada una un dominio diferente. Pero, a la vez, todos los objetos de todas las ciencias entran en conjunto en la ciencia universal de la subjetividad del conocimiento y de la subjetividad de la conciencia»⁹³⁴.

Es decir, todas las ciencias, por distinto que sea su objeto de conocimiento, tienen una relación originaria, *anterior* a su relación con el objeto de conocimiento: la relación permanente con la Subjetividad cognoscente constituyente de todos los sentidos y de todas las verdades objetivas. En lo que coinciden todas las ciencias es en el hecho de que todas ellas ya implican el conocer de un Sujeto. Entonces, hay que primero tematizar los modos y las posibilidades de conocer de ese Sujeto, lo Subjetivo del conocimiento:

«[...] frente a todas las ciencias está la ciencia de la subjetividad cognoscitiva que, comprendida en su acepción más amplia, es una ciencia que trata del sujeto de la conciencia, de la conciencia y de la objetividad en general desde el punto de vista de la conciencia. Esta ciencia está frente a todas las otras como correlato, de manera que la hace esencial»⁹³⁵.

Esta ciencia debe ser la ciencia universal de lo Subjetivo en general debe investigar cómo «todo lo objetivo llega a ser consciente y puede de alguna manera ser consciente»⁹³⁶, así como los Sujetos de la conciencia, los modos posibles en que los sujetos se pueden presentar como conscientemente activos, la conciencia como conciencia de algo, los géneros y especies de conciencia, los objetos de la conciencia, las unidades mentadas [*vermeinten*], etc.⁹³⁷. Y por eso, esta ciencia universal de lo Subjetivo del conocimiento tiene un gran componente de autorreferencialidad, pues su relación tiene «la notable particularidad de referirse a sí misma, o sea, a lo subjetivo de su propio conocimiento»⁹³⁸.

⁹³⁴ Edmund Husserl, *Filosofía Primera* (1923 1924) (Epublibre, 2019), 62.

⁹³⁵ Ibid., 70.

⁹³⁶ Ibid., 61.

⁹³⁷ Ibid., 61-62.

⁹³⁸ Ibid., 57.

Esto significa, que la pregunta no es sobre lo que los objetos aprehendidos en verdad son, sino cómo se muestran tales objetos a la conciencia, cómo se conforman como unidades de sentido y cómo constituye teóricamente su conocimiento, cómo, al final, los modos de aparición de cosas y los modos de presentarse de lo objetivo pueden ser considerados, en realidad, como modos Subjetivos⁹³⁹. Lo objetivo, dice Husserl, «existe originariamente para el sujeto cognoscente solo porque este lo experimenta», lo que quiere decir que «de alguna manera se le aparece subjetivamente en esta o la otra forma»⁹⁴⁰. De ahí a que esta nueva ciencia de lo Subjetivo trate de «lo objetivo de toda especie como lo objetivo de la conciencia y como lo que se da en modos subjetivos»⁹⁴¹. El objeto debe ser entendido como correlato de la conciencia: todo objeto de la conciencia, en la medida en que es un objeto de la conciencia, tiene su fuente en la conciencia misma y se constituye como objeto en base al modo de constitución de la conciencia⁹⁴².

Y «mientras no se haya fundado una ciencia pura y general de toda posible conciencia cognoscitiva, en la que todo ser verdadero se haga evidente como producción subjetiva, — insiste Husserl — ninguna ciencia, por racional que sea, lo será en el pleno y más amplio sentido del término»⁹⁴³; y, «la ciencia sólo puede ser ciencia en el sentido de ciencia última — filosofía»⁹⁴⁴ si puede llegar a comprender la fuente originaria de toda objetividad. Y por esa razón, por ignorar su principio verdadero, la filosofía no ha logrado constituirse como ciencia, y solo una retroindagación radical en el territorio de la Subjetividad puede abrirnos a este campo de análisis sin precedentes, un campo que solo ha aprehendido el análisis trascendental. El ideal de una filosofía científica exige, entonces, en el sentido en que lo entiende Husserl, que toda su objetividad, que por definición es «ser absoluto», ha sido extraída de la única fuente posible de «dación apodíctica», esto es, la Subjetividad trascendental⁹⁴⁵. Este ideal científico está basado en una idea de objetividad que se revela en el conocimiento mismo al dejar

⁹³⁹ Edmund Husserl, *Filosofía Primera* (1923 1924) (Epublibre, 2019), 62-63.

⁹⁴⁰ Ibid., 73.

⁹⁴¹ Ibid., 63.

⁹⁴² Edmund Husserl, *Phenomenology and the Crisis of Philosophy. Philosophy as Rigorous Science and Philosophy and the Crisis of European Man* (New York: Harper Torchbooks, 1965), 64. Traducción de la autora.

⁹⁴³ *Filosofía Primera* (1923 1924), 2019, 70.

⁹⁴⁴ Ibid., 71.

⁹⁴⁵ *Crisis of Philosophy*, 1965), 31.

en evidencia la conciencia pura, que es lo mismo que decir que la objetividad se da en la actividad de la conciencia. El ser absoluto es, en este contexto, el objeto de un conocimiento que es absolutamente verdadero, y un conocimiento es absolutamente verdadero cuando su objeto se presenta en él con evidencia absoluta⁹⁴⁶. En relación a esto, Lauer indica que, aunque sería un error considerar la fenomenología de Husserl como una teoría del conocimiento en lugar de una pretensión de una ciencia filosófica total, queda claro que no puede haber una separación radical entre la crítica del conocimiento y la filosofía universal de Husserl⁹⁴⁷. Como explica Lauer,

«El objetivo de la crítica es hacer absoluto el conocimiento, pero un conocimiento absoluto sólo puede ser aquel que tiene como objeto el ser absoluto, y es en el acto mismo de conocer donde se revela la absolutez de su objeto, o mejor aún, en el acto de conocer donde el ser se constituye como absoluto. Ahora bien, es precisamente este carácter de absolutez lo que caracteriza a la ciencia de la filosofía tal como Husserl concibe el ideal»⁹⁴⁸.

En el pensamiento maduro de Husserl, marca Lauer, la identificación de la teoría del conocimiento y la metafísica se completa en la teoría de la «constitución intencional», que sostiene que el ser solo puede ser absoluto (y, como consecuencia, un objeto de la «ciencia») si ha sido constituido en el modo de necesidad propio de la razón⁹⁴⁹. Ya lo decía Husserl hacia el final de sus *Meditaciones*: «Nuestros resultados son metafísicos, si es verdad que han de llamarse metafísicos los conocimientos últimos del ser»⁹⁵⁰. El proceso de conocer es el proceso de hacer evidente, de hacer presente el objeto en sí a la conciencia⁹⁵¹, y el objetivo de la crítica de Husserl es lograr que el conocimiento sea absoluto, y un conocimiento sólo puede ser absoluto si tiene como objeto el ser absoluto, y es en el acto mismo de conocer que el ser se constituye como

⁹⁴⁶ Edmund Husserl, *Phenomenology and the Crisis of Philosophy. Philosophy as Rigorous Science and Philosophy and the Crisis of European Man* (New York: Harper Torchbooks, 1965), 47. Traducción de la autora.

⁹⁴⁷ Ibid., 44.

⁹⁴⁸ Ibid., 45.

⁹⁴⁹ Ibid., 30.

⁹⁵⁰ Edmund Husserl, *Meditaciones Cartesianas* (Madrid: Ediciones Paulinas, 1979), 211.

⁹⁵¹ *Crisis of Philosophy*, 1965, 47.

absoluto — siendo este carácter de absolutez, precisamente, lo que caracteriza a la ciencia de la filosofía tal como la concibe Husserl⁹⁵². En última instancia, el carácter absoluto del conocimiento debe provenir de la filosofía, y este carácter absoluto del conocimiento alcanzable en la filosofía garantizará, finalmente, un carácter genuinamente científico de las demás ciencias, ya que sólo en la filosofía pueden validarse las normas del pensamiento científico⁹⁵³ — lo cual tampoco significa que las ciencias positivas no sean rigurosamente científicas en sus procedimientos y sus resultados: ellas son científicas en la manera que exige su objeto de estudio, pero su objeto de estudio no exige lo que exige la filosofía⁹⁵⁴. Ellas buscan, aclara Lauer, un conocimiento objetivamente válido, pero esta validez objetiva del conocimiento no es su objetivo principal, pues lo que buscan es el establecimiento de leyes que permitan al científico predecir lo que harán las cosas en circunstancias dadas⁹⁵⁵, pero no lo que las cosas son realmente en su esencia. Por otro lado, la filosofía busca penetrar en la esencia más profunda del ser que, según Husserl, será la verdad del conocimiento sobre ellas⁹⁵⁶. En la fenomenología, el ser absoluto y la verdad absoluta se identifican, pues solo el ser en la conciencia [*Bewusst-Sein*] puede ser absoluto⁹⁵⁷⁹⁵⁸. Para Husserl, dice Lauer, el ser es el ser dado a la conciencia⁹⁵⁹; o en otras palabras, la realidad del ser es su presencia objetiva en la conciencia⁹⁶⁰. El proceso de razonamiento es lógico: si el único ser que puede ser absoluto es el ser que puede ser absolutamente dado, y si el único ser que puede ser absolutamente dado es el ser fenoménico, entonces, concluye Lauer, sólo el ser fenoménico puede ser ser absoluto⁹⁶¹, y que la verdadera crítica del

⁹⁵² Edmund Husserl, *Phenomenology and the Crisis of Philosophy. Philosophy as Rigorous Science and Philosophy and the Crisis of European Man* (New York: Harper Torchbooks, 1965), 47. Traducción de la autora.

⁹⁵³ Ibid.

⁹⁵⁴ Ibid.

⁹⁵⁵ Ibid., 45.

⁹⁵⁶ Ibid.

⁹⁵⁷ Ibid.

⁹⁵⁸ Aquí marca Lauer una extraña paradoja: «Es indudable que Husserl vio cuán importante para su filosofía — quizás más que para cualquier otra — era la cuestión de la verdad, la ‘esencia’ de la verdad. Sin embargo — y he aquí la paradoja — nunca se planteó realmente esa cuestión. Por supuesto, habla constantemente de la ‘verdad’ (*Wahrheit*), en particular en *Logische Untersuchungen* y *Formale und transzendente Logik*, pero como su filosofía se ocupa principalmente de la esencia de lo que es (*das Seiende*) más que de la esencia del ser (*das Sein*), la forma de expresión que utiliza es un tanto engañosa. Habla de la esencia de la verdad (*Wahrheit*), pero busca la esencia de lo verdadero (*das Wahre*). Su problema, entonces, no es descubrir la esencia del ser o de la verdad, sino más bien garantizar que el conocimiento sea de ‘lo que es’ y que sea verdadero». Ver Edmund Husserl, *Phenomenology and the Crisis of Philosophy. Philosophy as Rigorous Science and Philosophy and the Crisis of European Man* (New York: Harper Torchbooks, 1965), 45. Traducción de la autora.

⁹⁵⁹ *Crisis of Philosophy*, 1965, 60.

⁹⁶⁰ Quentin Lauer, *The Triumph of Subjectivity* (New York: New York Fordham University Press, 1978), 73. Traducción de la autora.

⁹⁶¹ *Crisis of Philosophy*, 1965, 60.

conocimiento, entonces, es esta misma constitución del ser, ya que es esta constitución la que valida tanto el conocimiento como el ser que es su objeto⁹⁶². En el acto mismo de estar presente a la conciencia se revela la manera intencional de darse del objeto, es decir, que en el acto mismo descansa también su propia evidencia. Husserl estaba convencido de que la conciencia solo podía revelar el ser en la conciencia, y por ello es en ella donde descansa el ser absoluto del que se ocupa la filosofía en tanto que teoría del ser filosófico (científico). Por eso la fenomenología trascendental investiga al ser como se da en la conciencia, no *describiendo* los fenómenos, sino reduciéndolos eidéticamente: tiene que reducir todo el ser a la fenomenalidad, ya que solo fenoménicamente puede el ser absoluto⁹⁶³. La estructura de la realidad debe buscarse en la razón, pues solo en ella se revela la estructura de la realidad: solo una realidad cuya fuente es la razón es una realidad sin contenidos irracionales, ya que su ser y su inteligibilidad están constituidos por la razón⁹⁶⁴. Y la razón es, según Husserl, «el título de una forma estructural esencial y universal de la subjetividad trascendental en general»⁹⁶⁵. Lauer explica que

«[p]ara que la filosofía como ‘ciencia del ser’ pudiera ser rigurosamente científica, haría de la razón la fuente misma del ser. Esto significaba la eliminación de todo lo que es contingente o meramente factual en la postulación del ser y la retención sólo de lo que la razón consideraba absolutamente necesario. Es aquí donde la fenomenología busca conscientemente reducir todo ser a la fenomenalidad, puesto que sólo fenoménicamente el ser puede ser absoluto. La clave para un conocimiento del ser en su esencialidad es un análisis de las estructuras intencionales de la conciencia, en las que aparece el ser»⁹⁶⁶.

Como había indicado Husserl, el «[p]rogreso de la conciencia hacia la ciencia es el progreso del ser (y de la verdad) hacia lo

⁹⁶² Edmund Husserl, *Phenomenology and the Crisis of Philosophy. Philosophy as Rigorous Science and Philosophy and the Crisis of European Man* (New York: Harper Torchbooks, 1965), 30. Traducción de la autora.

⁹⁶³ *Ibid.*, 52.

⁹⁶⁴ *Ibid.*, 64.

⁹⁶⁵ Edmund Husserl, *Meditaciones Cartesianas* (Madrid: Ediciones Paulinas, 1979), 106.

⁹⁶⁶ *Crisis of Philosophy*, 1965, 52.

absoluto»⁹⁶⁷. Lauer añade también que Husserl reconocía, internamente, algo que, sobre todo desde Kant, había siempre sido cierto en la filosofía, esto es, que la filosofía es una reflexión metódica sobre la conciencia como reveladora del ser⁹⁶⁸, y que el ser absoluto del que se ocupa la filosofía está en la conciencia⁹⁶⁹.

Además, la fenomenología también tiene que ser pensada primero como una autoindagación radical en la conciencia que prepara el terreno para el comienzo de una filosofía estrictamente rigurosa que busca aclarar las relaciones esenciales entre el ser y la conciencia. Si la intencionalidad constituye la estructura absoluta que vincula el ser del mundo con la ciencia, entonces hay que estudiar profundamente la Subjetividad trascendental, donde está la génesis de esta posibilidad intencional. La clave para un conocimiento del ser en su esencialidad, como dice Lauer, es un análisis de las estructuras intencionales de la conciencia, en las que aparece el ser⁹⁷⁰. Como ciencia eidética pura, contrapuesta a las ciencias naturales, su tema no es la Subjetividad empírica o psicológica (pues esta no podría fundamentar el comienzo de una filosofía genuinamente rigurosa y radical); sino que debe tomar como tema el reino de la Subjetividad trascendental, un reino cerrado en sí y absolutamente independiente que constituye el fundamento de validez de toda objetividad, pero no es en sí existente como cosa en el mundo, sino que abarca una dimensión infinita de donde el ser extrae sus principios de ser y de inteligibilidad. Es necesario el «descubrimiento de la correlación universal, absolutamente cerrada en sí y absolutamente autónoma, entre el mismo mundo y la consciencia del mundo»⁹⁷¹. Por su condición eidética es, afirma Husserl, «la indeclinable condición previa de toda metafísica y restante filosofía — ‘que pueda presentarse como ciencia’»⁹⁷². Si la filosofía exige una elucidación de las esencias, entonces necesita, primero, una aclaración de la Subjetividad trascendental, que es donde está localizado el enraizamiento de la aprehensión esencial. Por eso,

⁹⁶⁷ Edmund Husserl, *Phenomenology and the Crisis of Philosophy. Philosophy as Rigorous Science and Philosophy and the Crisis of European Man* (New York: Harper Torchbooks, 1965), 56. Traducción de la autora.

⁹⁶⁸ Ibid., 67.

⁹⁶⁹ Ibid.

⁹⁷⁰ Ibid., 62.

⁹⁷¹ Edmund Husserl, *La Crisis de las Ciencias Europeas y la Fenomenología Trascendental* (Barcelona: Ediciones Crítica, 1991), 160.

⁹⁷² Edmund Husserl, *Ideas Relativas a una Fenomenología Pura y a una Filosofía Fenomenológica* (México: Fondo de Cultura Económica, 1962), 12.

las preguntas supremas, es decir, las preguntas metafísicas, pueden plantearse cuando la esencia del ser haya sido enraizada en la esencia del sentido del ser, esto es, en la Subjetividad trascendental.

Por eso, el verdadero camino para el descubrimiento de la Subjetividad trascendental — que es la tarea de la fenomenología trascendental — implica la pregunta por la Subjetividad evitando los presupuestos limitantes del naturalismo, como dice el propio Husserl, «sin dejarse ofuscar por prejuicios naturalistas, y, como quien pisa en ella, interpretarla por ella misma, partiendo de su propia esencia»⁹⁷³. Según Husserl, había sido la falta de aclaración del contraste entre la Subjetividad psicológica y la trascendental, más el preponderante sensualismo o naturalismo inglés, lo que jamás iba a hacer comprensible la constitución de lo real como una función intencional que da como resultado el sentido y el verdadero ser para la Subjetividad trascendental⁹⁷⁴. Por eso mismo Husserl insiste constantemente en la distinción entre la Subjetividad trascendental y la psicológica, así como en la diferencia fundamental entre la fenomenología trascendental y la psicología⁹⁷⁵. Y en este contexto, es la *epokhe* la que desplaza la actitud natural para descubrir el núcleo de la Subjetividad trascendental. Y como indica Moran, la condición de posibilidad de la ciencia de fundamentación absoluta reside justamente en la *epokhe*, gracias a la cual todo lo vivido y experimentado cobra el sentido de fenómeno, a través de un movimiento reflexivo de re-conducción o reducción a la fuente absoluta en que ha de justificarse toda pretensión de validez y de ser, esto es, a la Subjetividad trascendental⁹⁷⁶. Lo que es lo mismo que decir que por medio de la reducción fenomenológica, todo lo objetivo se transforma en Subjetivo⁹⁷⁷.

Y así, una filosofía *que pueda presentarse como ciencia* — que era el ideal de filosofía de Kant — puede, según Husserl, finalmente pensarse como posible, «acabando por conducir a toda una ciencia, a una ciencia del comienzo, a una filosofía ‘primera’» en cuyo «terreno radical broten

⁹⁷³ Edmund Husserl, *Ideas Relativas a una Fenomenología Pura y a una Filosofía Fenomenológica* (México: Fondo de Cultura Económica, 1962), 392.

⁹⁷⁴ Ibid., 387.

⁹⁷⁵ Ibid., 391.

⁹⁷⁶ Edmund Husserl, *Meditaciones Cartesianas* (Madrid: Ediciones Paulinas, 1979), 9.

⁹⁷⁷ Edmund Husserl, *La Crisis de las Ciencias Europeas y la Fenomenología Trascendental* (Barcelona: Ediciones Crítica, 1991), 188.

en general todas las disciplinas filosóficas, más aún, los fundamentos de todas las ciencias»⁹⁷⁸. Así lo expresa Husserl en *Ideas I*: la fenomenología

«[s]ólo pretende ser un intento — desarrollado en decenios de meditación dirigida exclusivamente hacia esta meta — de convertir en realidad el comienzo radical de una filosofía que, repito las palabras kantianas, ‘pueda presentarse como ciencia.’ Al ideal del filósofo, componerse de una vez, para todas una lógica, una ética y una metafísica sistemáticamente cerradas que pudiera justificar en todo momento ante sus propios ojos y ante la mirada ajena partiendo de una evidencia absolutamente forzosa —a este ideal ha tenido el autor que renunciar tempranamente y hasta hoy»⁹⁷⁹.

La fenomenología no sería entonces sólo la realización de la filosofía como ciencia, sino también aquella doctrina que revela la esencia más intrínseca de la ciencia y proporciona los fundamentos de todo conocimiento científico; y es por eso que, en su radical novedad, no puede fundamentarse en otra ciencia previa (y mucho menos sobre ciencias naturalistas) y requiere un punto de partida y un método totalmente nuevo. Empezar desde el principio es empezar desde una reflexión radical sobre la Subjetividad; una reflexión que lleva a la fundamentación de la objetividad en tanto ser absoluto. Con la fenomenología, «la filosofía solo está comenzando», y es Husserl quien «siente dentro de sí una especie de responsabilidad mesiánica de asegurar este comienzo»⁹⁸⁰, siendo un pionero en la exploración de la conciencia pura y de la Subjetividad trascendental. Solo una fenomenología puede ser verdaderamente científica, y solo una filosofía científica puede ser verdaderamente filosófica⁹⁸¹ — es decir, si penetra en la esencia verdadera de los objetos que concibe. Y si hasta ahora esta ciencia había estado oculta, era porque, en palabras de Husserl, «faltaba

⁹⁷⁸ Edmund Husserl, *Ideas Relativas a una Fenomenología Pura y a una Filosofía Fenomenológica* (México: Fondo de Cultura Económica, 1962), 394.

⁹⁷⁹ Ibid., 393.

⁹⁸⁰ Edmund Husserl, *Phenomenology and the Crisis of Philosophy. Philosophy as Rigorous Science and Philosophy and the Crisis of European Man* (New York: Harper Torchbooks, 1965), 35. Traducción de la autora.

⁹⁸¹ Ibid., 4.

aquel radicalismo sin el cual la filosofía en general no puede existir, ni siquiera empezar»⁹⁸².

Y en este contexto, Husserl está convencido de que, justamente, el campo abierto por la fenomenología trascendental es el primer paso para la configuración de aquella verdadera y auténtica filosofía primera — que constituye, a su vez, la base necesaria de una teoría científica universal. Si la filosofía quiere constituirse como ciencia, debe deshacerse de todos los presupuestos, debe comenzar de nuevo:

«La nueva filosofía no surgirá de las viejas filosofías; estará dictada por el sentido mismo de los problemas que hay que resolver. Si nuestra época comprende lo que hay que lograr y tiene la voluntad de hacerlo, lo logrará. Los grandes nombres no significarán nada para ella; debe adoptarse una posición válida, no importa quién la haya mantenido; la verdad es la verdad. Debemos comenzar por el principio. Debemos ver con nuestros propios ojos y olvidar los prejuicios. El hecho de que las ciencias positivas hayan triunfado gracias al uso de métodos indirectos no significa que estos métodos sean esenciales para la ciencia como tal. El verdadero método científico en filosofía es el de la captación directa e intuitiva de las esencias. Es una ciencia de este tipo, la ciencia fenomenológica, la que abre infinitas perspectivas para la investigación filosófica»⁹⁸³.

La filosofía nunca se había realizado como rigurosa porque nunca había sido genuinamente fenomenológica, y es por eso mismo que debe ser reconstruida ahora sobre las bases que entrega la fenomenología. Como afirmaba el mismo Husserl: «estoy seguro de que solo la fenomenología fundamental crea una última claridad y es el único camino posible para realizar la idea de una filosofía como ciencia universal»⁹⁸⁴. No es que Husserl niegue que las filosofías del pasado hayan llegado a conclusiones valiosas o verdaderas, pero sí niega que

⁹⁸² Edmund Husserl, *Ideas Relativas a una Fenomenología Pura y a una Filosofía Fenomenológica* (México: Fondo de Cultura Económica, 1962), 394.

⁹⁸³ Edmund Husserl, *Phenomenology and the Crisis of Philosophy. Philosophy as Rigorous Science and Philosophy and the Crisis of European Man* (New York: Harper Torchbooks, 1965), 16. Traducción de la autora.

⁹⁸⁴ Edmund Husserl, *Meditaciones Cartesianas* (Madrid: Ediciones Paulinas, 1979), 18.

esas conclusiones hayan sido establecidas adecuadamente y que no lo serán hasta que sean reexaminadas fenomenológicamente, por así decirlo, ante un nuevo tribunal de examinadores⁹⁸⁵.

La nueva filosofía Subjetivamente fundamentada requiere, además, la ruptura de toda forma de objetivismo. El objetivismo, que Husserl asocia con las distintas tendencias naturalistas y fisicalistas de las cuales es explícitamente crítico, tiene que ser superado con el estudio trascendental, porque, a diferencia del objetivismo, identifica la contribución de la conciencia en el acto de conocimiento. El objetivismo filosófico de cuño moderno con su tendencia fisicalista y el dualismo psicofísico genera, según Husserl, una suerte de «adormecimiento dogmático»⁹⁸⁶, y «los que han despertado de este adormecimiento lo han hecho en su mayor parte gracias a Kant»⁹⁸⁷, en cuya consecuencia «surge la corriente de los idealismos trascendentales alemanes»⁹⁸⁸, que renuevan la fuerza de la filosofía de Descartes y Kant. Pero tampoco los idealismos pudieron superar completamente el idealismo, aunque se había acercado bastante al tema de la Subjetividad, como explica Husserl:

«Como queda dicho, sólo el idealismo en todas sus formas intentó apoderarse de la subjetividad en tanto que subjetividad, y hacer justicia al hecho de que el mundo nunca está dado al sujeto y a las comunidades de sujetos de otro modo que como el mundo que les es válido de forma subjetivo-relativa con el correspondiente contenido experiencial, y como — un mundo que en la subjetividad y a partir de ella adopta transformaciones de sentido siempre nuevas; [...] Pero el idealismo siempre se precipitó en exceso con sus teorías y en gran parte no pudo liberarse de presuposiciones objetivas ocultas o, en tanto que idealismo especulativo, saltó por encima de la tarea de interrogar concreta y analíticamente la subjetividad actual que, en tanto que actual, tiene en vigor en el marco de la intuitibilidad el mundo fenomenal — lo cual, entendido correctamente, no es otra cosa que realizar la

⁹⁸⁵ Edmund Husserl, *Phenomenology and the Crisis of Philosophy. Philosophy as Rigorous Science and Philosophy and the Crisis of European Man* (New York: Harper Torchbooks, 1965), 36. Traducción de la autora.

⁹⁸⁶ Edmund Husserl, *La Crisis de las Ciencias Europeas y la Fenomenología Trascendental* (Barcelona: Ediciones Crítica, 1991), 204.

⁹⁸⁷ Ibid.

⁹⁸⁸ Ibid.

reducción fenomenológica y hacer entrar en juego a la fenomenología trascendental»⁹⁸⁹.

Paulatinamente, a las limitaciones del idealismo, y con el progresivo desarrollo de las ciencias positivas, esa suerte de ingenuidad característica del objetivismo fue afectando, por así decirlo, al conjunto de la filosofía, que aunque fue asumida bajo el rótulo de racionalidad filosófica, característica de toda la filosofía desde el Renacimiento y considerada el verdadero racionalismo universal⁹⁹⁰. Esta ingenuidad, dice Husserl, «impregna todas las ciencias, incluidas 'las' accedidas ya en los comienzos, en la Antigüedad — y el título general de esta ingenuidad no es otro que *objetivismo*»⁹⁹¹. En otras palabras, ese ingenuo objetivismo implícito en el racionalismo europeo desde el siglo XVII hasta el siglo XIX, es, según Husserl, el origen de la crisis de la cultura europea⁹⁹². Y aunque el idealismo surgido de Kant se había esforzado por superar a toda costa esa ingenuidad⁹⁹³, el destino de la filosofía (así como el de la psicología, y el de todas las ciencias) siguió siendo otro, al impregnarse con esa ingenuidad proveniente del objetivismo. Y el objetivismo, en lo relativo a la Subjetividad, determinaría que el ser del mundo presenta una inseidad que le es propia, y a la que le corresponde un sistema de verdades independientes de la Subjetividad — que, naturalizada, sería vista como una cosa más en el mundo de las cosas. De aquí la necesidad de una ciencia cuyo tema es lo Subjetivo del conocimiento, una ciencia que investigue sistemáticamente lo Subjetivo en la configuración del conocimiento objetivo y científico — una ciencia de la Subjetividad trascendental y, en última instancia, su transformación en una filosofía trascendental universal⁹⁹⁴. Y en este contexto, solo la fenomenología trascendental puede superar el objetivismo naturalista y todo objetivismo en general⁹⁹⁵, haciéndolo del único modo posible, esto es, partiendo del yo y, concretamente, del yo

⁹⁸⁹ Edmund Husserl, *La Crisis de las Ciencias Europeas y la Fenomenología Trascendental* (Barcelona: Ediciones Crítica, 1991), 279-280.

⁹⁹⁰ Edmund Husserl, *Ideas Relativas a una Fenomenología Pura y a una Filosofía Fenomenológica* (México: Fondo de Cultura Económica, 1962), 349.

⁹⁹¹ *Ibid.*, 204.

⁹⁹² Edmund Husserl, *Phenomenology and the Crisis of Philosophy. Philosophy as Rigorous Science and Philosophy and the Crisis of European Man* (New York: Harper Torchbooks, 1965), 18. Traducción de la autora.

⁹⁹³ *Ibid.*

⁹⁹⁴ *Crisis*, 1991, 213.

⁹⁹⁵ *Ibid.*, 356.

como puro productor de todas las valideces⁹⁹⁶. Esta ciencia universal de lo Subjetivo, además de referirse a sí misma como objeto, también debe tratar el problema de cómo todo lo objetivo llega a ser consciente y a constituirse como objetividad. Y en este contexto, la filosofía solo podrá ser filosofía universal si está fundamentada en un sentido último y construida sobre la fuente originaria que «lleva como título ‘yo mismo’ — dice Husserl — con toda mi vida cognitiva efectiva y posible y, en fin, con mi vida concreta en general»⁹⁹⁷. «La filosofía — concluirá Husserl en sus últimos años — sólo es posible por medio de un previo examen crítico de las condiciones generales de posibilidad del conocimiento objetivamente válido como tal»⁹⁹⁸.

La fenomenología trascendental como doctrina de la Subjetividad trascendental viene entonces a posicionarse en el extremo opuesto de las ciencias hasta hoy vigentes, las ciencias objetivas, al tratarse de una ciencia absolutamente Subjetiva, una ciencia cuyo objeto es independiente de la decisión sobre la existencia del mundo pero que es a su vez su principio, una ciencia eidética de la Subjetividad trascendental, una ciencia de las ciencias. Así, queda rechazada toda naturalidad propia de la actividad científica en su relación con el mundo, para dar lugar a un entendimiento del mundo que presupone un componente originario anterior a toda relación con el mundo de los objetos, que puede englobarse dentro del reino de la Subjetividad trascendental. Husserl está convencido de que la filosofía solo puede ser verdaderamente filosofía si es estrictamente científica, tanto en sus procedimientos como en su comprensión de su objeto; y solo puede ser estrictamente científica cuando se comprende absolutamente el ser de su objeto; y este ser solo puede comprenderse absolutamente cuando se da apodícticamente⁹⁹⁹. Es decir, la filosofía puede comenzar a ser cuando su objeto se ha constituido; y ha sido, precisamente, con la fenomenología, que la filosofía ha comenzado finalmente. La fenomenología es, en este sentido, verdaderamente radical, pues es la única filosofía que ha logrado cerrar ese espacio entre Subjetividad y objetividad. Y en suma,

⁹⁹⁶ Edmund Husserl, *La Crisis de las Ciencias Europeas y la Fenomenología Trascendental* (Barcelona: Ediciones Crítica, 1991), 356.

⁹⁹⁷ Ibid., 103.

⁹⁹⁸ Edmund Husserl, *Renovación del Hombre y de la Cultura* (Barcelona: Anthropos Editorial, 2002), 89.

⁹⁹⁹ Edmund Husserl, *Phenomenology and the Crisis of Philosophy. Philosophy as Rigorous Science and Philosophy and the Crisis of European Man* (New York: Harper Torchbooks, 1965), 35. Traducción de la autora.

una vez establecido un principio que sirva de base a toda filosofía, podría finalmente dejar entrever la posibilidad de una filosofía como proyecto supratemporal para la eternidad fundamentada en principios absolutos y atemporales, cuyo fin último es, al final, un ideal ético para el resto del movimiento de la vida de la filosofía. La fenomenología debe transformarse, utilizando la expresión de Merleau-Ponty, en una «ciencia de los orígenes»¹⁰⁰⁰; una ciencia de los orígenes pero que consiste en un *programa infinito de tareas infinitas* — estableciendo verdad tras verdad, como resultado de los esfuerzos combinados del esfuerzo cooperativo de diversos investigadores, todos ellos dirigiendo sus esfuerzos hacia del mismo ideal¹⁰⁰¹. Por ello, dice Husserl, «la fenomenología exige de los fenomenólogos que renuncien al ideal de un sistema filosófico y que, no obstante, vivan como trabajadores más modestos en comunidad con otros en pro de una *philosophia perennis*»¹⁰⁰². La auténtica filosofía es, entonces, aquella que tiene como vector la concreción de la idea de una tarea infinita, de la misma forma que la auténtica humanidad es aquella que vive en la razón, y cuya vida está dirigida consciente y voluntariamente a aquella idea absoluta, que yace en lo infinito¹⁰⁰³.

¹⁰⁰⁰ Dermot Moran, *Introduction to Phenomenology* (London: Routledge, 2002), 137. Traducción de la autora.

¹⁰⁰¹ Edmund Husserl, *Phenomenology and the Crisis of Philosophy. Philosophy as Rigorous Science and Philosophy and the Crisis of European Man* (New York: Harper Torchbooks, 1965), 5. Traducción de la autora.

¹⁰⁰² Edmund Husserl, *Invitación a la Fenomenología* (Barcelona: Paidós, 2001), 72.

¹⁰⁰³ *Ibid.*, 70.

CONCLUSIÓN
LA TAREA INFINITA O EL IDEAL ÉTICO DE LA FILOSOFÍA
COMO CIENCIA

Si sintetizamos los puntos claves de nuestra investigación, una filosofía como ciencia, entonces:

- (1) Es *universal* — se negará a aceptar cualquier conclusión que no haya sido verificada como absolutamente válida para todos los hombres y para todos los tiempos
- (2) Es *pura* — pues sólo acepta como verdaderos los datos de la conciencia
- (3) Es *trascendental* — porque entiende la objetividad como un correlato de la Subjetividad
- (4) Es *eidética* — porque investiga la dimensión de las esencias
- (5) Es la *científica* — *ciencia de las ciencias* — porque investiga aquello que todas las demás ciencias simplemente dan por sentado (o ignoran): la esencia misma de sus propios objetos
- (6) Requerirá de un *principio apodíctico*, absolutamente indubitable (que Descartes identificó con el *ego cogito*, y Husserl desarrollará como Subjetividad trascendental)
- (7) Necesitará de un *método* (que en Descartes es la duda metódica, y en Husserl, la *epokhe*)
- (8) Podrá ser enseñada
- (9) Deberá constituirse sobre la base la constante autorreflexión, pues sólo así puede convertirse en conocimiento universal
- (10) Deberá satisfacer las necesidades teóricas supremas y hacer posible una vida regulada por normas racionales puras
- (11) Deberá desarrollarse sobre la directriz de un ideal ético universal — el ideal de la *philosophia perennis*, para poder, finalmente, superar la crisis de las ciencias y de la filosofía en general y garantizar el progreso infinito hacia la «*sapientia universalis*»
- (12) Implicará un profundo compromiso de autorresponsabilidad por parte del filósofo y de la comunidad de filósofos participantes en esta gran empresa
- (13) Se construirá sobre la profunda conciencia de que la filosofía es programa infinito de tareas infinitas

A su vez, también como resultado de este estudio, surgen también las siguientes indagaciones y potenciales horizontes de profundización:

- (1) La relación entre la filosofía trascendental, la fenomenología trascendental y una posible ética trascendental: Es especialmente en sus obras después de la Primera Guerra Mundial (los Artículos *Kaizo* y la *Crisis*) que la comprensión de Husserl de la reducción fenomenológica dio un giro, por así decirlo, «existencial»: Husserl a menudo hablaba de una «nueva vida» que surgió de la experiencia trascendental, similar a una «conversión religiosa» y la fundamentación de una «vida ética». Básicamente, el descubrimiento de nuestra propia trascendencia, esto es, como una Subjetividad trascendental en una vida trascendental de constante constitución mundial, resulta en el redescubrimiento del mundo existente, pero, y consecuentemente, en el redescubrimiento de la existencia humana, que culmina, en última instancia, en la autocomprensión final como seres responsables de su propia existencia. En otras palabras, nuestras suposiciones trascendentales pueden dar forma a nuestras creencias definitivas sobre nosotros mismos y el mundo circundante. El método, más allá de ser un procedimiento puramente teórico, es entonces la ejecución práctica de la actitud filosófica y la condición de posibilidad para una forma de vida ética y auténtica. Dicho esto, la mayor parte de la fenomenología contemporánea muestra no solo un enfoque incompleto de su proyecto filosófico, sino también un fracaso para desarrollar un estudio exhaustivo que podría resaltar la relación entre la filosofía trascendental, la fenomenología trascendental y, por así decirlo, una ética trascendental que puede abordar los impactos espirituales sin perder el rigor filosófico.
- (2) La fenomenología husserliana (especialmente el concepto de «tarea infinita» y el entendimiento de «vocación filosófica») como herramienta para la reforma de la educación filosófica: En el mismo periodo mencionado arriba, Husserl reorientó su trabajo filosófico hacia las nociones de «crisis» y «renovación». En su análisis, Husserl establece una conexión entre la crisis de las ciencias, la crisis de la humanidad y, en este contexto, la tarea de la filosofía (y de los filósofos) de superar esta crisis a través de un nuevo marco ético. Para Husserl, los filósofos son «funcionarios de la humanidad», cuya vocación implica la responsabilidad del ser auténtico de la

humanidad, por lo tanto, es la tarea de la renovación espiritual y la transformación existencial de la humanidad a través de la conformación de una filosofía como una ciencia rigurosa con una fuerte función ética: una nueva ciencia de la Subjetividad que renovaría totalmente el significado histórico de la filosofía, así como la vida espiritual de la humanidad. La comprensión del filósofo como «funcionario de la humanidad» va más allá de los campos teóricos o científicos; es decir, no debe limitarse a verificar la validez de una teoría u otra, sino que es un deber que implica estar al servicio de la renovación espiritual de la humanidad, y la realización más plena de su «vocación filosófica». Su tarea es, al mismo tiempo, científica y ética. El estado moral de la sociedad depende de la vocación del filósofo y de la medida en que el filósofo sea capaz de ejercer esta vocación dentro de la sociedad. Es con y a través de filósofos que la sociedad puede lograr una forma superior de racionalidad y conciencia y, por lo tanto, de moralidad, que subyace a una vida de valores absolutos y justificación. La filosofía tiene el potencial de guiar el significado de la vida y, más específicamente, de transformar éticamente a la humanidad al permitir su posibilidad de renovación. Por lo tanto, si la sociedad permite a los filósofos desarrollar plenamente su vocación espiritual, solo entonces se puede pensar y realizar un verdadero colectivo ético. La contribución de la fenomenología trascendental a la ética radica en el análisis del significado del mundo de la vida y el estudio de las experiencias subjetivas que motivan el compromiso con los procesos de renovación. Husserl estaba convencido de que, en este contexto de decadencia, era solo a través de la constitución de la filosofía en la ciencia rigurosa que era posible revitalizar el *telos* original.

- (3) El desarrollo del método (la reducción fenomenológica) y el entendimiento de la filosofía como «actitud»: Al reconstruir el desideratum histórico de la idea de una filosofía como ciencia, Husserl localiza el nacimiento del pensamiento filosófico con el comienzo de una nueva actitud hacia el mundo circundante — la «actitud teórica» (opuesta a la «actitud natural»). Esta nueva actitud es muy específica: implica una contemplación racional, pero,

lo más importante, la reflexión crítica, es decir, negarse a aceptar, sin cuestionar, cualquier tesis previa sobre el mundo. En consecuencia, esta actitud construye una nueva estructura espiritual y se convierte en una forma cultural sistemáticamente cerrada, lo que los griegos finalmente llamaron «filosofía». Por lo tanto, la reconstrucción histórica de Husserl trae a la superficie la profunda reciprocidad entre la idea de filosofía y un cambio de actitud muy específico, que, cuando se practica sistemáticamente, toma la forma de «método». A lo largo de sus diferentes obras, Husserl siempre insistió en que el método, que formuló como «reducciones», forma el núcleo mismo de la filosofía, ya que es la forma de la actitud filosófica radical (una proposición que acerca a Husserl a Sócrates y Descartes), que tiene que ver con un derrocamiento total de la tradición, de los prejuicios y de todos los supuestos dados de antemano.

Ahora bien, la mirada retrospectiva al fracaso histórico de la filosofía en su intento de convertirse en una ciencia rigurosa podría llevarnos a concluir que la esencia de la filosofía es la de no ser científica y que, como consecuencia, deberíamos abandonar los esfuerzos de construirla rigurosamente. Husserl estaría en desacuerdo, y como vimos, hasta su último trabajo se negó a aceptar esta conclusión. El filósofo nunca debe abandonar ese ideal de la filosofía como ciencia estricta, intentando una y otra vez la aproximación a esa idea. Es decir, más allá de la *barbarie* de época, que puede obstaculizar el alcance de tal ideal, el filósofo no debe dejar de esforzarse hacia ese ideal¹⁰⁰⁴, siendo la fenomenología, según Husserl, el único camino posible, como le había escrito a Ingarden: «[e]stoy seguro de que sólo la fenomenología fundamental crea una última claridad y es el único camino posible (...) para realizar la idea de una filosofía como ciencia universal»¹⁰⁰⁵. Husserl nunca renunció a ese ideal, aunque haya reconocido que los filósofos no lo habían comprendido realmente, dejándose tentar por sustitutos irracionales de la filosofía científica¹⁰⁰⁶. De hecho, Husserl dejó en claro que sus *Meditaciones* habían demostrado «la concreta posibilidad de la

¹⁰⁰⁴ Edmund Husserl, *Meditaciones Cartesianas* (Madrid: Ediciones Paulinas, 1979), 18.

¹⁰⁰⁵ Ibid.

¹⁰⁰⁶ Dermot Moran, *Introduction to Phenomenology* (London: Routledge, 2002), 190. Traducción de la autora.

idea cartesiana de una filosofía como ciencia universal a partir de una fundamentación absoluta»¹⁰⁰⁷. Como un pionero radical, y con el peso de la autorresponsabilidad en sus hombros, Husserl abre el paso a esa filosofía, aligerando la tarea de los pensadores posteriores y demostrando la posibilidad de una filosofía que puede, finalmente, *ser enseñada*. La filosofía es, como ya la había definido Husserl en la *Filosofía como Ciencia Rigurosa*, la ciencia de los verdaderos principios, de los orígenes; una ciencia de lo radical, que es también radical en su proceder y que no se detiene hasta llegar a los principios absolutamente claros, dirigida por el impulso de captación fenomenológica de las esencias, abre un campo infinito de trabajo y construye los cimientos para toda filosofía futura. Como también aparece en *Ideas I*, la filosofía es, para Husserl, «la ciencia que parte de fundamentos últimos, o lo que es igual, de una responsabilidad última, en la que, pues, no funciona como base segura del conocimiento nada predicativa o prepredicativamente comprensible de suyo»¹⁰⁰⁸. La filosofía, al descifrar sus raíces originarias, era la cristalización de una nueva forma de existencia histórica de la humanidad, de un nuevo modo de ser desde el espíritu impulsado por la autorresponsabilidad filosófica. Por eso mismo, la filosofía auténtica es una constante lucha de la razón, así como una cadena de tareas infinitas, por la aclaración del saber acerca del mundo.

El ideal de filosofía científica que propone Husserl, nos permite hablar, por así decirlo, de una *ética fenomenológica* — que parte de la autorresponsabilidad del Sujeto, pero hace de la fenomenología una filosofía proyectada como horizonte de tareas infinitas. El cuerpo de esta ética tendría el siguiente desarrollo: (1) la crítica a las filosofías como visión del mundo, así como también al positivismo y al naturalismo, es el primer paso para separar a la auténtica filosofía de estas desviaciones o patologías que llevan al escepticismo, y que sólo puede superarse al mostrar sistemáticamente la posibilidad de un desarrollo científico de la filosofía; (2) la propuesta de una filosofía como ciencia que constituya un sistema de principios y valores atemporales que posibilite una filosofía como proyecto supratemporal

¹⁰⁰⁷ Edmund Husserl, *Meditaciones Cartesianas* (Madrid: Ediciones Paulinas, 1979), 228.

¹⁰⁰⁸ Edmund Husserl, *Ideas Relativas a una Fenomenología Pura y a una Filosofía Fenomenológica* (México: Fondo de Cultura Económica, 1962), 372.

para las futuras generaciones y para el resto de la humanidad; (3) consiguientemente, la unificación de la filosofía en torno a este ideal ético común reúne y motiva a sus colaboradores infinitamente; (4) este ideal ético, además, puede contribuir a la superación de la crisis espiritual de la humanidad, y (5) a la aprehensión del rol del filósofo como «funcionario de la humanidad» y a la praxis de la vocación filosófica; y, finalmente, (6) la renovación individual y, a través de esta, la renovación social como conceptos de esta ética de la responsabilidad que orienta a la filosofía¹⁰⁰⁹.

El conjunto de estas ideas constituye el núcleo del proyecto maduro de Husserl: la crisis de las ciencias, la crisis de la humanidad europea y, en este contexto, la tarea de la filosofía, así como su constitución científica como garantía de su alcance ético. La preocupación de Husserl por la «vida espiritual de la humanidad» [*das Geistesleben der Menschheit*]¹⁰¹⁰, marca el contexto más macro de su proyecto de reforma de la filosofía como ciencia rigurosa (de aquí a que el proyecto de Husserl haya sido al principio tan atractivo para sus estudiantes, porque buscaba una renovación de la humanidad misma a través de la práctica de la filosofía¹⁰¹¹). No olvidemos que Husserl había abordado el declive de las ciencias europeas y de la racionalidad ya en las *Meditaciones*, y más adelante en la *Crisis*, cuya solución había visto a través de la renovación de la radicalidad inherente al proyecto filosófico que Descartes había dejado inconcluso.

En Husserl, esta filosofía es primero posible como fenomenología trascendental, que, como la primera aproximación a una filosofía científica de alto calado, tiene que poder construirse como un proyecto en conjunto, y no ser tan solo el resultado de pensamientos individuales (como era el caso de las filosofías como visión del mundo). Tiene que ser, en palabras de Husserl, una «empresa colaborativa», un proyecto de «filosofar juntos» [*Symphilosophie*]¹⁰¹², una comunidad de filósofos que luchan juntos y son quienes impulsan el desarrollo espiritual de la humanidad. Vista desde adentro, dice Husserl, la filosofía

¹⁰⁰⁹ Aquí Husserl añade que la responsabilidad social no es tan sólo la mera suma de las responsabilidades individuales, sino que mantiene ya una unidad interna colectivamente estructurada.

¹⁰¹⁰ Dermot Moran, *Introduction to Phenomenology* (London: Routledge, 2002), 82. Traducción de la autora.

¹⁰¹¹ *Ibid.*, 83.

¹⁰¹² *Ibid.*, 63.

«[...] es una lucha de las generaciones de filósofos que viven y continúan viviendo en comunidad espiritual, una lucha de los portadores de este desarrollo espiritual; es una lucha en el marco de la constante lucha de la razón ‘despertada’, una lucha de la razón por llegar a sí misma, a su autocomprensión, a una razón que se comprende a sí misma de forma concreta —y, ciertamente, como mundo que es, como mundo que es en toda su verdad universal—. La filosofía, la ciencia en todas sus configuraciones, es racional: esto es una tautología. Pero en todas estas configuraciones está en el camino hacia una racionalidad más elevada; es racionalidad que, redescubriendo siempre su insuficiente relatividad, es impulsada en el esfuerzo, en el deseo de conseguir luchando la racionalidad plena y verdadera. Pero finalmente descubre que esta racionalidad es una idea que reside en lo infinito y que de facto está necesariamente en el camino»¹⁰¹³.

La constante distinción entre lo real y lo ideal que marca Husserl también se hace evidente en la polarización entre la filosofía como «hecho histórico» de una época en particular, y la filosofía como «idea» — la idea de una «tarea infinita»¹⁰¹⁴; y «*sapientia universalis*» y «filosofía como ciencia rigurosa» son los dos nombres para la filosofía como idea¹⁰¹⁵. Este modelo teórico de la idea de la filosofía tiene implicado, internamente, un interés ético, que está relacionado, primero, con la difusión a través de la educación de la sabiduría adquirida sobre el mundo. Todos aquellos que comparten este espíritu están, a su vez, «unidos en la conciencia de la idea común de una humanidad verdadera y una ‘ciencia’ universal a su servicio como sabiduría sobre el mundo», lo que crea un vínculo universal de las voluntades, que integra todas las individualidades¹⁰¹⁶. Esto activa una «conciencia de un fin colectivo, de un bien común que promover, de una voluntad universal y colectiva de la que todos se saben funcionarios, si

¹⁰¹³ Edmund Husserl, *La Crisis de las Ciencias Europeas y la Fenomenología Trascendental* (Barcelona: Ediciones Crítica, 1991), 281.

¹⁰¹⁴ Marcus Brainard, *For a New World: On the Practical Impulse of Husserlian Theory* (New York: Springer, 2007), 22. Traducción de la autora.

¹⁰¹⁵ Ibid.

¹⁰¹⁶ Edmund Husserl, *Renovación del Hombre y de la Cultura* (Barcelona: Anthropos Editorial, 2002), 58.

bien como funcionarios libres, no como funcionarios súbditos, con una libertad de la que no les cabe siquiera abdicar (cosa distinta es ya lo que ocurre con organizaciones que persiguen fines especiales, como las Academias, etc.)»¹⁰¹⁷. Como consecuencia, se desarrolla «un espíritu ético común, y la idea ética, la idea-meta de la colectividad, cobra la fuerza y el carácter de idea-meta progresiva de la propia colectividad»¹⁰¹⁸, de la cual surge en la comunidad «la propia sabiduría como figura cultural permanente, y en proceso de desarrollo, como filosofía»¹⁰¹⁹, que «encarna un reino específico de valores ideales objetivos»¹⁰²⁰. Y desde este acercamiento, el filósofo es un funcionario público, un «funcionario puro de lo absoluto» [*als reiner Functionär des Absoluten*]¹⁰²¹, un «funcionario de la humanidad» [*Funktionäre der Menschheit*]. Así escribía en la *Crisis*:

«Somos, pues —¿cómo podríamos ignorarlo?—, en *nuestro* filosofar, *funcionarios de la humanidad*. La responsabilidad enteramente personal por nuestro propio y verdadero ser como filósofos en nuestra vocación personal más íntima entraña y lleva también en sí la responsabilidad por el ser verdadero de la humanidad, que no es sino en cuanto ser tendente a un *telos* y que si puede ser realizado, lo puede únicamente por la filosofía, por *nosotros* si es que somos seria y rigurosamente filósofos»¹⁰²².

La tarea del filósofo es una tarea que le exige estar al servicio de la renovación espiritual y de la transformación existencial del individuo, así como estar dirigida a un fin mayor, teleológicamente, contribuyendo a la conformación de la filosofía como ciencia rigurosa con una fuerte función ética, una nueva ciencia de la conciencia que renovaría totalmente el significado histórico de la filosofía, así como la vida espiritual de la humanidad [*das Geistesleben der Menschheit*]:

¹⁰¹⁷ Edmund Husserl, *Renovación del Hombre y de la Cultura* (Barcelona: Anthropos Editorial, 2002), 58.

¹⁰¹⁸ Ibid.

¹⁰¹⁹ Ibid.

¹⁰²⁰ Ibid.

¹⁰²¹ Ibid.

¹⁰²² Edmund Husserl, *La Crisis de las Ciencias Europeas y la Fenomenología Trascendental* (Barcelona: Ediciones Crítica, 1991), 18.

«La condición de posibilidad de que se constituya una auténtica comunidad racional radica en que, por sobre los individuos que filosofan, se haga realidad un estamento de filósofos y una constelación de bienes objetivos comunes; o sea, un sistema cultural llamado filosofía que esté en proceso objetivo de desarrollo. Los filósofos están llamados a ser los representantes del espíritu de la razón, el órgano espiritual por el que la colectividad accede originaria y duraderamente a la conciencia de su verdadero destino (de su verdadera identidad) y el órgano cuya vocación es la propagación de esta conciencia en los círculos de ‘profanos’»¹⁰²³.

O también:

«Los filósofos están llamados a ser los representantes del espíritu de la razón, el órgano espiritual por el que la colectividad accede originaria y duraderamente a la conciencia de su verdadero destino (de su verdadera identidad) y el órgano cuya vocación es la propagación de esta conciencia en los círculos de ‘profanos’. La filosofía misma es el depósito objetivo de su sabiduría y así el depósito de la sabiduría de la propia comunidad. [...] es un reino de valores ideales objetivos autónomos (valores absolutos). Cada creación de un valor ideal absoluto eleva el valor del hombre que lo gesta; y la actividad de gestarlo, considerada en y por sí misma, comporta una dimensión de vida absolutamente valiosa. Y comoquiera que todo bien de este orden es un bien común, lo mismo se aplica a la propia colectividad de la que el creador forma parte: como colectividad que rinde valores ideales absolutos, rinde algo absolutamente valioso y por tanto vive ya en la dimensión que requiere el fin de una humanidad más alta»¹⁰²⁴.

Husserl pensaba en los filósofos como funcionarios de la humanidad porque ellos son los responsables de la renovación espiritual de la comunidad humana, inspirando progresivamente

¹⁰²³ Edmund Husserl, *Renovación del Hombre y de la Cultura* (Barcelona: Anthropos Editorial, 2002), XIII.

¹⁰²⁴ Ibid., 59.

niveles más altos de conciencia individual y colectiva. Como tales, los filósofos son funcionarios de lo nuevo, de lo absoluto y de lo espiritual, así como los medios para la edificación de una sociedad auténtica, superando la ahora arraigada crisis del espíritu. El filósofo como funcionario de la humanidad debe contribuir a la conformación de aquella filosofía erigida como ciencia, y su misión del filósofo «no se limita a comprobar la rectitud de una teoría, sino que al mismo tiempo ha de contribuir a la renovación espiritual del hombre; es a la par un trabajo científico y un ideal ético»¹⁰²⁵. La proyección colectiva, el espíritu colaborativo y la voluntad científica, definen esta reformulación del proyecto filosófico como lo piensa Husserl. Si la filosofía se piensa como ciencia, entonces ya no puede estar limitada a la labor de filósofos individuales, sino que debe pensarse como una labor colectiva, incluso generacional, como es el caso del edificio de la ciencia. Como cualquier ciencia, entonces, la filosofía exigirá la contribución de un gran número de filósofos, todos guiados por el mismo *telos*. Como resultado, podrá construirse un cuerpo unificado de conocimiento al estar todas las verdades vinculadas entre sí en su fuente, que es el a priori universal de la Subjetividad trascendental, cuyas reglas normativas son invariables de un sujeto concreto a otro¹⁰²⁶.

Dicho esto, el entendimiento del filósofo como funcionario de la humanidad va más allá de campo teórico o científico de la filosofía, es decir, no debe limitarse a comprobar la validez de una teoría u otra, sino que es un deber que implica estar al servicio de la renovación espiritual de la humanidad, y la realización más plena de su «vocación filosófica». Su tarea es, a la vez, científica y ética. El estado moral de la sociedad depende de la vocación del filósofo y de la medida en que el filósofo es capaz de ejercer esta vocación dentro de la sociedad. Es con y a través de los filósofos que la sociedad puede alcanzar una forma superior de racionalidad y conciencia y, por lo tanto, de moralidad, que fundamenta una vida de valores y justificación absolutos. Entonces, si la sociedad permite que los filósofos desarrollen en total plenitud su

¹⁰²⁵ Edmund Husserl, *Meditaciones Cartesianas* (Madrid: Ediciones Paulinas, 1979), 17.

¹⁰²⁶ Edmund Husserl, *Phenomenology and the Crisis of Philosophy. Philosophy as Rigorous Science and Philosophy and the Crisis of European Man* (New York: Harper Torchbooks, 1965), 41. Traducción de la autora.

vocación espiritual, solo entonces se puede pensar y realizar un verdadero colectivo ético.

Esta línea filosófica también podía leerse ya en la serie de artículos publicados en la revista japonesa *Kaizo* entre 1923 y 1924¹⁰²⁷. *Kaizo*, que en japonés significa «renovación» o «reconstrucción», había comenzado a publicarse luego de la Primera Guerra Mundial y exploraba diversos conceptos en torno a la renovación cultural y social. Los artículos que Husserl publicó — que coinciden con el periodo la *Filosofía Primera* y marcan el comienzo la nueva etapa de su pensamiento — analizan el tema de la renovación cultural y de la humanidad en general, incluyendo los orígenes espirituales, religiosos y filosóficos de la vida ética individual y comunitaria, en el clima de crisis característico de la posguerra. En este contexto, Husserl va a buscar contribuir al análisis de estas problemáticas mediante una educación filosófica que logre realizar la formación ética y la renovación de la vida individual y de la cultura en general, lo cual requiere de un claro sentido de autorresponsabilidad y de compromiso como principios morales supremos del Sujeto. La filosofía tiene aquí el potencial de guiar el sentido de la vida y, más concretamente, de transformar éticamente a la humanidad al habilitar su posibilidad de renovación. El aporte de la fenomenología trascendental a la ética radica en el análisis del sentido del mundo de la vida y el estudio de las vivencias Subjetivas que motivan el compromiso con los procesos de renovación.

Primeramente, la renovación, tanto en el sentido individual como colectivo, es, como la entiende Husserl, el tema superior de toda ética¹⁰²⁸. Para Husserl la ética es la ciencia de la totalidad de la vida activa de una Subjetividad regulada íntegramente por la razón práctica¹⁰²⁹. Bajo la idea de la ética, aclara Husserl, «no debe pensarse en la mera moral, que regula según ideas de amor al prójimo la conducta práctica ‘buena’, ‘racional’, de los seres humanos en relación con sus semejantes»¹⁰³⁰, pues la moral «es sólo una parte absolutamente no independiente de la ética»¹⁰³¹. La ética debe concebirse como «la ciencia de la íntegra vida

¹⁰²⁷ Los artículos fueron cinco en total, de los cuales se publicaron solo tres.

¹⁰²⁸ Edmund Husserl, *Renovación del Hombre y de la Cultura* (Barcelona: Anthropos Editorial, 2002), XVIII.

¹⁰²⁹ Ibid.

¹⁰³⁰ Ibid., 21.

¹⁰³¹ Ibid.

activa de una subjetividad racional en la perspectiva de la razón que la regula unitariamente en integridad»¹⁰³², una «ciencia de la esencia y formas posibles de una vida en renovación tomada en generalidad pura (apriórica)»¹⁰³³. En este contexto, la renovación tiene que ver entonces con un proceso de «conversión ética y de configuración de una cultura ética universal de la humanidad»¹⁰³⁴, que traza una nueva temporalidad al proyectarse hacia un horizonte de tareas infinitas. Esta renovación debería ser, primero, una renovación de la racionalidad europea, que debería partir de la reapropiación del *telos* original para aproximarse al ideal de la humanidad auténtica — tarea para cuya realización está llamada la filosofía genuina. En el primero de los artículos, titulado *La Renovación: su Problema y su Método*, [*Erneuerung: Ihr Problem und ihre Methode*], Husserl expresa la necesidad de una ciencia normativa *a priori* por medio de la cual los valores éticos de una cultura pudieran recibir una nueva vida y la cultura renovada pudiera convertirse finalmente en una auténtica humanidad¹⁰³⁵. «La renovación — explica Husserl en este artículo — es el llamado universal en nuestra época actual, llena de dolor, y en todo el ámbito de la cultura europea»¹⁰³⁶ — época atravesada por la devastación causada por la Primera Guerra Mundial en todas las áreas de la vida humana.

Consecuentemente, en su tercer artículo, *La Renovación como un Problema Ético Individual* [*Erneuerung als individualethisches Problem*], Husserl es claro al marcar la responsabilidad del individuo en la tarea de renovar su cultura de una manera racional y ética¹⁰³⁷ — renovación que sólo es posible a través de la razón práctica, que posibilita además una renovación científica y racionalmente justificada¹⁰³⁸. El dominio de la razón práctica conlleva, según Husserl, dos problemáticas fundamentales: la «interioridad» [*inwardness*], es decir, la vida de conciencia que da lugar a un entendimiento mutuo entre sus miembros; y luego, la idea de que la renovación es una tarea infinita que está dirigida a la revitalización de todos los aspectos (pasados y futuros) de la cultura humana¹⁰³⁹. El punto

¹⁰³² Edmund Husserl, *Renovación del Hombre y de la Cultura* (Barcelona: Anthropos Editorial, 2002), 21.

¹⁰³³ Ibid.

¹⁰³⁴ Ibid.

¹⁰³⁵ Edmund Husserl, *Shorter Works* (Indiana: University of Notre Dame Press, 1981), 324. Traducción de la autora.

¹⁰³⁶ Ibid., 326.

¹⁰³⁷ Ibid., 324.

¹⁰³⁸ Ibid., 325.

¹⁰³⁹ Ibid.

de partida, como vemos, es la autoconciencia en el sentido genuino de autoexamen personal [*inspectio sui*], de la capacidad de tomar una postura reflexiva en relación con uno mismo y con la propia vida (es decir, de los actos personales de autoconocimiento, autovaloración y autodeterminación práctica), así como de la conciencia de la libertad y de la responsabilidad¹⁰⁴⁰. En este contexto, si el filósofo ha de determinarse como un funcionario de la humanidad, en su más profunda aprehensión de su vocación filosófica, debe llevar adelante la responsabilidad por el ser verdadero de la humanidad.

La auténtica humanidad es aquella que ya ha aprehendido la filosofía no solo como sabiduría universal, sino también como ciencia estricta. La humanidad auténtica es la que se esfuerza por su objetivo supremo: acercarse cada vez más a su ideal de llevar una vida racional, o lo que es lo mismo, una vida filosófica — que representa el nivel más alto de la vida consciente y que es impulsada por la vocación filosófica. La tendencia de la humanidad hacia el *telos*, en última instancia, puede ser realizada únicamente por la filosofía auténtica en su genuina racionalidad, en su radical autocritica y autorresponsabilidad, en su captación de la esencia de la Subjetividad. Ahí está la tarea de la filosofía: comprender el mundo como un producto de esa Subjetividad trascendental, y aclarar en toda forma posible dicha creación, así como su sentido último.

Husserl estaba seguro de la profunda necesidad de un estudio que pudiera presentar la posibilidad de una filosofía auténtica, que requería necesariamente de un cambio de actitud filosófica pero que, aun así, ninguno de sus discípulos logró comprender en profundidad, dejando inconcluso el proyecto husserliano y bifurcándose en distintas interpretaciones de la fenomenología. La condición de posibilidad de tal filosofía se fundamenta, según Husserl, en el método de la reducción, puesto que es con tal actitud que todo lo vivido toma forma de fenómeno y nos redirecciona a la fuente absoluta ante la cual se justifica toda pretensión de validez, esto es, la Subjetividad trascendental. Este cambio de actitud que demanda la filosofía por medio de la *epokhe* como el «único camino que posibilita una vida en la apodicticidad»,

¹⁰⁴⁰ Edmund Husserl. *Renovación del Hombre y de la Cultura* (Barcelona: Anthropos Editorial, 2002), XVIII.

según Husserl, debe provocar «una transformación personal que podría compararse en primer lugar con una conversión religiosa»¹⁰⁴¹. La radicalidad de este cambio de la actitud natural descansa en su naturaleza sin precedentes, que requiere de una renuncia del mundo y de la actitud ingenua natural que viene atada a él — esta debe ser primero la resolución del filósofo. La vida filosófica en su completa apodicticidad implica un cambio de actitud radical que no tiene ni puede contar con una fundamentación sobre modelos anteriores, y exige liberarse sistemáticamente del «estado natural de ser un hijo del mundo [*natürliche Weltkindschaft*]»¹⁰⁴², es decir, que uno debe dejar de ser del mundo. La *epokhe* nos abre, en ese sentido, a una vida *antinatural*. Como escribía el mismo Husserl en la *Crisis*,

«Pensar por uno mismo, ser un filósofo autónomo con la voluntad de liberarse de todos los prejuicios, esto exige de uno la elevación a consciencia del hecho de que todo lo que se tiene por obviedades son prejuicios, de que todos los prejuicios son oscuridades provenientes de una sedimentación tradicional y no solamente, pongamos por caso, juicios de verdad incierta, y que esto vale ya para la gran tarea, para la idea que se llama filosofía»¹⁰⁴³.

Por eso, la *epokhe* representa la actitud fenomenológica que debe adoptar el filósofo como aquel cuya tarea es iniciar la renovación espiritual de la humanidad. Es, pues, el filósofo quien encabeza este proceso de renovación, de constante aclaración del ser, y en último término, de recuperación existencial de la crisis que atraviesa a la humanidad — y de ahí la profunda responsabilidad de la vocación filosófica. La vocación de la filosofía se distingue de todas las demás vocaciones, porque está al servicio del valor supremo: la verdad. Y esta vocación comienza en lo que Husserl llama la «situación absoluta»¹⁰⁴⁴ — absoluta, por el posible *impasse* que representa, así como la doble

¹⁰⁴¹ Edmund Husserl, *Meditaciones Cartesianas* (Madrid: Ediciones Paulinas, 1979), 18-19.

¹⁰⁴² Marcus Brainard, *For a New World: On the Practical Impulse of Husserlian Theory* (New York: Springer, 2007), 27. Traducción de la autora.

¹⁰⁴³ Edmund Husserl, *La Crisis de las Ciencias Europeas y la Fenomenología Trascendental* (Barcelona: Ediciones Crítica, 1991), 75.

¹⁰⁴⁴ *For a New World*, 2007, 20.

ruptura que requiere del aspirante a filósofo [*would-be philosopher*]¹⁰⁴⁵. El motor que impulsa al filósofo es el genuino «amor por la verdad» que se ha originado en él, que le exige la fundamentación permanente del conocimiento, su examinación y legitimación constante, incluso, si hace falta, su rechazo total¹⁰⁴⁶. Al decidir vivir para la filosofía, no puede continuar con ninguna tradición¹⁰⁴⁷. Pero la llegada a este estado cero no implica un final, sino, por el contrario, la posibilidad de una decisión existencial en su máxima radicalidad — la de vivir una vida al servicio de ese proceso de aclaración permanente que implica la filosofía misma¹⁰⁴⁸. Y esta resolución de vida comienza cuando el filósofo acepta, finalmente, «el llamado de lo absoluto como tal» [*the call of the absolute*]¹⁰⁴⁹ y que solo es posible mediante la reducción, que reconduce al filósofo a su yo, al yo incipientemente filosófico, completamente autosuficiente en su búsqueda de comprender y cumplir con la idea de la filosofía¹⁰⁵⁰. Lo que posibilita la resolución es el pasaje del polo individual al polo del absoluto, que ha llamado al individuo para empezar. Esta decisión, además, es distinta a todas las otras decisiones de la vida, pues involucra un nivel de riesgo de grado superior que requiere, por así decirlo, que uno renuncie a su vida para ganarla nuevamente¹⁰⁵¹ — y por eso, también, él es el más radical principiante. El filósofo, en su absoluta voluntad, ha decidido vivir la vida de lucha, la vida de la vocación filosófica, esto es, la vida totalmente renovada, totalmente nueva, al servicio de la idea de la filosofía como tarea infinita y esforzándose por actualizarla. Y esta vida de renovación es vivida por el filósofo en constante devoción a la verdad o al conocimiento supremo¹⁰⁵². Como consecuencia, lo que sucede es la paulatina purificación del yo que devuelve al Sujeto a sí mismo, lo deja solo consigo mismo para que pueda, finalmente, preguntarse por la esencia más profunda de ese yo en tanto fundamento absoluto, en tanto punto arquimédico¹⁰⁵³. Esta es la razón por la que para Husserl la vocación de la filosofía se distingue de todas

¹⁰⁴⁵ Marcus Brainard, *For a New World: On the Practical Impulse of Husserlian Theory* (New York: Springer, 2007), 20. Traducción de la autora.

¹⁰⁴⁶ Ibid.

¹⁰⁴⁷ Ibid., 24.

¹⁰⁴⁸ Ibid., 20.

¹⁰⁴⁹ Ibid., 21.

¹⁰⁵⁰ Ibid.

¹⁰⁵¹ Ibid., 22.

¹⁰⁵² Ibid.

¹⁰⁵³ Ibid.

las demás vocaciones: la vida del filósofo implica una vida de autosacrificio, autocrítica, autoeducación y autodirección, que exige una actitud radical, además de vivir una vida de combate y renovación, dedicada a la verdad y al conocimiento. El filósofo examina desde la Subjetividad trascendental hasta el reinado de la razón absoluta; y como tal es un funcionario de lo absoluto, de lo espiritual, ya que su tarea es un compendio que abarca la totalidad del mundo humano y el individuo humano. Por eso, la vida del filósofo es una vida de lucha, de lucha ética contra la oscuridad del mundo y del espíritu. Es una vida de lucha porque implica un proceso incesante e infinito de purificación, en cuya consecuencia se configura una vida radicalmente nueva. Es una vida de combate contra los fantasmas de la indiferencia, la apatía, la ignorancia, la mundanalidad, la irracionalidad, el relativismo — que contaminan el espacio vital del espíritu. Por eso, es también una lucha por una vida que se gobierna a sí misma, por una vida que se vive proyectada en dirección al ideal, hasta apropiarla; una vida que lleva a un infinito proceso de purificación y renovación, una vida que lleva la responsabilidad por la existencia misma. Y la nueva posición con respecto a la existencia es, ahora, una existencia filosófica, una vida vivida sobre la directriz de la razón, una vida que implica, por así decirlo, *el hábito de la renovación* — de cuya aprehensión se encargará la vocación de la filosofía.

Esta forma de ser y de vivir culmina en la idea del «hombre ético»¹⁰⁵⁴, que debe partir de un proceso de autorrenovación, de hacerse a sí mismo un «hombre nuevo»¹⁰⁵⁵, que significa una «nueva forma de hombre [...] incondicionalmente superior»¹⁰⁵⁶ e «incondicionalmente requerida»¹⁰⁵⁷, esto es, «la del hombre que está bajo el imperativo categórico»¹⁰⁵⁸: este es el hombre ético, y consecuentemente, el hombre verdadero. El compromiso ético del Sujeto, «fundado en la autorreflexión, es propiedad intrínseca de la intencionalidad como responsabilidad, capacidad de autonomía y autodeterminación por un ‘imperativo categórico’ de lo razonable»¹⁰⁵⁹, es decir, que posee la voluntad de

¹⁰⁵⁴ Edmund Husserl, *Renovación del Hombre y de la Cultura* (Barcelona: Anthropos Editorial, 2002), 24.

¹⁰⁵⁵ Ibid., 48.

¹⁰⁵⁶ Ibid.

¹⁰⁵⁷ Ibid.

¹⁰⁵⁸ Ibid.

¹⁰⁵⁹ Ibid., XXIII.

«proponerse una meta general de vida en que se someta a sí mismo y someta su vida entera, con la apertura infinita del futuro, a una exigencia reguladora que surge de su propia voluntad libre»¹⁰⁶⁰, proceso de autorregulación ética que lo lleva a una vida «de orden enteramente nuevo»¹⁰⁶¹, pues

«[...] su vida, al perder toda ingenuidad, ha perdido la belleza original del crecimiento natural orgánico, pero para ganar la belleza espiritual superior del combate moral por la claridad, la verdad, el derecho y, brotando de ello, la belleza que dimana de la bondad genuina del hombre, que se ha convertido en ‘su segunda naturaleza’. Cada acto singular de un yo que ha alcanzado ya la madurez de su formación ética, que por autoformación ha alcanzado una personalidad lograda, toma la figura fenomenológica de la legitimidad habitual, la cual, proviniendo de justificaciones anteriores, rige incluso cuando el acto individual se produce sin una justificación explícita. [...] En el proceso de autoeducación, la obligación hecha hábito o el talante de querer actuar ‘en conciencia’, ‘lo mejor posible’ —y de hacerlo de hecho—, se transfiere fenomenológicamente a cada acción sin necesidad de una nueva reflexión»¹⁰⁶².

La forma de vida del hombre ético es la única forma de vida absolutamente valiosa¹⁰⁶³, pues es una vida que es él «capaz de justificar ante sí en todo momento y por completo»¹⁰⁶⁴. Va a decir Husserl que sólo mediante el sometimiento a ese imperativo categórico que se puede llegar a ser un «hombre verdadero»¹⁰⁶⁵, pues el imperativo en sí mismo nos dice «[s]é hombre verdadero. Conduce tu vida de modo que siempre puedas justificarla en la evidencia. Vive en la razón práctica»¹⁰⁶⁶. La vida ética es, va a decir Husserl, «una vida de combate

¹⁰⁶⁰ Edmund Husserl, *Renovación del Hombre y de la Cultura* (Barcelona: Anthropos Editorial, 2002), 28.

¹⁰⁶¹ Ibid.

¹⁰⁶² Ibid., 39.

¹⁰⁶³ Ibid., 30.

¹⁰⁶⁴ Ibid., 34.

¹⁰⁶⁵ Ibid., 38.

¹⁰⁶⁶ Ibid.

con las ‘tendencias que rebajan al hombre’», y puede también describirse como una vida de «renovación permanente»¹⁰⁶⁷. La vida ética es

«La vida verdaderamente humana, la vida que nunca acaba de autoeducarse, es, por así decir, una vida con método, el método que la ordena a la *humanitas* ideal. Por alto que sea el grado relativo de perfección de la vida ética, se trata siempre de una vida autodisciplinada: en cultivo de sí, en gobierno de sí bajo constante vigilancia de sí. Es tarea de una ética individual elaborada el exponer sistemáticamente cómo ha de discurrir en esencia, con mayor detalle, esta vida ética: [...] Llamamos en general y en el sentido más amplio «vida ética» a toda vida que se gobierna a sí misma conforme a la exigencia categórica de la idea-meta de naturaleza ética (también, pues, a la que no es enteramente coherente). Y llamamos al sujeto de esta vida, como sujeto que se determina a sí mismo a una autodisciplina ética, personalidad ética —también en el sentido más amplio»¹⁰⁶⁸.

La vida ética, dirá Husserl, es una vida de revolución y crisis permanente, en la que uno busca, una y otra vez, en cada nuevo nivel, superar el viejo yo en la elevación hacia la idea¹⁰⁶⁹.

El proceso de renovación requiere de la nueva actitud, la actitud filosófica, que consiste, en primer lugar, en un proceso de interioridad y, en segundo lugar, en la conciencia de la infinitud de la filosofía. La actitud filosófica implica un acto constante de fundación radical, una duda metódica constante, pero sin objetivos escépticos destructivos; significa una penetración en la naturaleza más profunda de la realidad y de las cosas que nos rodean, cerrando la apertura y la contingencia del mundo a través del significado, abriendo el reino de la Subjetividad trascendental. Lo que Husserl había concebido como *epokhe* fue el poner entre paréntesis la actitud natural cotidiana hasta que somos llevados al ámbito de la Subjetividad trascendental, que significaba una forma radical de hacer filosofía, una práctica en lugar de un sistema, una forma

¹⁰⁶⁷ Edmund Husserl, *Renovación del Hombre y de la Cultura* (Barcelona: Anthropos Editorial, 2002), 45.

¹⁰⁶⁸ Ibid., 41.

¹⁰⁶⁹ Marcus Brainard, *For a New World: On the Practical Impulse of Husserlian Theory* (New York: Springer, 2007), 28. Traducción de la autora.

antitradicional de filosofar y, en última instancia, devolver la filosofía a la vida del sujeto humano. Decía Husserl que hay que perder primero el mundo, para recuperarlo luego mediante la *epokhe*. Hay que depurar a la Subjetividad de todo aquello que no es ella misma, para luego retornar a ella. *Epokhe* es el razonamiento auténtico, porque es la forma más auténtica de libertad; significa actuar libremente desde un autopolo, es decir, autoconciencia, pero en relación a ese otro polo, el polo ideal, el de la filosofía como tarea infinita. Como ya aparecía en *Ideas I*,

«[e]l intento de duda universal pertenece al reino de nuestra absoluta libertad: podemos intentar dudar de todas y cada una de las cosas, por firmemente convencidos que estemos de ellas, más aún, por seguros que estemos de ellas en una evidencia adecuada»¹⁰⁷⁰.

La *epokhe* es, en este contexto, la implementación en forma de método de esta resolución, de haber abrazado de una vez la postura radical que dice luchar contra la actitud natural, de no aceptar nada dado de antemano hasta llegar al *telos* supremo — la razón absoluta, que guía la vida racional. Ese polo teleológico, sin embargo, no puede ni debe estar en el espacio físico, su naturaleza es metafísica. La vida, ahora transformada de raíz, es una vida de autodisciplina, de autoeducación, de autorregulación, de autopurificación permanente — una revolución interna constante, llevada a cabo conscientemente e individualmente. La actitud natural, que está por defecto atrapada en el mundo, se reemplaza por la actitud metódica, que asegura la permanencia de la renovación. Y una vez superada, por así decirlo, la marginalidad de lo mundano, es decir, traspasada a la región de la consciencia ética, *ya no hay vuelta atrás* — se ha entrado en la vida ética, en la vida que, en cualquier segundo, puede ser justificada en su totalidad. Quien emprende este camino, ya nunca más puede ser el mismo; ha sido, pues, para siempre transformado. Luego de la *epokhe*, el filósofo ya no es *del* mundo. Ha sido transformado, una vez y para siempre. Por eso, en su núcleo, la fenomenología trata de una filosofía radical, pero más particularmente trata de un método. Por eso, indica Moran,

¹⁰⁷⁰ Edmund Husserl, *Ideas Relativas a una Fenomenología Pura y a una Filosofía Fenomenológica* (México: Fondo de Cultura Económica, 1962), 70.

«Todo el proyecto de vida de Edmund Husserl, como él mismo enfatizó una y otra vez, era vivir la vida filosófica, entendida en el sentido socrático como una vida de comprensión autocrítica y autorresponsabilidad racional. Él vio su deber como identificar la vida verdaderamente racional y luego vivirla. Además, Husserl se identificó con el impulso central de la filosofía moderna, expresado en el deseo de Descartes y Kant de hacer la vida más racional llevando a cabo una crítica exhaustiva de la razón y de todas las afirmaciones de conocimiento, para establecer el conocimiento sobre una base segura y racional. Para Husserl, como para Descartes y Kant, la clave de esta tarea fue la reapropiación del dominio de la subjetividad de una manera más radical, tratando de captar la esencia misma de la subjetividad como la fuente de todo significado y ser. Este camino llevó a Husserl primero a un relato de los orígenes de la aritmética, luego a una crítica de la lógica y la psicología, y finalmente a una filosofía fenomenológica general expresada como un idealismo trascendental completo, que veía toda la verdad y el significado basados en la subjetividad trascendental»¹⁰⁷¹.

Y si el proyecto de Husserl es la apertura del comienzo de la nueva filosofía, esta nueva filosofía debe comenzar desde el principio, esto es, con la Subjetividad. «La oración ‘Soy’ — dice Husserl — tiene que ser el verdadero principio de todos los principios y la primera oración de toda filosofía verdadera»¹⁰⁷². Es una ciencia que debe comenzar en su total soledad, por sí misma — así como también debe hacerlo el filósofo. Esta es la ciencia de la fuente originaria, la ciencia de la Subjetividad trascendental, literalmente, una arqueología¹⁰⁷³. La reintroducción de la Subjetividad trascendental en la filosofía como sede primordial de toda validez de la experiencia del mundo, esto es, como verdad apodíctica y fundamentación absoluta de la disciplina filosófica, es el primer paso para la configuración de la filosofía como ciencia rigurosa, finalmente,

¹⁰⁷¹ Dermot Moran, *Introduction to Phenomenology* (London: Routledge, 2002), 187.

¹⁰⁷² Marcus Brainard, *For a New World: On the Practical Impulse of Husserlian Theory* (New York: Springer, 2007), 24. Traducción de la autora.

¹⁰⁷³ Ibid.

como proyecto colaborativo del saber, en lugar de reducirse a la angosta posición de las filosofías como visión del mundo, que sucediéndose unas a otras infinitamente no logran construir un avance en el conocimiento filosófico. Y por eso, a pesar de la progresiva recaída de la filosofía en el escepticismo, no debemos perder de vista la gran tarea de nuestro tiempo — la de realizar la idea de la filosofía como ciencia rigurosa. Así lo dejaba claro Husserl hacia el final de *Ideas I*:

«En lugar de ceder precipitadamente a este escepticismo, me parece más justo, y la gran tarea de nuestro tiempo, llevar a cabo una meditación radical para exponer intencionalmente el verdadero sentido de esta idea de la filosofía y mostrar la posibilidad de realizarla. Esto sólo cabe de un modo decisivo y profundo mediante la elaboración sistemática del método que pregunta retroactivamente por los últimos supuestos concebibles del conocimiento. Esta manera de preguntar conduce ante todo al ser y la vida subjetiva universal, que en cuanto precientífica es ya un supuesto de toda teoría, y desde ella — y éste es el paso más decisivo — a la ‘subjetividad trascendental’ (así llamada con la vieja expresión, pero con un nuevo sentido) como fuente de todo sentido y verificación del ser. A la ‘filosofía como ciencia rigurosa’, y como universal y absolutamente fundamental, no debe renunciarse antes de hacer de nuevo y con la más radical seriedad un intento de fundamentarla realmente, o de haber considerado con igual seriedad la ciencia fenomenológica nacida de semejante intención, la de comenzar de nuevo»¹⁰⁷⁴.

Según Husserl, el verdadero sentido de la filosofía reside en la autorreflexión [*Selbstbesinnung*]: sólo sobre la base de esta constante reflexión una filosofía es un conocimiento universal [*universale Erkenntnis*]:

«Sólo en esta conciencia suprema de sí, que a su vez se convierte en una de las ramas de la tarea infinita, puede la filosofía cumplir su función de afianzarse a sí misma y, con ello, a la auténtica

¹⁰⁷⁴ Edmund Husserl, *Ideas Relativas a una Fenomenología Pura y a una Filosofía Fenomenológica* (México: Fondo de Cultura Económica, 1962), 373.

humanidad. Pero que esto sea así, pertenece también a la esfera del conocimiento filosófico en el grado de suprema reflexión sobre sí mismo. Solamente en virtud de esta constante reflexividad constituye la filosofía un conocimiento universal»¹⁰⁷⁵.

La filosofía no solo sería conocimiento universal sino ciencia universal, un tipo de ciencia radicalmente diferente a todas las demás hasta hoy existentes:

«Pero la ciencia universal y últimamente fundada es la filosofía científica, que es la que presta cognoscibilidad última al todo de las realidades y las posibilidades, que es la que trae comprensión del ‘sentido’ del mundo y con ello la posibilidad de una vida que tiene carácter de vida absoluta consciente de sí, que al vivir hace realidad el sentido absoluto del mundo; lo hace realidad en el conocer y en el valorar, en las creaciones estéticas y en la acción ética en general»¹⁰⁷⁶.

La filosofía como ciencia rigurosa es una ciencia de la reflexión que busca reconducirse a los orígenes para fundamentar nuevamente la filosofía; es decir, su tarea es la de reflexionar sobre los principios universalmente válidos del pensamiento racional, en otros términos, una auténtica crítica de la razón. La pregunta clave de la filosofía como ciencia rigurosa es cómo es posible pasar del ámbito Subjetivo a las verdades universalmente válidas, es decir, al ámbito objetivo. Y puesto que la reflexión pertenece al ámbito de lo Subjetivo y es, a su vez, el camino hacia la esencia de las cosas mismas, una reflexión profunda sobre lo Subjetivo será el primer paso para decodificar la dimensión eidética del mundo. La fenomenología trascendental, al devolvernos la reflexión en torno a la Subjetividad, al redescubrir la Subjetividad como Subjetividad trascendental constituidora de mundo, nos devuelve también la posibilidad de alcanzar ese sentido último del mundo y, consecuentemente, de darle un nuevo sentido a la existencia humana

¹⁰⁷⁵ Edmund Husserl, *Invitación a la Fenomenología* (Barcelona: Paidós, 2001), 113.

¹⁰⁷⁶ Edmund Husserl, *Renovación del Hombre y de la Cultura* (Barcelona: Anthropos Editorial, 2002), 62.

y a la autocomprensión de la vida como una vida vivida en la apodicticidad. Como desarrolla Husserl extensivamente en la *Crisis*:

«Es el descubrimiento de la manera de ser necesaria y concreta de la subjetividad absoluta (de la subjetividad transcendental en sentido último) en una vida transcendental de constante ‘constitución del mundo’ y, correlativamente con ello, es el nuevo descubrimiento del ‘mundo que es’, cuyo sentido de ser, en tanto que constituido transcendentamente, da por resultado un nuevo sentido para aquello que en los niveles anteriores ‘mundo’ y ‘verdad del mundo’ se denominaba conocimiento del mundo. Pero precisamente por ello también da un nuevo sentido a la existencia humana, a su existencia en el mundo espacio-temporalmente dado con anterioridad, a su existencia en tanto que autoobjetivación de la subjetividad transcendental y de su ser, de su vida constituyente. Y como consecuencia ulterior da por resultado la autocomprensión última del hombre en tanto que responsable de su propio ser humano, de su autocomprensión en tanto que ser que está llamado a una vida en la apodicticidad»¹⁰⁷⁷.

Todo conocimiento transcendental nuevo, dice Husserl, se transforma en un enriquecimiento del contenido del alma humana; aquello que yacía oculto en la postura humana, se desvela en la investigación transcendental¹⁰⁷⁸, en un proceso histórico mundial que no sólo enriquece la historia de la constitución del mismo mundo con una nueva ciencia, sino que, además, enriquece el contenido del mundo bajo todo punto de vista, aclarando cómo todo lo mundano tiene sus correlatos transcendentales, y revelando nuevas determinaciones del hombre en el mundo¹⁰⁷⁹. Y el filósofo, en profunda responsabilidad de esta tarea, debe comenzar por sí mismo, pues él debe ser el verdadero principiante, el verdadero hombre auténtico, cuya imagen debe dibujarse «como imagen del filósofo, como ser humano que, autónomamente por la mera razón, o sea, por la filosofía, prescribe a su vida entera la norma

¹⁰⁷⁷ Edmund Husserl, *La Crisis de las Ciencias Europeas y la Fenomenología Transcendental* (Barcelona: Ediciones Crítica, 1991), 283.

¹⁰⁷⁸ Ibid., 275.

¹⁰⁷⁹ Ibid., 275-276.

justa»¹⁰⁸⁰, en cuyo efecto todo ser humano aspirará ahora a ser verdadero filósofo, al reconocer este ideal de humanidad y aspirar a realizarlo en su persona¹⁰⁸¹. Este ideal de humanidad es aquel «en que la filosofía como sabiduría sobre el mundo ha adoptado ya la figura de la filosofía como ciencia universal y ciencia estricta; de la humanidad en que la razón se ha cultivado y objetivado en la figura del *logos*»¹⁰⁸². La filosofía, dice Husserl, es la única ciencia cuya tarea infinita es delinear el *logos* del mundo¹⁰⁸³ — aún sabiendo que esto implica una tarea infinita, es decir, una tarea que no terminará durante nuestro periodo vital¹⁰⁸⁴. Saber que la filosofía es un conjunto de tareas infinitas, pero aceptar el deber de llevar el peso del infinito sobre nuestros hombros. Así es como la nueva vocación filosófica se hace clara: exige que el filósofo ya no piense en sí mismo solo como un filósofo de *hoy*, sino más bien como un filósofo de *ayer*, *hoy* y *mañana*. El filósofo vive en el presente en su vida concreta, pero en su vida filosófica, se encuentra en un constante diálogo con los filósofos de las generaciones anteriores, con quienes mantiene una singular forma de generatividad filosófica — que traza las coordenadas supratemporales de la red filosófica que enlaza todos los espacios y todos los tiempos. Esta filosofía ya no se ocupa solo del presente, sino que se extiende hacia atrás y hacia adelante a todas las dimensiones del tiempo, a las generaciones pasadas y por venir. En este sentido, se desarrolla también una nueva concepción de la temporalidad: si bien es una filosofía presente, se prolonga hasta sus raíces históricas, así como se extiende al horizonte de las tareas infinitas. De la misma forma, si bien el filósofo es un individuo concretamente definido, es, al mismo tiempo, como un punto de un holograma que contiene el espectro de la densidad pasado-presente-futuro¹⁰⁸⁵. El filósofo es una vida temporal y

¹⁰⁸⁰ Edmund Husserl, *Renovación del Hombre y de la Cultura* (Barcelona: Anthropos Editorial, 2002), 97.

¹⁰⁸¹ Ibid.

¹⁰⁸² Ibid., 60.

¹⁰⁸³ Claudio Majolino, *The Invention of Infinity: Essays on Husserl and the History of Philosophy* (Cham: Springer Nature Switzerland, 2023), 6. Traducción de la autora.

¹⁰⁸⁴ Ya en la *Crisis* Husserl había ofrecido un enfoque fenomenológico a los temas de temporalidad, finitud, historicidad y desarrollo cultural y generacional — eso que llamó «generatividad» y que se refiere a la forma en que los significados se sedimentan al transmitirse de una generación a otra, por lo que la historia de la conciencia es también la historia de la génesis y la constitución, es decir, de la creación de sentido.

¹⁰⁸⁵ Aquí coincido con la afirmación de Majolino en relación a la propia figura del Husserl filósofo: «Siempre me ha gustado pensar que si Husserl realmente tiene algo que decirnos hoy en día, tiene que ser algo que aún no sabemos en lugar de algo de lo que todo el mundo está hablando. Debería hacernos ver, o al menos señalar, algo que ni los herederos de Heidegger ni los de Wittgenstein han sido capaces de entender. En otras palabras, no sería tan malo si uno pudiera descubrir, detrás de la imagen convencional del trascendental antepasado del movimiento fenomenológico innovador (y bastante anticuado) que todos conocemos, otro Husserl, menos convencional y más discreto: un pensador ‘acrónico’ y ‘intemporal’». Ver Claudio Majolino. *The Invention of Infinity: Essays on Husserl and the History of Philosophy* (Cham: Springer Nature Switzerland, 2023), 22. Traducción de la autora.

concreta, pero a su vez es parte de una red supratemporal que incluye a todos los filósofos del pasado y del futuro, incluidos todos los filósofos posibles en su potencialidad. En este contexto, el estudio de la historia de la filosofía, le permite al filósofo, primero, la conciencia de la tarea infinita de aclaración fenomenológica y, consecuentemente, de su lugar en ese *continuum* de pensadores, con los cuales mantiene un vínculo supratemporal y ético; segundo, para revisar en los sentidos particulares y generales las producciones ya realizadas de facto, lo que tiene un impacto directo en la práctica creativa del filósofo presente y, naturalmente, en los horizontes posibles. Por eso, la historia no es un cadáver de hechos difuntos, sino una fuente infinita de aprendizaje y renovación. De aquí la generatividad propia de la filosofía: los filósofos son herederos del pasado pero no como portadores pasivos de la tradición, sino como constituyentes activos y creativos de la herencia filosófica — filtrando, validando, suprimiendo, afirmando, manteniendo, renovando¹⁰⁸⁶. El filósofo se convierte en algo más que un individuo, pues participa y ratifica el proceso público¹⁰⁸⁷, renovando y reanimando la tradición de la filosofía, apropiándola y adaptándola a nuevos horizontes y nuevos significados¹⁰⁸⁸, creando el futuro a través de la reanimación del pasado¹⁰⁸⁹. Básicamente, la historia de la filosofía es animada a través de los filósofos vivos por medio de un proceso de constante acumulación y transmisión. Y la filosofía ha sobrevivido por la voluntad supratemporal de todos los filósofos de todos los espacios y los tiempos. Esta es la razón por la que, además, la historia es fundamental para esta vocación: una profunda conciencia de los esfuerzos eternos de aquellos que ya no están con nosotros, así como de aquellos que aún no están aquí, es la luz guía para una filosofía y una educación filosófica renovadas. La historia tiene sentido porque es apropiada y entendida por la generación actual, que son los agentes vivos en la reconstitución del pasado histórico como su propio tiempo¹⁰⁹⁰. Del mismo modo, cada

¹⁰⁸⁶ Dermot Moran, *Husserl's Crisis of the European Sciences and Transcendental Phenomenology: An Introduction* (New York: Cambridge University Press, 2012), 152.

¹⁰⁸⁷ Ibid., 153.

¹⁰⁸⁸ Marcus Brainard, *For a New World: On the Practical Impulse of Husserlian Theory* (New York: 2007), 176. Traducción de la autora.

¹⁰⁸⁹ Ibid.

¹⁰⁹⁰ Ibid.

filósofo es un compendio de todos sus «antepasados espirituales»¹⁰⁹¹, una unidad supratemporal que es nueva, pero que contiene a la vez la voluntad de todos los filósofos del pasado, con quienes mantiene un diálogo metafísico, transformando la cadena infinita de ideas ahora en una realidad viviente. El filósofo

«[...] debe vivificar de nuevo, en su oculto sentido histórico, el conjunto sedimentado de conceptos que del modo más obvio constituye el suelo de su trabajo privado y ahistórico. Esto es, que en su autorreflexión el filósofo debe proseguir a la vez la autorreflexión de los predecesores, revitalizando así no sólo la cadena de pensadores, su socialidad de pensamiento, su mancomunidad de ideas, transformándola para nosotros en una actualidad viviente, sino desarrollando también, sobre la base de esta unidad conjunta elevada a presente, una crítica responsable, una crítica de tipo peculiar, que tiene su fundamento en estas fijaciones históricas y personales de objetivos, en las realizaciones relativas y en el intercambio de las críticas, y no en las obviedades privadas de un filósofo del presente»¹⁰⁹².

Así como ya escribía Descartes en su *Discurso*, «[...] la lectura de todos los buenos libros es como una conversación con los mejores ingenios de los pasados siglos que los han compuesto [...]»¹⁰⁹³; y que «es casi lo mismo conversar con gentes de otros siglos que viajar»¹⁰⁹⁴. Si bien el filósofo es un individuo concretamente definido, es al mismo tiempo, un punto de un holograma que contiene el espectro de la densidad pasado-presente-futuro. Así se pasa del filósofo como *punto*, al filósofo como *espacio* — el primero siendo una mónada en un espacio-tiempo concreto, el segundo, un espectro supratemporal de tareas que se proyecta en todas las direcciones y en todos los tiempos, infinitamente. Esta es la ética del filósofo: la *ética general de la supratemporalidad*; una vida al servicio de la humanidad toda, que abarca el espectro que va

¹⁰⁹¹ Edmund Husserl, *La Crisis de las Ciencias Europeas y la Fenomenología Transcendental* (Barcelona: Ediciones Crítica, 1991), 75.

¹⁰⁹² Ibid.

¹⁰⁹³ René Descartes, *Obras Completas* (Madrid: Gredos, 2011), 103.

¹⁰⁹⁴ Ibid., 104.

desde sus antepasados espirituales hasta aquellos de quienes somos nosotros hoy, su pasado. Saber que no podrá acabar su camino, pero aún así emprender en él. La filosofía es la forma intelectual de la ilusión. Para Husserl, solo quienes pueden soportar la carga y la incertidumbre de la infinitud, mientras están llenos de la certeza de la idea, están llamados a ser filósofos¹⁰⁹⁵. Por eso, como filósofos, somos herederos del pasado, y no podemos renunciar a la tarea que nos exige la filosofía — una tarea no sólo teleológicamente necesaria para la voluntad que atraviesa la esencia de la filosofía, sino concretamente relevante para nosotros, filósofos de hoy. Como diría Husserl, «no *podemos* renunciar a la fe en la posibilidad de la filosofía como tarea, esto es, a la posibilidad de un conocimiento universal. A esta tarea nos sentimos, en cuanto filósofos serios, llamados»¹⁰⁹⁶.

¹⁰⁹⁵ Marcus Brainard, *For a New World: On the Practical Impulse of Husserlian Theory* (New York: 2007), 30. Traducción de la autora.

¹⁰⁹⁶ Edmund Husserl, *La Crisis de las Ciencias Europeas y la Fenomenología Transcendental* (Barcelona: Ediciones Crítica, 1991), 17.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Adam, Charles; Tannery, Paul. *Œuvres de Descartes*. Ministère de l'Instruction Publique, 1897-1913, 11 vol.
- Anderson, Perry. *Modernidad y Revolución*, en CASULLO, Nicolás, 2004. *El Debate Modernidad-Postmodernidad*. Retórica, 1993.
- Benveniste, Émile. *Problemas de Lingüística General I*. Siglo XXI, 2004.
- Blumberg, Hans. *La Inquietud que Atraviesa el Río*. Península, 1992.
- Brainard, Marcus. *For a New World: On the Practical Impulse of Husserlian Theory*. Springer, 2007.
- Brainard, Marcus. *As Fate Would Have It: Husserl on the Vocation of Philosophy*. Routledge, 2015.
- Clarke, Victoria y Braun, Virginia. *Successful Qualitative Research: A Practical Guide for Beginners*. Researchgate, 2013.
- Butterfield, Herbert. *Los Orígenes de la Ciencia Moderna*. CONACYT, 1981.
- Casullo, Nicolás. *El Debate Modernidad-Postmodernidad*. Retórica, 2004.

- Casullo, Nicolás, Forster, Ricardo y Kaufman, Alejandro. *Itinerarios de la Modernidad*. Eudebal, 2009.
- Coe, Cynthia. *The Palgrave Handbook of German Idealism and Phenomenology*. Palgrave Mcmillan, 2021.
- Cruz, Manuel. *Tiempo de Subjetividad*. Paidós, 1996.
- Darnton, Robert. *The Business of Enlightenment*. Belknap Press, 1979.
- De Santis, Daniele. *Husserl and the A Priori. Phenomenology and Rationality*. Springer, 2021.
- De Santis, Daniele. *Transcendental Idealism and Metaphysics. Husserl's Critique of Heidegger. Volume 2*. Springer, 2023.
- De Santis, Daniele; Hopkins, Burt C. Hopkins; Majolino, Claudio. *The Routledge Handbook of Phenomenology and Phenomenological Philosophy*. Routledge, 2021.
- Descartes, René. *Los Principios de la Filosofía*. Universidad Nacional Autónoma de México, 1987.
- Descartes, René. *Discurso del Método - Reglas para la Dirección de la Mente* (Prólogo de Francisco de P. Samaranch). Orbis, 1983.
- Descartes, René. *Tratado del Hombre*. Alianza, 1990.
- Descartes, René. *Reglas para la Dirección del Espíritu*. Alianza, 1996.
- Descartes, René. *Obras Completas*. Gredos, 2011.
- Deleuze, Gilles; Guattari Félix. *Mil Mesetas. Capitalismo y Esquizofrenia*. Pre-textos, 2008.

De Libera, Alain. *La Invención del Sujeto Moderno*. Manantial, 2020.

Días, Esther. *La Ciencia y el Imaginario Social*. Biblos, 1998.

Echeverría, Javier. *La Revolución Tecnocientífica*, en *Naturaleza, Ciencia y Sociedad*, 2003. <http://naturalezacienciaysociedad.org/wp-content/uploads/sites/3/2018/01/Echeverria-RevoluciónTecnocient%C3%ADfica.pdf>

Foucault, Michel. *Les Mots est les Choses*. Gallimard, 1966.

Foucault, Michel. *La Crisis de la Medicina o la Crisis de la Antimedicina*. Educación Médica y Salud, Vol. 10, No 2, 1976.

Foucault, Michel. *El Nacimiento de la Medicina Social*. Paidós, 1977.

Freundlieb, Dieter. *Dieter Henrich and Contemporary Philosophy*. Routledge, 2003.

Habermas, Jürgen. *Teoría de la Acción Comunicativa I*. Taurus, 1987.

Habermas, Jürgen. *El Discurso Filosófico de la Modernidad*. Taurus, 1993.

Habermas, Jürgen. *Pensamiento Postmetafísico*. Taurus, 1990.

Han, Byung-Chul. *El Aroma del Tiempo*. Herder, 2015.

Heler, Mario. *Jürgen Habermas y el Proyecto Moderno*. Biblos. 2007.

Heidegger, Martin. *Carta sobre el Humanismo*. Alianza Editorial, 2000.

Heidegger, Martin. *¿Qué es la Metafísica?* Editorial Siglo XX, 1967.

Heidegger, Martin. *Sendas Perdidas*. Losada, 1969.

- Henrich, Dieter. *The Basic Structure of Modernity*. D. Reidel Publishing Company, 1974.
- Henrich, Dieter. *Selbstbewußtsein und seine Selbstdeutungen*. Suhrkamp Verlag, 1982.
- Henrich, Dieter. *Subjectivity as Philosophical Principle*. Critical Horizons, vol. 4, 2003.
- Henrich, Dieter. *Denken und Selbstsein, Vorlesungen zur Subjektivität*. Suhrkamp Verlag, 2007.
- Husserl, Edmund. *Phenomenology and the Crisis of Philosophy. Philosophy as Rigorous Science and Philosophy and the Crisis of European Man*. Harper Torchbooks, 1965.
- Husserl, Edmund. *Ideas Relativas a una Fenomenología Pura y a una Filosofía Fenomenológica*. Fondo de Cultura Económica, 1962.
- Husserl, Edmund. *Meditaciones Cartesianas*. Ediciones Paulinas, 1979.
- Husserl, Edmund. *Shorter Works*. University of Notre Dame Press, 1981.
- Husserl, Edmund. *La Crisis de la Ciencias Europeas y la Fenomenología Transcendental*. Ediciones Crítica, 1991.
- Husserl, Edmund. *Renovación del Hombre y de la Cultura*. Anthropos Editorial, 2002.
- Husserl, Edmund. *Invitación a la Fenomenología*. Barcelona, 2001.
- Husserl, Edmund. *La Crisis de las Ciencias Europeas y la Fenomenología Transcendental*. Prometeo, 2008.

- Husserl, Edmund. *La Filosofía, Ciencia Rigurosa*. Ediciones Encuentro, 2009.
- Husserl, Edmund. *La Idea de la Fenomenología*. Herder, 2011.
- Husserl, Edmund. *Filosofía Primera (1923 1924)*. Epublibre, 2019.
Link: <https://archive.org/details/husserl-e.-filosofia-primer-1923-1924-ocr-1998-2019/page/333/mode/2up?view=theater>
- Kant, Immanuel. *Prolegómenos a toda Metafísica Futura que haya de Poder Presentarse como Ciencia*. Istmo, 1999.
- Kant, Immanuel. *Filosofía de la Historia - ¿Qué es la Ilustración?* Terramar, 2004.
- Kant, Immanuel. *Idea para una Historia Universal en Clave Cosmopolita*. Universidad Autónoma de México, 2004.
- Kant, Immanuel. *Crítica de la Razón Pura*. Fondo de Cultura Económica, 2009.
- Kant, Immanuel. *Crítica de la Razón Pura*. Alfaguara, 1978.
- Kant, Immanuel. *Antropología en el Sentido Pragmático*. Losada, 2010.
- Kant, Immanuel. *Crítica de la Razón Práctica*. Fondo de Cultura Económica, 2011.
- Landgrebe, Ludwig. *El Camino de la Fenomenología*, Sudamericana, 1968.
- Lauer, Quentin. *The Triumph of Subjectivity*. New York Fordham University Press, 1978..

- Lawlor, Leonard y Nale, John. *The Cambridge Foucault Lexicon*. Cambridge University Press, 2014. Link: <https://doi.org/10.1017/CB09781139022309.005>
- Lefevre, Roger. *La Structure du Cartésianisme*. l'Université de Lille, 1978.
- Majolino, Claudio. *The Invention of Infinity: Essays on Husserl and the History of Philosophy*. Springer, 2023.
- Mcluhan, Marshall. *La Galaxia Gutenberg*. Círculo de Lectores Barcelona, 1998.
- Millán-Puells Antonio. *La Estructura de la Subjetividad*. España: Rialp, 1967.
- Moran, Dermot. *Husserl's Crisis of the European Sciences and Transcendental Phenomenology: An Introduction*. Cambridge University Press, 2012.
- Moran, Dermot. *Introduction to Phenomenology*. Routledge, 2002.
- Morin, Edgar. *El Método 5. La Humanidad de la Humanidad. La Identidad Humana*. Cátedra, 2006.
- Nijhoff, Martinus. *Husserliana: Edmund Husserl – Gesammelte Werke (Kritische Edition)*. Auf Grund des 287 es veröffentlicht vom Husserl-Archiv Leuven. Dordrecht/Boston/Lancaster, 1950. Springer, 2008. Link: <https://open.org/series-506>
- Ortega y Gasset, José. *Velázquez, en Obras Completas*. Alianza, 1983.
- Renaut, Alain. *L'individu. Réflexions sur la Philosophie du Sujet*. Hatier (Optiques Philosophie), 1998.

Ricoeur, Paul. *Freud: una Interpretación de la Cultura*. Siglo XXI, 1990.

Sartre, Jean Paul. *El Idiota de la Familia*. Tiempo Contemporáneo, 1975.

Schopenhauer, Arthur. *El Mundo como Voluntad y Representación*.
Trotta, 2009.

Smith, Jonathan; Flowers, Paul y Larkin, Michael. *Interpretative Phenomenological Analysis: Theory, Method and Research*. Sage Publishing, 2009.

Sokolowski, Robert. *Introduction to Phenomenology*. Cambridge University Press, 2000.

Stillman, Drake. *Discoveries and Opinions of Galileo*. Doubleday Anchor Books, 1957.

Vignelli, Massimo. *The Vignelli Canon*. Lars Müller Publishers, 2015.

VIDEOS

Philosophy Overdose (8 Marzo de 2022). *Husserl, Heidegger y el Existencialismo - Hubert Dreyfus y Bryan Magee (1987)*. <https://www.youtube.com/watch?v=yqZBtVIX3Rk>