

LA ÚLTIMA OBRA DE EDMUNDO HUSSERL *

ARON GURWITSCH

(Traducción de E. Vera Villalbas)

Aron Gurwitsch, distinguido filósofo, discípulo de Husserl, ha enseñado en varias universidades europeas y americanas. Su intensa actividad intelectual ha culminado con la reciente publicación de la "Théorie de Champ de la Conscience" (Ed. Desclée de Brouwer, París, 1957), en la cual intenta fusionar la fenomenología con los hallazgos de la psicología de la forma. En el presente trabajo (que se publicará en dos números sucesivos de *Lectures and Essays*), el autor expone la última etapa de la obra de Husserl, que es prácticamente desconocida en nuestro país. Por ello, consideramos que puede ser de gran interés para los estudiantes y estudiosos de Filosofía del Derecho.

En 1936 Husserl publicó el primero de una proyectada serie de artículos en los que se proponía analizar la crisis intelectual de nuestro tiempo, y en particular la crisis de las ciencias, presentando la fenomenología trascendental como vía, la única vía, de superación de esa crisis¹. Dicha serie había constituido el principal documento de la última etapa de la fenomenología de Husserl, y habría sido el punto de referencia para la interpretación de sus restantes trabajos de esa etapa, a saber, *Formale und Transzendente Logik* [Lógica Formal y Lógica Trascendental] (1929), y *Erfahrung und Urteil* [Experiencia y Juicio] (editado y publicado por Landgrebe en 1939, como obra póstuma). La última enfermedad de Husserl le obligó a abandonar toda actividad a partir de agosto de 1937, de manera que la serie proyectada nunca llegó a completarse, habiéndose publicado solamente el artículo de 1936.

En colaboración con el Archivo Husserl de la Universidad de Lovaina (fundado y dirigido por H. L. van Breda), Walter Biemel, del Archivo Husserl de la Universidad de Colonia, ha editado el artículo de 1936 y su

* Publicado con autorización de *Philosophy and Phenomenological Research*, donde apareció en los números de marzo de 1956 y marzo de 1957.

¹ "Die Krise der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie" [La crisis de las ciencias occidentales y la fenomenología trascendental. Introducción a la filosofía fenomenológica], *Philosophie I*, Belgrado, 1936. Una traducción francesa de este artículo, realizada por Edmond Cerny, apareció en *Les Études Philosophiques*, Nouvelle série IV, 1949.

continuación, en la medida en que Husserl pudo realizarla². El volumen contiene, además, el texto aumentado de una conferencia que Husserl pronunció en Viena, en mayo de 1935, bajo el título "La crisis del hombre occidental y la filosofía"³, y dos ensayos completos y relativamente autónomos: "Ciencia de la realidad e idealización. La matematización de la naturaleza" y "La actitud de las ciencias de la naturaleza y la de las ciencias del espíritu. El naturalismo, el dualismo y la psicología psicofísica". Biemel ha añadido (lo que constituye una novedad para la colección *Husserliana*) varias monografías que complementan el texto principal⁴. Estas monografías arrojan luz sobre la génesis de la última gran obra de Husserl. Como Husserl no alcanzó a completar esa obra, Biemel ha elegido otra monografía que sirve de conclusión.

Todos los estudiosos de la fenomenología tienen una deuda de gratitud para con Biemel por la consumada maestría con que ha hecho accesible este importantísimo trabajo de Husserl. La edición del presente volumen es un nuevo ejemplo de la dedicación, inteligencia y responsabilidad a que nos tienen acostumbrados los editores de la colección *Husserliana*.

El volumen de que nos ocupamos lleva el subtítulo "Introducción a la Filosofía Fenomenológica". Sin embargo, no se trata de una introducción al modo de, por ejemplo, las "Meditaciones Cartesianas", en las que se desarrollan en forma sistemática los problemas centrales y las teorías principales de la fenomenología. El propósito de la obra consiste en guiar al lector hacia la filosofía fenomenológica como única línea de pensamiento que puede ofrecer una salida de la crisis en que ha caído el hombre occidental⁵. A diferencia de otros trabajos de Husserl, el presente volumen abre horizontes y ofrece indicaciones generales de orientación, en lugar de exponer los resultados de investigaciones analíticas sobre fenómenos determinados. En consecuencia nos limitaremos a recorrer, con algún detalle, las líneas generales de la exposición de Husserl, sin entrar a examinar los problemas especiales. Es preferible dejar la tarea de dis-

² Edmund Husserl, *Die Krise der europäischen Wissenschaften und die Phänomenologische Philosophie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. Editado por Walter Biemel. *Husserliana* VI. Publicado en colaboración con el Archivo Husserl de la Universidad de Colonia, por el Archivum Husserli (Leuven), bajo la dirección de H. L. van Breda, La Haya, Martinus Nijhoff, 1954. XXII y 550 págs.

³ El título definitivo de la conferencia de Viena era "La filosofía en la crisis del hombre occidental". Una versión diferente del texto aumentado de esta conferencia fue redactado en francés por Paul Ricoeur en la *Revue de Métaphysique et de Morale*, LV, 1950. En noviembre de 1935 Husserl dió en Praga, en la universidad alemana y en la checa, "La crisis de las ciencias occidentales y la fenomenología trascendental" se elaboró sobre la base de las conferencias de Praga.

⁴ Dos de las monografías han sido redactadas por Fink. Una de las monografías de Husserl ya había sido editada por Fink con el título "La cuestión del origen de la geometría como problema histórico-intencional" y publicado en la *Revue Internationale de Philosophie*, I, 1939; este trabajo ha sido analizado en forma detallada y cuidadosa por Davico Cairns en *Philosophy and Phenomenological Research*, I, 1940, pp. 96 y ss.

⁵ Husserl habla de "Europa" y del "hombre europeo", pero aclara expresamente que estos términos no deben entenderse en sentido geográfico. Por lo tanto, podemos sin riesgo reemplazar esos términos por los más amplios de "Occidente" y "hombre occidental".

cusión y crítica detallada a los estudios que esta gran obra indudablemente inspirará en el futuro. Nos ha parecido oportuno dividir el presente trabajo en dos partes: la primera se referirá a las reflexiones de carácter histórico que hace Husserl, y a sus reflexiones sobre la historia; la segunda, que se publicará más tarde, versará sobre el nuevo enfoque de la fenomenología que Husserl inicia en el volumen de referencia.

I. LA FILOSOFÍA Y LA CIENCIA OCCIDENTALES

1. *El significado de la crisis actual y la historicidad de la filosofía*

¿Cuál es la naturaleza de la crisis actual, a la cual, según Husserl, la filosofía fenomenológica ofrece solución? Si la existencia del hombre occidental aparece como crítica y problemática, ello se debe a que ha sido infiel a su idea, a la idea misma que lo define y lo constituye en cuanto hombre occidental. Esa idea no es otra que la idea de la filosofía: la idea de un conocimiento universal relativo a la totalidad del ser, de un conocimiento que contiene dentro de sí todas las ciencias especiales que brotan de él como ramificaciones, que descansan sobre fundamentos últimos, y que avanza siempre en forma completamente evidente y autojustificante, y con plena conciencia de sí misma. Intrínsecamente vinculada con esta idea, cuya restauración en la Grecia antigua de los siglos VII y VI a. de C. marca el nacimiento histórico del hombre occidental surge la idea de una existencia verdaderamente humana, es decir, filosófica, de una existencia orientada hacia las ideas, ideales y normas de la razón autónoma. Del único modo de existencia que permite al hombre occidental vivir en conformidad y en paz consigo mismo.

Resulta paradójico que precisamente a causa de la realización unilateral, y por tanto deformada, a la vez que deformada, de la idea de la filosofía a partir del Renacimiento, es decir, de su realización a través de las ciencias positivas, el hombre occidental ha perdido de vista la idea que lo constituye como tal, es decir, de esa manera de sí mismo. En el transcurso de su desarrollo, expresión y crecimiento, que Husserl es el primero en admirar, las ciencias han sufrido un proceso de especialización y tecnificación. Ojalá esta fuera inevitable, pero ha llevado a abandonar las propias aspiraciones filosóficas de las que nació la ciencia occidental, y que le permitieron sostenerse durante los siglos XVII y XVIII. En verdad, ¿cuán poco hoy en día contemplar la ciencia de la manera en que la vieron aquellos siglos? ¿Cuán poco puede seguir sosteniendo que la ciencia tiene la misión de enseñar al hombre occidental a renovar-se bajo el signo de la racionalidad, para llevar una existencia auténtica como ser racional, para ordenar libre y razonablemente sus relaciones con el medio ambiente, con sus prójimos y consigo mismo? Según la interpretación positivista prevaleciente las ciencias aparecen como arbitrios para proveer hechos y sucesos y para manipularlos. Todas las cuestiones relativas a la razón humana, que no es sino el título de las ideas y normas "eternas" o atemporales (como las del conocimiento verdadero, valor auténtico, conducta genuinamente buena, etc.), quedan eliminadas de las ciencias; no

sólo de las ciencias naturales, que de todos modos se limitan al aspecto corporal de la realidad, sino también de las ciencias del hombre. En estas últimas, también, se toma al hombre limitado a su facticidad, como un objeto semejante a cualquier otro, en cuyo estudio deben emularse los métodos objetivistas de las ciencias naturales⁶. Sin embargo, si el espíritu o la racionalidad del hombre se pasan por alto o se explican a la manera naturalista, las ciencias naturales mismas se vuelven ininteligibles. Puesto que son productos y creaciones del espíritu humano, sus fundamentos, el sentido de sus tareas y conquistas, y los límites de su validez, no pueden iluminarse sino refiriendo los productos mismos a las actividades mentales generadoras y productoras ("leistende"). Si se pasa por alto este esencialísimo contexto —en tiempos recientes se ha tendido cada vez más a pasarlo por alto— las ciencias aparecen como ingeniosos artificios técnicos que uno puede aprender a utilizar, y que, correctamente manipulados, llegan a producir resultados notables, hasta maravillosos, pero cuyo mecanismo y funcionamiento interiores permanecen en la más completa obscuridad.

La crisis de las ciencias occidentales no afecta a su validez técnica. Lo que está en cuestión es la significación de esas ciencias desde el punto de vista filosófico y, lo que no es menos importante, su significación humana. Ellas nos familiarizan con hechos y constataciones de hechos, con las condiciones bajo las cuales acontecen ciertos hechos. Es un mundo en el que no hay otra cosa que hechos, y en el cual el hombre mismo aparece como un hecho muy complejo, no tienen cabida las normas y las ideas de la razón. Se vuelven incomprendibles. La ciencia, al parecer, nada tiene que decir acerca de las cosas que más importan para la existencia humana⁷. De ahí que el creciente escepticismo, si no hostilidad, de que son objeto las ciencias, se extiende a la razón misma, cuyas creaciones y manifestaciones más excelesas son las ciencias. Al perder la fe en la razón, el hombre occidental pierde la fe en sí mismo.

Todas las tendencias irracionistas y antiintelectualistas que recientemente han hecho su aparición en Occidente son síntomas de la enfermedad que se ha adueñado del hombre occidental, de su alejamiento de sí mismo, de su traición de sí mismo, de esa paradójica traición debida al cumplimiento parcial de una idea. Para salvarse, el hombre occidental no debe huir de sí mismo, sino, por el contrario, volver a encontrarse. Aquí es donde surgen el sentido y la misión histórica de la filosofía fenomenológica. Ella implica el retorno a la idea de la filosofía, aunque no, por cierto, a ningún sistema filosófico del pasado. Resucitando la idea de la filosofía en el sentido clásico en el que por primera vez fuera concebida en Grecia, reorientando al hombre occidental hacia esta idea como

⁶ Menos expuesto la concepción naturalista del hombre que prevalece en las ciencias psicológicas y sociales contemporáneas, en nuestro artículo "On contemporary nihilism" ["Sobre el nihilismo contemporáneo"], *The Review of Politics*, VII, 1946.

⁷ Heidegger se refiere exclusivamente al nivel técnico, puesto que no había tenido ocasión de observar la crisis de la ciencia occidental en el aspecto político-político, tal como la hemos presenciado durante la última década. Este aspecto ha sido brillantemente destacado por E. Voegelin en su artículo "On the Origins of Scientism" [El origen del cientificismo], en *Social Research* XV, 1948.

τὸς [finalidad] de su existencia histórica, la fenomenología le permite volver a ser fiel a sí mismo⁴.

El hombre occidental no ha caído en la actual crisis existencial por accidente ni por decreto de un destino ciego. Con el objeto de mostrar cómo creció orgánicamente esa crisis en la historia del pensamiento occidental, y a fin de convencer a sus lectores de que en la etapa histórica actual la fenomenología es una necesidad absoluta impuesta por el sentido de la historia occidental o, más correctamente, por el sentido de la historicidad del hombre occidental, si es que quiere recuperar las bases mismas de su existencia histórica, Husserl emprende una serie de consideraciones históricas de caracteres muy especiales⁵. En vista del papel vital que, en su opinión, ha desempeñado la filosofía en la cultura occidental, sus estudios históricos versan sobre la historia de la filosofía. Husserl no se propone meramente satisfacer su interés por el pasado en cuanto tal. Es preciso hacer que el filósofo contemporáneo tome conciencia de su situación en un contexto histórico y de la misión que debe asumir para mantenerse fiel a su vocación de filósofo. Es preciso poner de manifiesto la esencial historicidad interior del filósofo y de la realización de la idea de la filosofía. La historia de la filosofía que hacen Husserl es al mismo tiempo, y hasta en primer término, una filosofía de la historia.

Lo que Husserl se propone estudiar no es una pluralidad de sistemas filosóficos, encarados como fenómenos histórico-culturales, y los vínculos lógicos o de otras especies que los unan, ni su dependencia o influencia respecto de los productos de otras actividades histórico-culturales. Antes bien, se interesa por la *historia de la idea misma de la filosofía*, su instauración en la antigüedad griega, su renovación en el Renacimiento, sus transformaciones posteriores. Esa idea puede ser aprehendida y puede cobrar eficacia en diferentes modalidades: en forma más o menos explícita, o, por el contrario, en una relativa obscuridad, por sedimentación o como mera tradición. Su eficacia histórica consiste en orientar y polarizar las intenciones de los filósofos, unificando así desde dentro el proceso histórico que tiene como τὸς esa idea. Si la historia de la filosofía es algo más que una mera sucesión de sistemas antagónicos y contradictorios, si tiene contexto y coherencia, ello se debe a una "oculta unidad de interioridad intencional" ("verborgene Einheit intentionaler Innerlichkeit"). El propósito de las reflexiones histórico-teleológicas consiste en descubrir y explicitar esa "oculta unidad". Tales reflexiones difieren de un estudio histórico corriente en la medida en que no pueden realizarse de manera "inductiva", por el análisis y la comparación de textos y otros documentos.

⁴ La descripción que hace Husserl de la crisis de la ciencia occidental ocurre en la que titula Max Weber unos 20 años antes. Conf. "Wissenschaft als Beruf" en *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre* [La ciencia como vocación] (1922), pp. 327 y ss. Sin embargo, existe una diferencia significativa. Mientras que Weber se muestra dispuesto a resignarse al nuevo estado de cosas, Husserl propone una regeneración del hombre occidental mediante la idea de la filosofía, dentro de cuya unidad se pueden reincorporar las ciencias.

⁵ La orientación de Husserl, en sus últimos años, hacia la historia y la historicidad, y su concepción de ellas, han sido analizadas en un excelente artículo, muy informativo, de Paul Ricoeur: "Husserl et le sens de l'histoire", *Revue de Métaphysique et de Morale* LIV, 1940.

inclusive las autointerpretaciones de los filósofos estudiados. Por debajo y por detrás de todos los testimonios documentales actúa la orientación del filósofo hacia la idea teleológica de la filosofía, aquella idea que da unidad y sentido al proceso histórico en su totalidad. Idea teleológica que, por el hecho de darse en el ámbito histórico, necesariamente sufre transformaciones; pero que no obstante conserva su identidad y define una tarea *infinita*. Todas las ideas filosóficas formuladas en documentos deben ser contempladas en la perspectiva de esa tarea infinita. Debe establecerse en qué medida cumplen esa tarea en el nivel permitido por el contexto histórico circundante. La significación histórica de una teoría filosófica consiste propiamente en su contribución a la tarea infinita.

Conscientes de la esencial referencia que contiene todo esfuerzo filosófico a una idea teleológica, y del puesto de ese esfuerzo dentro de un contexto teleológicamente unificado y organizado, comprendemos de inmediato la historicidad interior de la filosofía. Nosotros, los filósofos de la época actual, no podemos en manera alguna elegir arbitrariamente nuestras orientaciones, problemas y puntos de partida. Habiendo asumido la vocación y la responsabilidad de filósofos, nos encontramos dentro de una situación histórica determinada, y tenemos que aceptarla. La historia no es meramente un pasado a nuestras espaldas, ajeno a nosotros. Por el contrario, el pasado está contenido e implicado en nuestro presente. Nuestras intenciones como filósofos de la época presente proliferan y continúan las de nuestros antepasados intelectuales, porque no sólo poseemos una herencia histórica, sino que somos constitutivamente seres históricos ("durch und durch... historisch-geistig Gewordene"). Esa eficacia del pasado en el presente puede asumir dos formas. O vemos el pasado como un mero sedimento, una tradición, una adquisición transmitida que aceptamos en silencio como cosa natural ("Selbstverständlichkeit"), sin tener en cuenta su carácter histórico; o, por el contrario, consideramos que las adquisiciones del pasado pueden ser revitalizadas y restablecidas, resucitadas de su estado sedimentario, relacionándolas con los propios motivos que las originaron y que determinaron su formación. Lejos de satisfacer una mera curiosidad por el pasado, las reflexiones histórico-teleológicas de Husserl tienen por objeto nosotros en condiciones de veros y de comprendernos ("Selbstverständnis"), es decir, de descubrir nuestra tarea específica dentro de la tarea infinita. Mediante tales reflexiones se persigue revivir el contexto histórico de la filosofía, de manera que conozcamos nuestro puesto dentro de ese contexto y la tarea que nos está asignada desde ese puesto. En la situación actual, nuestra tarea específica no es otra que la renovación y transformación de la idea misma de la filosofía. Si, como lo sostiene Husserl, la fenomenología trascendental se acredita como la tarea específica que debemos emprender en el actual momento histórico, la filosofía fenomenológica no es asunto personal de un filósofo determinado ni de una escuela determinada, ni es sólo una filosofía posible entre otras igualmente posibles. Aparece más bien como una "necesidad" histórica, como una exigencia, en la fase actual de la historia de la filosofía, presentada por esa historia en su totalidad, es decir, por la idea misma de la filosofía.

2. El nacimiento de la filosofía en la antigua Grecia

En la conferencia vienesa Husserl se ocupa principalmente de la instauración de la filosofía en la antigüedad griega. Este comienzo implica una modificación radical, un apartamiento, de la actitud protoerótica y prefilosófica. Para comprender el sentido de ese apartamiento es necesario describir brevemente la actitud protoerótica.

Normal y originariamente el hombre vive de manera ingenua en un determinado "mundo" ("Umwelt"), del cual no se hace cuestión y al que acepta, sin más, como realidad. Antes del surgimiento de una cultura filosófica y teórica al estilo grecooccidental, ese "circumundo" es esencialmente, y aún necesariamente, de carácter mítico-mágico. Deidades, demonios y potencias míticas de toda índole se cuentan entre las realidades del "circumundo"; su influencia se ejerce sobre toda suerte de cosas y acontecimientos. De manera que el circumundo está transido de sentido y significación; está constituido por el sentido que le atribuyen los miembros de la comunidad. Para ellos el circumundo es la realidad: el mundo tal como les aparece, como lo conciben y lo interpretan¹⁶. Esas concepciones e interpretaciones pueden variar, y de hecho varían, en la historia de cada comunidad, provocando la correlativa transformación del circumundo. Por igual razón, el circumundo de una comunidad puede ser completamente diferente del de otra comunidad. El circumundo tiene una denotación esencialmente mental. Como producto de la mentalidad colectiva de una comunidad, el circumundo aparece como relativizado a esa comunidad en un período determinado de su historia.

Mientras prevalece la actitud protoerótica, todas las actividades, no sólo se realizan dentro del circumundo y están orientadas por las concepciones tradicionales aceptadas, sino que tienen la exclusiva finalidad de permitir a sus autores vivir y orientarse dentro del circumundo. Todas las actividades, incluso las de carácter cognoscitivo o especulativo, están motivadas por intereses humanos prácticos, y se vinculan esencialmente a éstos. Esta practicidad no debe entenderse en un grosero sentido utilitario; implica puramente una referencia a fines humanos y al bienestar general de los individuos y de la comunidad. Las nociones tales como las de conocimiento, error, verdad, falsedad, realidad, apariencia, etcétera, no son relativas sólo a la naturaleza y estructura del circumundo de que se trate, sino también a necesidades y deseos que deben satisfacerse de inmediato, a procerdes, planes y proyectos que deben cumplirse sin dilación, etcétera. Las actividades cognoscitivas y especulativas tienen un horizonte finito, cuya finitud está determinada por las relatividades mencionadas. Es obvio que en el plano de la actitud protoerótica ni la relatividad ni la finitud pueden ser descubiertas ni aprehendidas como tales.

Según Platón y Aristóteles el "asombro" (Θάυμα) marca el comienzo de la filosofía. Husserl interpreta el "asombro" como suspensión ("epo-

¹⁶ Cuando en las ciencias históricas y en las demás ciencias del espíritu ("Geisteswissenschaften") se alude al mundo, y aun al mundo físico, se está haciendo referencia al circumundo, y no a un universo "objetivo", "tal como realmente es". Esta noción de objetividad, que es fundamental para las ciencias físico-matemáticas de tipo galileano, no tiene ubicación de ninguna especie dentro de las ciencias históricas y del espíritu.

ché¹¹) de todos los intereses prácticos y adopción de la actitud del observador desinteresado ("unbeteiligter Zuschauer"). En esta nueva actitud, en contraste con la mítica-práctica, surge la concepción del "ser tal como realmente es" (ἵσταναι ὅν) en oposición a los múltiples circunmundos, al de la propia comunidad del filósofo y a los de otras comunidades¹². Todos esos circunmundos quedan ahora relegados a la condición de apariciones o, como dice Husserl, de representaciones del mundo ("Weltvorstellung"). Junto con la noción del "ser tal como realmente es" se concibe la idea del conocimiento en el sentido de ἐπιείρημα, es decir, del conocimiento del "ser tal como realmente es", en oposición a la mera "opinión" (δόξα), la cual se refiere al circunmundo y a las situaciones que se dan dentro del circunmundo. La meta del filósofo que se ha consagrado a la vida teórica consiste en alcanzar la ἐπιείρημα, la verdad absoluta, válida siempre y para todos, independiente de cualquier finalidad o necesidad práctica, de la situación en que pueda uno encontrarse, y de la comunidad a la cual se pertenece. Esas verdades sólo pueden referirse a entes que no estén sujetos a cambio o variación, sino que se mantengan siempre idénticos a sí mismos. En otras palabras, sólo pueden referirse a entes ideales como los arquetipos platónicos, de los que participan las cosas individuales aproximándose a ellos en mayor o menor grado, o como los elementos geométricos ideales (punto, recta, plano) y aquellas figuras geométricas que puedan construirse por medio de estos elementos, por oposición a las configuraciones espaciales empíricas que se dan con una tipicidad más o menos vaga y que están afectadas, en consecuencia, de una relativa indeterminación o, más bien, imprecisión. La filosofía y la ἐπιείρημα en general, nacen del descubrimiento de horizontes infinitos y de la aprehensión de entes ideales. Las cosas empíricas son referidas a estos últimos como a normas ideales o, lo que es igual, como a polos-límites, es decir, a polos ideales situados en el infinito. En contraste con el hombre en actitud preteórica, quien sólo se ocupa de lo que pertenece a su circunmundo, manteniéndose en todas sus actividades dentro de un horizonte finito, el filósofo, al concebir los entes ideales como el "ser tal como realmente es", se orienta hacia infinitudes y debe emprender tareas infinitas¹³. Esta tarea infinita queda indicada por la idea misma de ἐπιείρημα, idea que resulta ser una norma ideal, un polo-límite ideal respecto de todo intento cognoscitivo. Toda verdad referente a cuestiones de hecho es remitida a la idea de la verdad absoluta en el sentido de la ἐπιείρημα, siendo solamente una aproximación hacia esa idea; no sólo

¹¹ En su exposición, Husserl no se ocupa temáticamente de las relaciones que existen entre la actitud de "asembar" y la concepción del "ser tal como realmente es". Estas relaciones exigen nuevos análisis y precisiones.

¹² En el texto principal (párrafo 8) Husserl reduce la geometría y la matemática griegas a tareas solitas, a pesar de que manejen entes ideales y polos-límites concebidos bajo la inspiración platónica. A fin de eliminar esta discrepancia, señalada por Ricoeur (loc. cit., pág. 300), sugerimos la hipótesis de que, en la concepción visiva, Husserl se trata de exponer el carácter que de hecho tuvieron la matemática y la filosofía griegas, desde un punto de vista estrictamente histórico, sino más bien de pensar de manifiesto las virtualidades de la noción de ἐπιείρημα, virtualidades que no llegaron a alcanzar pleno desarrollo antes de la renovación del platonismo operada en el Renacimiento.

esto, sino que además todo resultado teórico, toda verdad comprendida en el significado de la *ἐπιτήρησις*, adquiere el carácter de etapas de transición dentro de un proceso infinito orientado hacia un polo ideal, a saber, la idea del cumplimiento total y definitivo de la *ἐπιτήρησις*.

Si bien la noción de norma ideal y de polo-límite ideal (a la que deben remitirse los hechos empíricos) ha sido concebida en relación con el ámbito teórico, el cual, estrictamente, está constituido por esa noción misma, ella no se limita a dicho ámbito. Por el contrario, se extiende a todos los dominios de la cultura; revoluciona todas las normas tradicionales, tales como la justicia, la belleza, la moralidad, y otras semejantes. En cierto sentido (y ello no puede afirmarse de ninguna otra cultura) la cultura occidental, aún fuera del ámbito teórico, resulta esencialmente una "Ideenkultur" [cultura de ideas], orientada hacia normas ideales, dedicada a tareas infinitas, y desarrollándose dentro de horizontes infinitos. Esta nota distintiva se debe al papel central y vital que ha desempeñado la idea de la filosofía, como idea de una tarea infinita — y no un sistema filosófico cualquiera en cuanto hecho histórico— en la instauración de la cultura occidental y, por tanto, también durante su desarrollo histórico. Debido a ese comienzo histórico de la cultura occidental, la idea de la filosofía se convierte en su *τίλος* immanente. El nacimiento de la idea de la filosofía en la antigüedad griega señala la aparición en el escenario de la historia de un nuevo tipo de hombre: el hombre que, a pesar de su finitud, asume tareas infinitas ("in der Endlichkeit lebend, auf Pole der Unendlichkeit hinlebt"), y cuya historicidad significa el "Entwerden des endlichen Menschentums im Werden zum Menschentum unendlicher Aufgaben" [la transformación de la humanidad finita en una humanidad que asume tareas infinitas]. Este nuevo tipo de hombre no debe ser considerado como un mero tipo antropológico más. La aparición del hombre occidental importa la incipiente realización de una virtualidad propia del hombre en cuanto hombre. Como lo expresa Ricoeur¹⁸, "...être européen est moins une gloire qui particularise qu'une responsabilité qui relie à tous". El bienestar, la plenitud, la existencia misma del hombre occidental, dependen de que permanezca fiel a su idea y a su *τίλος* immanente, que le hacen ser lo que es.

3. Inauguración de la ciencia moderna por Galileo

Durante el Renacimiento las ideas casi gemelas del "ser tal como realmente es" y del conocimiento en el sentido de *ἐπιτήρησις*, son a la vez resucitadas y transformadas. Esta transformación se manifiesta en la obra de Galileo. La realidad se concibe ahora como un universo absolutamente racional, accesible a una ciencia totalmente racional: la matemática. En consecuencia, Galileo lleva a cabo una matematización de la naturaleza que determina decisivamente todo el desarrollo posterior del período moderno.

Galileo heredó la tradicional geometría eucladiana, y la aceptó como ciencia autónoma y cerrada, es decir, como una ciencia que contenía sus propias raíces y cimientos. Sin embargo, la experiencia perceptual de los

¹⁸ Ricoeur, loc. cit., pág. 291.

hechos cotidianos y corrientes del mundo en que vivimos y dentro del cual realizamos nuestras actividades, el circunmundo o mundo vital ("Lebenswelt"), se previa y subyace a la geometría como "fundamento de sentido" ("Sinneselement"). En el mundo vital nos encontramos con cuerpos cuya forma espacial está determinada sólo con relación a tipos, es decir, determinada dentro de un margen de variación más o menos vagamente circunscrito. Las formas y magnitudes espaciales, por ejemplo, se presentan en forma más bien fluctuante cuando se las observa bajo condiciones variables. Necesidades prácticas impulsan el desarrollo del arte de la medición, que permite superar la vaguedad, la imprecisión y la relatividad de la percepción de configuraciones espaciales, en la medida en que lo reclaman las condiciones de la vida de la sociedad en una situación determinada. La exactitud de las mediciones no depende solamente de las técnicas disponibles, sino que la práctica de la medición, determinación y obtención de resultados cada vez más precisos se orienta en su totalidad hacia fines prácticos. Las técnicas siempre pueden perfeccionarse; cuando se las perfecciona, ello se hace con miras a tareas y objetivos prácticos. La medición que satisface las exigencias de una situación práctica dada es aceptada y resulta suficientemente exacta.

Sobre esta base, la geometría surge mediante un proceso de idealización, operación mental sui generis por la cual se constituye un universo de entes ideales, de formas-límites ideales ("Limesgestalten"): las figuras geométricas propiamente dichas. Estas figuras pueden ser determinadas con absoluta precisión o exactitud; son absolutamente idénticas a sí mismas y están libres de toda vacilación; sus propiedades pueden averiguarse de manera completamente inequívoca. Ahora es posible referir las configuraciones y formas espaciales, tal como se dan en la experiencia perceptual, a las figuras geométricas como polos ideales a los que aquellas se aproximan en mayor o menor grado. Además la geometría elabora métodos para construir figuras geométricas cada vez más complejas a partir de unas pocas figuras elementales: rectas, triángulos, círculos, etcétera. En definitiva, todas las figuras geométricas posibles pueden generarse mediante operaciones constructivas realizadas con los entes ideales elementales. La geometría suministra un método para superar definitivamente la relatividad de la experiencia perceptual y las limitaciones del arte práctico de la medición. Los métodos geométricos producen un conjunto de resultados que son válidos en todas las situaciones y bajo todas las condiciones. Estos resultados son tan terminantes y convincentes que quien aplique el método geométrico se ve obligado a aceptarlos. En otras palabras, los métodos de la geometría conducen al descubrimiento de verdades absolutas, es decir, de verdades válidas para todos, y a la revelación del "ser tal como realmente es". Aparentemente se ha realizado la idea de la *harmónia*.

Implantado, desarrollado, y practicado durante siglos, el método geométrico llega a convertirse en una técnica que puede aprenderse y utilizarse corrientemente. Pero esta consolidación del método acarrea al mismo tiempo una ocultación del "origen" histórico-intencional de la geometría, es decir, de su enraizamiento en la experiencia pregeométrica del mundo vital. Este último sigue siendo lo que es, y todos seguimos vi-

vicando y cumpliendo nuestras actividades dentro de él, hayamos o no aprendido el método geométrico, o, si se quiere, cualquier otro método científico. Lo único que se ha conservado es la última etapa del proceso de génesis de la geometría: su resultado final; en cambio, se ha perdido de vista el proceso mismo. Mas al tomar la geometría como producto terminado y constituido, con abstracción del proceso de su génesis, se la transforma en su sentido. Se olvida su carácter de *conquista intelectual de orden superior*, lograda mediante el proceso de idealización y, por tanto, fundada en la experiencia pregeométrica del mundo vital, sobre la cual se opera la idealización, y que constituye su presupuesto. Convertida en tradición, en producto establecido y consolidado al alcance de todo aquel que aprenda a aplicar sus métodos, la geometría parece apoyarse sobre sí misma. La validez de sus resultados parece evidente por sí misma, y la función de su método como productor de *ἐπιπέρας* parece libre de toda duda y se la acepta sin más trámite.

Para Galileo la geometría existe ya como tradición histórica; es decir, su sentido ya ha sido transformado de la manera descripta. Galileo hereda la geometría como ciencia establecida y, en virtud de su validez absoluta y universal, la erige en prototipo, modelo y patrón de todo conocimiento. En consecuencia, es preciso aplicar la geometría a la experiencia a fin de descubrir la realidad tal como es en sí misma, en contraste con los fenómenos y las apariencias, en constante variación. El método geométrico, y solamente él, permitirá revelar el contenido de las cosas experimentadas en cuanto realmente son, contenido que no es afectado por los cambios del modo de aparición de esas cosas. Una vez más las nociones de "ser tal como realmente es" y de conocimiento genuino, resultan correlativas.

La primera operación que realiza Galileo es una abstracción. Sólo se toma en cuenta el aspecto corpóreo de las cosas y del mundo en general. Los únicos objetos de estudio son las configuraciones espaciales y los hechos espaciotemporales. La espacialidad y la temporalidad también desempeñan un papel privilegiado en la experiencia preteórica del mundo vital, ya que todas las cosas que en él se encuentran exhiben características espaciales y temporales. Espacio y tiempo forman el marco dentro del cual se dan las cosas del mundo vital. Ahora bien, la matematización de las características y notas espaciales y temporales implica su cuantificación. El arte de la medición (que, históricamente hablando, constituye la base de la geometría, ya que, como hemos visto, la geometría surge de la medición mediante un proceso de idealización), a su turno, adquiere nueva significación a la luz de la geometría y de las matemáticas en general, una vez establecidas. Por supuesto que la precisión de cada acto particular de medición depende y dependerá siempre del grado de adelanto técnico alcanzado, pero a partir de Galileo la perfección de las técnicas de la medición se independiza de las necesidades y objetivos prácticos derivados de situaciones concretas. Mediante la referencia a los postulados ideales, los avances de la técnica son ahora contemplados en la perspectiva de la idea de perfectibilidad infinita—infinita en principio, no de hecho. Una serie de mediciones realizadas por medio de técnicas cada vez más perfectas no sólo produce resultados cada vez más exactos,

sino que ahora es posible interpretar éstos como aproximaciones cada vez más cercanas a un valor numérico que, si bien no puede ser obtenido por ninguna medición real, determina la cantidad de que se trate, "en sí misma", "en realidad". Las configuraciones espaciales, los intervalos temporales, etcétera, están en sí numéricamente determinados, en el sentido de la exactitud geométrico-matemática, si bien nuestro conocimiento de ellos adopta necesariamente la forma de un proceso asintótico. En las cosas tal como son en sí mismas se realizan (como que constituyen las determinaciones de esas cosas) aquellos polos-límites hacia los cuales convergen las mediciones empíricas reales.

Lejos de limitarse a los fenómenos estáticos, la matematización de la naturaleza se extiende igualmente al cambio y la variación. Tal como se da en la experiencia corriente, el mundo vital no sólo se extiende hacia un horizonte espaciotemporal indefinidamente abierto, sino que también exhibe una especie de causalidad. Los cambios no ocurren al azar, sino con uniformidad típica. Ciertas variaciones son normalmente acompañadas o seguidas por otras variaciones. En general, el mundo exhibe un estilo uniforme de variación y cambio. Por este motivo las cosas se presentan en conexión recíproca; el mundo en su conjunto aparece como una totalidad unificada ("Allseitigkeit"). La regularidad, la uniformidad, en fin, el estilo "invariante" del mundo permite hacer inducciones y predicciones, aunque dentro de un campo limitado y con exactitud sólo relativa. Para alcanzar un conocimiento genuinamente filosófico del mundo es preciso avanzar más allá de la vacía generalidad de que todos los acontecimientos están causalmente determinados. Es preciso encontrar un método que permita especificar la causalidad general del mundo y construir series infinitas de conexiones causales, sobre la base de lo que es accesible a la experiencia, finita y fragmentaria. Ese método es la matematización y, más específicamente, la "algebrización". Los fenómenos que varían conjuntamente se simbolizan mediante variables vinculadas por leyes de dependencia funcional, formuladas como hipótesis. Estas hipótesis son verificables mediante la medición de los fenómenos; medición que se realiza, claro está, en la perspectiva de los polos-límites a los que es preciso aproximarse. Pero este método será de aplicación muy limitada mientras la matematización (es decir, la medición cada vez más exacta, orientada hacia polos-límites) se reduzca al campo de las configuraciones espaciales y de los intervalos temporales, sin extenderse a las cualidades específicas: a los fenómenos de color, sonido, temperatura y tacto. La causalidad general que prevalece en el mundo vital abarca tanto las configuraciones espaciotemporales como las cualidades específicas. Todos los cambios, de una u otra categoría, ocurren en conexión típica y uniformemente regular con algún otro cambio. Pues bien, en la física de estilo galileano todos los hechos y cambios relativos a las cualidades específicas quedan referidos a sucesos espaciotemporales, de manera que todos los aspectos cualitativos del mundo son concebidos en relación de dependencia causal con los sucesos espaciotemporales. Los fenómenos cualitativos son índice de sucesos espaciotemporales, es decir, de sucesos que pueden ser totalmente descriptos en términos de espacialidad y temporalidad y que son, por

tanto, posibles de matematización. Estos sucesos llegan a ser considerados como el contenido objetivo de las cualidades específicas, es decir, como el estado real y verdadero de las cosas, estado que se revela y a la vez se oculta en los aspectos cualitativos de las cosas. Debe destacarse que los sucesos experimentados en el mundo vital de ninguna manera abonan la interpretación de las cualidades específicas como sometidas a dependencia causal, y además, unilateral, respecto de los sucesos espaciotemporales. Husserl ve en esta interpretación, que es la nota más característica de la física moderna, meramente una hipótesis; y a despecho de todas las verificaciones posibles, seguirá siendo siempre una hipótesis. En este contexto, "verificación" significa una serie de verificaciones; una serie de teorías correctas, de hipótesis especiales, y sus verificaciones; en otras palabras, nada menos que el proceso histórico del desarrollo de la ciencia. Por su propia naturaleza, la ciencia del estilo inaugurado por Galileo es un proceso histórico progresivo que avanza por etapas; cada etapa es "la ciencia de un época", y el proceso es progresivo en el sentido de que se aproxima a una meta ideal, la de "la naturaleza tal como realmente es en sí". En la concepción de la ciencia moderna, la naturaleza tal como realmente es en sí resulta ser un polo ideal infinito hacia el cual convergen una infinidad de teorías y verificaciones.

Mediante el procedimiento de referir todas las cualidades específicas a los procesos espaciotemporales subyacentes se logra la matematización indirecta de aquéllas, de modo que las leyes de dependencia funcional pueden extenderse a todos los aspectos y características de la experiencia. Formuladas como ecuaciones matemáticas, dichas leyes permiten efectuar predicciones e inducciones que sobrepasan con holgura, tanto por su alcance como por su precisión, a las de la experiencia preteórica común. La causalidad del mundo vital, que sólo implica regularidad y uniformidad típicas, también es idealizada y matematizada: todos los sucesos que ocurren en "la naturaleza tal como realmente es en sí misma" están rípidamente determinados por leyes exactas. Las leyes naturales son las fórmulas de dependencia funcional que correlacionan entre sí a los fenómenos matematizados. Estas leyes de dependencia funcional, las leyes naturales expresadas en forma matemática —que es su forma adecuada y genuina— expresan el verdadero estado de la naturaleza.

De esta manera se completa la matematización de la naturaleza. El mundo vital con todas sus características queda relegado a la condición de mero fenómeno subjetivo o apariencia, y en su lugar se postula un universo de entes matemáticos ideales vinculados entre sí por leyes exactas. En la experiencia, especialmente en la experiencia perceptual, la naturaleza se presenta bajo diferentes disfraces; pero si se la quiere tomar tal como es en sí misma, es preciso considerarla como una "multiplicidad matemática". Los fenómenos subjetivos sólo tienen significación en la medida en que sirven como índices del estado verdadero, es decir matemático, de las cosas; por añadidura, esos índices son imprecisos y actúan por ocultación. Surge así un concepto específicamente moderno, el de la naturaleza del físico, que se contrapone al de la naturaleza de la experiencia directa. La naturaleza de la experiencia directa es el estrato fundamental

del mundo vital, es nuestra realidad: nuestra única realidad, y la única que se da y que puede darse en la experiencia. La naturaleza del físico resulta ser un tejido de ideas y de construcciones ideales ("Ideenkleid"). Por efecto del prestigio creciente de la pujante física, prestigio que se debió a sus éxitos teóricos y prácticos, ese tejido de ideas —que a la luz del análisis histórico-filosófico se revela como producto y resultado de un método especial y, por tanto, como correlato de determinadas operaciones mentales— ha llegado a convertirse, para los científicos y para los hombres educados, en la realidad, en la "naturaleza tal como objetiva y verdaderamente es", con total olvido del mundo vital. Ha sido tan completo el eclipse de este último que hasta en los estudios filosóficos recientes sobre el alcance y el sentido de la ciencia —para no hablar de los debates científicos en sentido estricto— se toma como punto de partida y como norma la naturaleza idealizada y matematisada, y jamás se pone en tela de juicio la genealogía de la "naturaleza del físico"¹⁴. Desde el punto de vista filosófico, el abandono del determinismo en la microfísica contemporánea, y otras desviaciones de la física clásica, tienen, según Husserl, una significación mucho menos radical que la que a menudo se les atribuye. Todas estas innovaciones se refieren exclusivamente a la naturaleza matematisada, es decir, a la naturaleza interpretada en términos de entes y fórmulas matemáticas. Se pierde de vista la existencia misma del mundo vital, y por ende, se enfama el problema de la relación de éste con la naturaleza del físico.

Por vía de abstracción e idealización Galileo forja la concepción de la naturaleza como mundo corpóreo, cerrado y completo, dentro del cual todos los sucesos están predeterminados. De este modo se prepara el terreno al dualismo cartesiano.

La idea misma del mundo sufre una transformación radical al dividirse el mundo en mente y materia. No obstante la cabal heterogeneidad de la substancia extensa y de la substancia pensante, esta última es concebida a imagen y semejanza de aquella. Los estados mentales, o "modificaciones de la conciencia", obedecen a leyes causales análogas a las que gobiernan la naturaleza física. Esta concepción naturalista del espíritu, así como la idea de una biología "mecanicista", es decir, de una biología que se reduce, en última instancia, a las leyes generales de la física, son manifestaciones del objetivismo o racionalismo fiscalista que se establece y se consolida gradualmente como consecuencia de la inauguración de la "ciencia nueva" por Galileo. La realidad es en su totalidad un contexto sistemático racional en el cual todos los sucesos están racionalmente determinados; la nueva idea de la realidad es una prolongación y generalización de la idea de la naturaleza del físico. El estilo cognoscitivo de la física galileana define el ideal del conocimiento científico en general. La filosofía, como ciencia universal de la totalidad del ser, debe adaptar la forma de una matemática universal, como en la *Ética* de Spinoza, la primera ontología universal *more geometrico*.

¹⁴ En lo que se refiere a las ciencias sociales, el problema del origen de los conceptos científicos en la experiencia preteórica del mundo vital ha sido magistralmente expuesto por Alfred Schütz en "Common-sense and scientific interpretation of human action", *Philosophy and Phenomenological Research* XIV, 1953.

4. Los albores del subjetivismo trascendental

La racionalidad se refiere necesariamente a una mente, humana o divina, que es su principio o fuente. De acuerdo con la lógica de la situación histórica que se desarrolló bajo el impacto de la "nueva ciencia" inaugurada por Galileo, ocurrió que, junto con la nueva concepción del mundo como sistema racional y universo de entes ideales accesibles al conocimiento matemático, pasaron al primer plano aquellas funciones y operaciones mentales que producían y creaban teorías matemáticas. La tendencia objetivista origina una tendencia complementaria pero de sentido opuesto, es decir, orientada hacia el campo subjetivo, hacia el campo de la conciencia. La dualidad y polaridad de estas dos tendencias, que bien pronto se convertirán en antagonicas, se manifiesta con máxima claridad en el pensamiento de Descartes.

Descartes concibe la idea de una nueva filosofía como matemática universal, y da comienzo de ejecución a esta idea en su geometría analítica. Con la aritmetización de la geometría se anticipa a la idea leibniziana de la matemática universal y prepara el terreno para la formalización total de la matemática, que ha culminado en nuestros días: la matemática se ha convertido en una técnica o arte para la combinación y manipulación de símbolos totalmente carentes de sentido y que se definen en función de las operaciones que pueden realizarse con ellos; operaciones que, a su vez, se definen en función de ciertas propiedades exclusivamente formales, como la conmutatividad. Para evitar malentendidos, es preciso destacar que Husserl reprocha fuertemente la "objetividad" hasta la "neutralidad" de la formalización y tecnificación de la matemática y de la física matemática, pero exige al mismo tiempo que no se pierda de vista la fuente de la que procede el sentido de los métodos de formalización, ni su significación genealógica. Ahora bien, en su intento de sentar los fundamentos últimos del objetivismo y racionalismo fisicalistas, Descartes descubrió el campo de la conciencia. A partir de este descubrimiento se inició un proceso en cuyo transcurso quedó destruida la idea misma de aquel tipo de racionalismo. Las dos tendencias filosóficas cuyo antagonismo caracteriza la historia de la filosofía moderna parten de Descartes: la tendencia racionalista, representada por Malebranche, Spinoza, Leibniz y, según la interpretación de Husserl, por Kant, y la tendencia empirista desarrollada por Locke, Berkeley y Hume.

Husserl interpreta el descubrimiento del *ego cogito* por Descartes a la luz del giro que da la fenomenología a la duda cartesiana con la "reducción fenomenológica". Mediante esta interpretación Husserl pretende haber extraído consecuencias que estaban implícitas pero ocultas en la duda universal de Descartes — o, como la bautiza Husserl, en la "epoché cartesiana"; consecuencias de las que el mismo Descartes no tuvo jamás plena conciencia, o por lo menos no llegó a formularlas en forma explícita, pero en las cuales Husserl encuentra el impulso y el título de la filosofía moderna. La duda universal de Descartes revela la certeza absoluta y apodictica de la existencia del ego que duda y que lleva a cabo la "epoché", así como la totalidad de sus actos de conciencia o vivencias (*cogitaciones*). A cada *cogitatio* pertenece inseparablemente su *cogitatum*, es decir, aquello que se presenta a la mente en cada *cogitatio*. La "epoché" universal engloba todas las certezas,

convicciones y creencias, tanto las de la vida científica como las de la vida precientífica. También engloba la creencia en la existencia del mundo vital que se da en la experiencia perceptual, de ese mundo en el cual vivimos, y al que aceptamos sin más como base de todos nuestros esfuerzos y actividades, cognocitivos o de cualquier otra índole. La "epoché" no impide que sigamos experimentando nuestras convicciones y certezas; pero ahora sólo podremos aceptarlas como *certezas experimentadas*; renunciamos a apoyarnos en ellas para seguir avanzando, dejamos de tenerlas por válidas. El mundo vital sigue presente, y nosotros seguimos percibiéndolo; pero ahora lo aceptamos solamente como mundo experimentado, como mundo que se hace presente, como *cogitatum* de una *cogitatio*, como "idea"; o, en la terminología de Husserl, como fenómeno. Sigue siendo un mundo real, pero su realidad ha dejado de ser aceptada, sin más, como una certeza sobre la cual puedan edificarse otras certezas. En la interpretación de Husserl, la "epoché" de Descartes rinde algo más que la mera proposición axiomática "ego cogito", o "sum cogitans". La proposición debería reasar, más bien, "ego cogito — cogitatio qua cogitatis". En otras palabras, la "epoché" revela el campo de las cogitaciones y de sus cogitata correspondientes, como esfera apodictica del ser absoluto, esfera que tiene prioridad y prelación con respecto a los restantes campos del ser y de la existencia, ya que constituye su presupuesto apodictico absoluto.

Descartes identifica el ego, es decir, el campo de la conciencia, con el alma humana; el cuerpo humano, en cambio, queda sometido a la "epoché". Pero la noción de un alma pura, diferente del cuerpo, es producto de una abstracción, de la abstracción que conduce al concepto de una naturaleza corporal pura. El alma es lo que queda una vez que se ha hecho abstracción de lo corporal. Sin embargo, esta abstracción no se ejecuta dentro de la "epoché", sino que se funda en presupuestos anteriores a la "epoché", presupuestos que a su vez se basan en la creencia incommovible en la existencia del mundo. En otras palabras, Descartes descansa en la certeza galileana de que existe una naturaleza corpórea cuyo verdadero ser, tal como realmente es en sí misma, es accesible para el conocimiento matemático. Su objetivo consiste en sentar la justificación y el fundamento últimos de la ciencia galileana y del objetivismo fiscalista como fuentes de conocimiento metafísicamente válido. Una vez descubierto el cogito, y después de identificarlo con el alma, Descartes debe abordar la tarea de trascender del ego, de llegar, mediante inferencias, a existentes "exteriores" al ego. De acuerdo con su interpretación del ego, esto significa "exteriores al campo de lo psíquico". Gracias a su insistencia en la subjetividad, Descartes abre horizontes completamente nuevos para la filosofía moderna. Sin embargo, su concepción de la subjetividad adolece de una ambigüedad. Por un lado, refiere toda validez al campo de la conciencia, y recurre a éste para convalidar la ciencia objetiva y la existencia del mundo mismo. Aquí aparece el tema del subjetivismo trascendental en su forma primitiva. Pero por otro lado, Descartes identifica el ego con el alma, y el campo de la conciencia con el campo de lo psíquico. De modo que concibe el ego como un existente mundanal, que debe ser estudiado por la ciencia objetiva de la psicología — objetiva por cuanto está estructurada sobre el modelo de la física. Tienenlo en cuenta que el mundo y todos los existentes mundanales, incluso el ego o "yo" psicológicos, están constituidos por, y reciben el sentido

de su ser ("Seinsein"), de cogniciones y funciones del ego reveladas por la "epoché", resulta evidentemente absurdo concebir a este último ego como existente mundanal. Estas ambigüedades, incompatibilidades y contradicciones han impulsado a Husserl a reinterpretar y radicalizar la "epoché" cartesiana, o, como él mismo lo expresa, a desentrañar su plena significación y su verdadera importancia, que van mucho más allá de lo que el mismo Descartes había imaginado. Correctamente interpretado, el ego que resulta de la "epoché" es el ego trascendental respecto del cual no puede ya hablarse, con sentido, de "exterioridad".

En cierta manera Locke se hace cargo del problema de Descartes, que consiste en justificar la validez de la objetividad del conocimiento y de la ciencia. Pero en manos de Locke el problema se transforma en el de la historia natural de las funciones cognitivas del hombre, y de sus realizaciones. Concibe el entendimiento como una suerte de "espacio" cerrado en el cual los datos aparecen, desaparecen y se combinan entre sí de diversas maneras. Abocado a la tarea de descubrir la génesis de las combinaciones y complicaciones de datos, Locke describe la historia de un existente mundanal (el entendimiento), y acepta como verdad incuestionable que ese existente mundanal ha estado rodeado y ha sufrido la influencia de otros existentes mundanales, a saber, los cuerpos y acontecimientos exteriores que actúan sobre los órganos de los sentidos, originando así las "ideas de la sensación". El problema de Descartes, que consistía en averiguar de qué manera las cogniciones que ocurrían en la interioridad cerrada del alma podían adquirir validez cognoscitiva respecto de los existentes exteriores al alma, es reemplazado en Locke por una investigación de la génesis psicológica, y aún psicofisiológica, de dichos conocimientos, cuya validez no constituye para él problema alguno.

El tema del subjetivismo trascendental, que parece completamente ausente de la filosofía de Locke, renace en todo su vigor con Berkeley, y aún más, con Hume. Habiendo heredado de Locke la concepción sensualista del entendimiento, Hume lo desarrolla hasta sus últimas consecuencias y llega a un escepticismo total. Las categorías objetivas no son más que ficciones; tanto las del pensamiento científico (número, cantidad, continuidad, figura geométrica, etc.), como las de la experiencia corriente del mundo perceptual (la identidad de las cosas duraderas, la identidad del yo, la causalidad). El análisis psicológico no descubre otra cosa que datos que aparecen y desaparecen, "imprestiones" e "ideas" (en el sentido que da Hume a estos términos), y ciertas regularidades en la aparición y agrupación de las "ideas", debidas a las distintas formas de asociación. Es posible dar una explicación psicológica del origen de todas esas ficciones, y eso es lo que Hume se propone hacer; pero antes es preciso haber visto esas ficciones, y haberlas reconocido como tales.

Se configura así una situación profundamente paradójica, en la cual Husserl señala el germen, y quizá hasta el primer indicio, de la actual crisis de la ciencia. Las ciencias pasan por una etapa de florecimiento, y sus triunfos teóricos se suceden rápidamente; sus éxitos prácticos son aún más deslumbrantes. Parecen llevar el sello de lo ejemplar y de lo definitivo. El tipo de razonamiento y el método de las ciencias, especialmente de las ciencias matemáticas y físicas, no pueden menos que resultar concluyentes y absolutamente evidentes para todo el que los siga paso a paso.

Sin embargo, tan pronto como se intenta explicar el carácter evidente y los adelantos de la ciencia en función de las facultades y operaciones del entendimiento que precisamente crean y producen las ciencias, resulta, según el análisis de Hume, que las ciencias y el carácter evidente de sus métodos son cabalmente inexplicables.

Más importante aún que el fracaso teórico de Hume (que desemboca en su escepticismo, y que se debe a su concepción sensualista de la conciencia) es, según Husserl, el planteamiento que hace Hume del problema en cuestión. Este planteamiento, opina Husserl, es más radical aún que el de Descartes. No basta con afirmar, como lo hizo Descartes, la indubitabilidad y prioridad de la conciencia. Tanto el universo construido por la ciencia en su específica objetividad, como el mundo perceptual de la experiencia común (el mundo vital), deben ser referidos a la conciencia; deben ser vistos como *cognata* de cogniciones, cuya existencia deriva de funciones y operaciones ("Leistungen") de la conciencia. Para Hume la ingenuidad de nuestra experiencia común se convierte en problema, la ingenuidad con que aceptamos sin más como una certeza incuestionable ("Selbstverständlichkeit") la existencia del mundo en el cual nos encontramos. Detrás del escepticismo de Hume, Husserl descubre el descubrimiento de un enigma del mundo ("Welträtsel"), de carácter totalmente nuevo: "das Rätsel einer Welt, deren Sein Sein aus subjektiver Leistung ist" ("el enigma de un mundo cuyo ser proviene de operaciones subjetivas"). La solución de este enigma importa nada menos que dar razón del mundo, de su objetividad, y de la certeza incuestionada de su existencia, en función de la subjetividad; o, en otras palabras, revelar el mundo como correlato y producto de funciones, actividades y operaciones subjetivas. Al plantear este problema Hume pone en tela de juicio, no sólo la objetividad de las matemáticas y de las ciencias matematizadoras, sino también la de la experiencia común, es decir, la de todo el pensamiento tradicional. De este modo la idea misma de la filosofía sufre una transformación radical. Su misión no consiste ya en construir o descubrir la realidad verdadera y objetiva, la realidad tal como es en sí misma por detrás y por debajo de las apariencias, sino más bien en ocuparse del mundo y de los universos de orden superior — como el de la ciencia —, en cuanto originados en la conciencia. La filosofía pasa del objetivismo al subjetivismo trascendental.

Kant, según la interpretación de Husserl, no desenvuelve el verdadero problema de Hume. La interpretación kantiana del sensualismo y escepticismo de Hume, y su reacción frente a ellos, es producto de su afinidad con la tradición racionalista, representada por Leibniz y Wolff. Cuando Kant habla de dogmatismo no se refiere a las certezas de la experiencia común en la vida preteórica cotidiana, sino más bien a la filosofía racionalista cuyas pretensiones metafísicas trata de invalidar. El conocimiento humano, resultado de la interacción de "sensibilidad" y "entendimiento", tiene que reducirse al campo de la experiencia, y no puede acceder a ninguna "realidad" más allá de la experiencia. No obstante, como Kant destaca y hace prevalecer la subjetividad en oposición al objetivismo, su filosofía debe considerarse como genuina filosofía trascendental, pero que no ha alcanzado forma definitiva porque no se apoya en fundamentos totalmente clarificados. Aproximadamente lo mismo puede afirmarse de los sucesores de Kant, los pensadores pertenecientes al idealismo alemán.

Desde la época de Galileo hasta el presente, sostiene Husserl, la filosofía moderna se debate entre las tendencias opuestas del objetivismo y del trascendentalismo. El objetivismo se ha realizado en la elaboración y el desarrollo de las ciencias positivas, las cuales, con el andar del tiempo, han sufrido un proceso cada vez más acentuado de especialización y tecnificación. La tecnificación de las ciencias ha significado su transformación en artes que permiten hacer muchas cosas admirables, pero que se apoyan en fundamentos inciertos y en presupuestos aceptados sin examen. Este tipo de arte no es, por cierto, *ἐπιτήμη*. Por naturaleza, la *ἐπιτήμη* reclama la búsqueda de las fuentes últimas del sentido, la revelación radical de los presupuestos y el examen de los fundamentos. La tecnificación de las ciencias implica su apartamiento de la filosofía. De tal manera la idea de una filosofía objetivista universal, que había impulsado a Galileo e inspirado a la física, y que fue la gran aspiración e inspiración de los comienzos de la edad moderna, ha sufrido un proceso de degeneración interna, proceso que ha acarreado la pérdida de la fe en la razón misma. En cuanto a la tendencia subjetivista, se han hecho tentativas realmente importantes para fundar una filosofía trascendental. Pero, señala Husserl, ninguno de los pensadores que abordaron esa tarea ha llegado a tener plena conciencia de la misión y el programa de una filosofía trascendental; además, ninguno ha logrado elaborar un aparato conceptual claro y práctico. Kant y los idealistas alemanes, en opinión de Husserl, se han manejado con construcciones conceptuales míticas, rodeadas de oscuridades. Estos intentos encierran gérmenes muy valiosos, pero no son más que preliminares.

La actual crisis de la filosofía se debe, según Husserl, a la quiebra del objetivismo por una parte, y por la otra al fracaso de los intentos de consolidación del subjetivismo trascendental. Dada esta situación, es preciso encarar dos problemas. El primero es el del mundo vital, que la ciencia moderna ha substituído por un tejido de construcciones ideales que hace las veces de realidad. El segundo es el de adquirir una concepción satisfactoria de lo psíquico, de la mente; para ello es necesario proceder al examen de la psicología moderna y de la idea misma de la psicología. En la segunda parte de este informe veremos de qué manera aborda Husserl estos problemas, para desembocar en la fenomenología trascendental.