

# Anuario Colombiano de Fenomenología

Volumen VII



Editorial UTP

Pereira - Colombia  
2013

# Anuario Colombiano de Fenomenología

Volumen VII

ISSN: 2027-0208

Universidad Tecnológica de Pereira

[www.utp.edu.co](http://www.utp.edu.co)

Escuela de Filosofía

Comutador 3137300 - Ext. 232

Directo 3137232

A.A. 097

Sector La Julita, Pereira, Risaralda, Colombia



Universidad Tecnológica  
de Pereira

**Luis Enrique Arango Jiménez**

Rector

Universidad Tecnológica de Pereira

**William Ardila Urueña**

Vicerrector Académico

**José Germán López Quintero**

Vicerrector de Investigaciones, Innovación y Extensión

**Juan Humberto Gallego Ramírez**

Decano Facultad de Bellas Artes y Humanidades

**Luis Miguel Vargas Valencia**

Coordinador Editorial UTP

**Pedro Juan Aristizábal Hoyos**

Editor Compilador

[juansipaso@utp.edu.co](mailto:juansipaso@utp.edu.co)

# Anuario Colombiano de Fenomenología

Volumen VII

ISSN 2027-0208

© Pedro Juan Aristizábal Hoyos

Grupo de Investigación

"Fenomenología y Teoría Crítica de la Sociedad"

© Grupo Interinstitucional de Investigación:

"Filosofía y Enseñanza de la Filosofía"

Círculo Colombiano de Fenomenología y Hemenéutica

Diseño y Diagramación

Carlos Eduardo Bueno Vergara

Foto Pág 12

Ana María García / CEET

[http://www.eltiempo.com/politica/ARTICULO-WEB-NEW\\_NOTA\\_INTE-RIOR-11911681.html](http://www.eltiempo.com/politica/ARTICULO-WEB-NEW_NOTA_INTE-RIOR-11911681.html)

Octubre de 2013

Esta publicación, o parte de ella, no puede ser reproducida por ningún medio sin la autorización escrita de los titulares del Copyright.

## ÍNDICE

PRESENTACIÓN	5
<b>HOMENAJE AL MAESTRO GUILLERMO HOYOS VÁSQUEZ</b>	
<b>A la memoria de Guillermo Hoyos Vásquez</b>	11
Daniel Herrera Restrepo - Preludio	
<b>Guillermo Hoyos Vásquez: entre filosofía y pedagogía</b>	16
Germán Vargas Guillén	
<b>Guillermo Hoyos Vásquez: fenomenología y conciencia crítica</b>	39
Pedro Juan Aristizábal Hoyos	
<b>Guillermo Hoyos y la idea de Universidad</b>	51
Luis Guillermo Quijano Restrepo	
<b>La teoría discursiva de la pedagogía de Guillermo Hoyos</b>	61
Carlos Alberto Carvajal Correa	
<b>Las ciencias sociales y humanas en el nuevo sistema de Ciencia, Tecnología e Innovación de Colciencias.</b> Conversación con G. Hoyos	73
Luz Gloria Cárdenas Mejía y Germán Vargas Guillén	
<b>EDMUND HUSSERL: ANÁLISIS FENOMENOLÓGICOS</b>	
<b>La fenomenología y el problema(s) de la intersubjetividad</b>	83
Dan Zahavi	
<b>El sentimiento como condición de posibilidad de la ética. (E. Husserl).</b>	103
Julia Valentina Iribarne	
<b>La constitución regresiva del mundo de la vida</b>	119
Roberto J. Walton	
<b>PAUL RICŒUR, INTRODUCCIÓN A IDEAS I, TRADUCCIÓN Y COMENTARIOS</b>	
<b>Pastoral para Paul Ricœur, con motivo de su traducción, anotación e introducción de <i>Ideen I</i> de Edmund Husserl</b>	147
Juan Manuel Cuartas Restrepo	
<b>Paul Ricœur: introducción a <i>Ideen I</i> de Edmund Husserl</b>	163
Traducción : Juan Manuel Cuartas Restrepo	

## **FENOMENOLOGÍA E INTERCULTURALIDAD**

<b>Multinaturalismo e interculturalidad en el horizonte del mundo de la vida</b> Rosemary Rizo-Patrón de Lerner	195
<b>Ideas para una hermenéutica crítica de la cultura</b> Guillermo Pérez la Rotta	211
<b>Levinas sobre el concepto de intuición de Husserl</b> Juan Carlos Aguirre García	225
<b>Observaciones sobre la predonación del mundo de la vida y su constitución.</b> Jeison Andrés Suárez Astaiza	237
<b>La filosofía trascendental en Kant y Husserl:reconocimiento y crítica fenomenológica</b> Oscar Eduardo Ocampo O.	253

## **RESEÑA**

<b>Iribarne, Julia V. En torno del sentido de la vida</b> Roberto J. Walton	275
<b>Colaboradores</b>	281

## PRESENTACIÓN

### PALABRA

*Nos rodea la palabra (...)*

*la que ofrecemos a nuestros amigos  
la que acuñamos  
para el amor la queja  
la lisonja  
moneda de sol  
o de plata  
en ella nos miramos  
para saber quiénes somos  
nuestro oficio  
y raza  
refleja  
nuestro yo  
nuestra tribu  
profundo espejo  
y cuando es alegría y angustia  
y los vastos cielos y el verde follaje  
y la tierra que canta {es}  
entonces ese vuelo de palabra (...)*

AURELIO ARTURO

El Anuario Colombiano de Fenomenología es un proyecto que se origina en la Universidad Tecnológica de Pereira en el año 2007. Con los versos del poeta Aurelio Arturo, con su vibrante palabra, se inauguró el “Anuario Colombiano de Fenomenología”, y hoy continúa en esta séptima entrega. Inicialmente fue un propósito conjunto de tres universidades colombianas: Tecnológica de Pereira, del Valle y Pedagógica Nacional, al cual se fueron uniendo otras universidades y en la actualidad son seis las que comparten esta apuesta por la fenomenología y la hermenéutica en Colombia.

El origen del Anuario está relacionado con un suceso particular de la Escuela de Filosofía de nuestra universidad. En marzo de 2001, algunos estudiantes crearon la revista de filosofía “Paraδoξα”. En el año 2005 propuse hacer un número especial dedicado a la fenomenología para lo cual solicité la colaboración de profesores de Argentina, Perú, México, Estados Unidos, España, Alemania y Colombia<sup>1</sup>. Durante año y medio se estuvo trabajando con los textos recibidos que eran en su mayoría inéditos. Este material superaba las expectativas de la revista de filosofía; así que me comunique con los colegas Germán Vargas y Juan Manuel Cuartas y en conjunto tomamos la decisión de disponer de este valioso material para fundar el Anuario Colombiano de Fenomenología. El proyecto fue avalado luego por los maestros Daniel Herrera y Guillermo Hoyos, aduciendo el primero la responsabilidad de mantener vivo el proyecto.

El lanzamiento del primer volumen se hizo en la U. Tecnológica de Pereira el 14 de diciembre de 2007, los invitados: Daniel Herrera, Germán Vargas, Juan Manuel Cuartas, Harry P. Reeder y Pedro Juan Aristizábal, el anfitrión; junto con el grupo de estudiantes del semillero en fenomenología, al evento asistió un nutrido grupo de estudiantes de otros programas.

El actual volumen comienza con un significativo homenaje al fallecido profesor doctor Guillermo Hoyos Vásquez y posteriormente el volumen continúa con un sinnúmero de artículos de fenomenología, hermenéutica e interculturalidad.

El primer texto es un sentido homenaje de Daniel Herrera Restrepo a la memoria de su amigo y colega Guillermo Hoyos y encabeza este Anuario a modo de “Preludio”. Germán Vargas G. de la U. Pedagógica Nacional, uniendo los conceptos tan esenciales a Hoyos, de filosofía y pedagogía, presenta una visión de conjunto de la obra señalando características

---

1. Julia Valentina Iribarne, Rosemary Rizo-Patrón, Klaus Held, Daniel Herrera, Guillermo Hoyos, Antonio Zirión, Esther Juliana Vargas, Cesar Moreno Márquez, Juan Manuel Cuartas, Miguel García-Baró, Julio Cesar Vargas, Roberto Walton, Luz Gloria Cárdenas, Lester Embree, Germán Vargas y mi persona fueron los colaboradores de este primer volumen. El segundo volumen lo hizo la U. del Valle bajo la renovada dirección de Juan Manuel Cuartas. Los profesores Luz Gloria Cárdenas y Carlos Restrepo, del instituto de filosofía de la U. De Antioquia, se comprometieron sin miramiento alguno a hacer el volumen siguiente. Los colegas Guillermo Pérez Larrota y Juan Carlos Aguirre cuidadosamente asumieron el compromiso del Volumen IV en la Universidad del Cauca. El Volumen V surgió de las manos inteligentes de Sonia Cristina Gamboa de la U. Industrial de Santander, y luego Germán Vargas Guillen de la U. Pedagógica Nacional, mientras abría espacio para el ingreso de las nuevas universidades públicas al proyecto asume el volumen VI del Anuario en el año 2012.

esenciales para interpretarla. Pedro Juan Aristizábal H. presenta un texto referido al fallecido profesor Hoyos en el cual menciona aspectos relevantes de su vida y un estudio sobre su obra filosófica en la que pone en relación la *Fenomenología con la Teoría crítica*. Luis Guillermo Quijano director de la Escuela de Filosofía (UTP), refiere algunas reflexiones a partir del discurso del profesor Guillermo Hoyos en la lección inaugural de los 50 años de fundación de la universidad y en el marco de la discusión sobre la reforma a la 'Ley 30 de Educación Superior'. Carlos Alberto Carvajal, hace un estudio sobre la propuesta de una teoría discursiva de la pedagogía del profesor Hoyos, teniendo como trasfondo, el pensamiento de Habermas en sus propuestas de acción comunicativa. Termina este primer segmento con un conversatorio del profesor Guillermo Hoyos con Luz Gloria Cárdenas de la U. de Antioquia y Germán Vargas de la U. Pedagógica Nacional.

La segunda parte, considera los temas fenomenológicos de la intersubjetividad, los sentimientos y la constitución: El investigador Danés, Dan Zahavi, de la Universidad de Copenhagen, hace un valioso estudio sobre la *fenomenología de la intersubjetividad* en discusión con múltiples enfoques sobre el apremiante problema de las *relaciones intersubjetivas*. Julia Valentina Iribarne (Q.E.P.D.) de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires se refiere al fenómeno "sentimiento" desde diversas perspectivas y Roberto Walton de la Universidad de Buenos Aires, hace un significativo estudio sobre la *constitución regresiva* en la fenomenología de Husserl.

La tercera parte: *Pastoral para Paul Ricœur, con motivo de su traducción, anotación e introducción de Ideen I de Edmund Husserl*, Juan Manuel Cuartas R. de la Universidad EAFIT, hace la traducción de la introducción a *Ideas I* de Husserl, de la traducción francesa de la obra hecha por Ricoeur, con una notable presentación de la misma.

En la cuarta parte Rosemary Rizo-Patrón de la Universidad Católica del Perú en su texto: *Multinaturalismo e interculturalidad en el horizonte del mundo de la vida*, hace un estudio sobre el multinaturalismo de la cosmovisión amerindia en discusión con el multiculturalismo occidental, estableciendo un punto de encuentro entre las vías hacia el mundo originario: el de la reducción fenomenológica, y el de la cosmología amerindia que se refleja en el mito. Guillermo Pérez Larrota, de la Universidad del Cauca, presenta su trabajo: *Ideas para una hermenéutica crítica de la cultura*, la relación emancipadora entre crítica y cultura es un aspecto esencial que invita a pensar la relación de

tensión entre las formas culturales y las instituciones; suponiendo, de un lado, la necesidad del diálogo intercultural, y de otro, la *praxis* política en los contextos sociales. Juan Carlos Aguirre, de la misma universidad, examina las consideraciones hechas por Levinas al concepto de intuición en Husserl, partiendo, entre otros textos, de *La Teoría Fenomenológica de Intuición* de Levinas. Jeison Andrés Suárez de la Universidad del Valle examina la hipótesis que hay implícita en la afirmación de Husserl: "El mundo nos es predado", apoyando su indagación en la teoría fenomenológica de la asociación y en el análisis de la conciencia temporal. Y Oscar Eduardo Ocampo de la U. Tecnológica de Pereira, hace una indagación sobre el concepto de lo trascendental en Kant y Husserl. Nuestro Volumen termina, con una reseña de Roberto Walton al libro de Julia Valentina Iribarne, *En torno del sentido de la vida. Ensayos fenomenológico-existenciales* Morelia, Jitanjáfora, 2012.

Con esta serie de trabajos presentamos el Volumen VII del Anuario Colombiano de Fenomenología, que seguirá su incommensurable trayectoria por la totalidad de universidades que se han vinculado al proyecto. Al editar y publicar el Volumen VII, comienza entonces un nuevo ciclo, al cual esperamos puedan vincularse, 'al proyecto Anuario', nuevas universidades públicas.

Agradecemos especialmente a los autores y traductores al enviarnos los textos aquí expuestos, su generosidad y desprendimiento para con este presente volumen VII, y en general, a todos los que han contribuido con este proyecto. A la Facultad de Bellas Artes y Humanidades, a la Vicerrectoría de Investigaciones Innovación y Extensión, a los estudiantes del Semillero de Fenomenología Carlos Eduardo Bueno y Christian Camilo Galeano, y a las autoridades que han hecho posible el desarrollo de este nuevo número que presenta un valioso aporte en el ámbito de las ciencias humanas y de la filosofía a la comunidad académica y universitaria

Bienvenida sea la palabra con sus múltiples voces.

Pedro Juan Aristizábal Hoyos  
Pereira, octubre de 2013

**HOMENAJE AL MAESTRO  
GUILLERMO HOYOS VÁSQUEZ**



# A la memoria de Guillermo Hoyos Vásquez

*In the Memory of Guillermo Hoyos Vásquez*

DANIEL HERRERA RESTREPO

Universidad de Santo Tomás

Colombia

## PRELUDIO

El doctor Daniel Herrera escribe este texto como un homenaje a su amigo y colega doctor Guillermo Hoyos (Q.E.P.D). Las difíciles condiciones en las que Daniel hace este texto, lo hace mucho más valioso para el presente Volumen del *Anuario Colombiano de Fenomenología*. Reconocemos la sensibilidad humana del profesor Daniel, su sentido crítico y su responsabilidad al enviarnos este artículo que sirve de contexto para el presente homenaje que rendimos al fallecido profesor.

Por eso, con este trabajo a modo de preludio, encabezamos este número con un homenaje al autor, que se transforma igualmente en el homenaje póstumo que hacemos al profesor Hoyos, a quién Daniel generosamente también llama, el Maestro.

Muchas gracias de antemano al profesor Daniel por su aporte académico al presente Volumen que cierra un primer ciclo de nuestra revista. Precisamente el Anuario hizo irrupción (*Durchbruch*), en la Universidad Tecnológica de Pereira, con la pertinente participación del sinnúmero de universidades públicas que, con la humana presencia de sus editores, se han ido vinculando al proyecto, para así darle continuidad a un nuevo ciclo. El desprendimiento y la generosidad de ambos maestros generaron la confianza suficiente para comenzar y continuar ahora con este inmenso proyecto.

The Professor Daniel Herrera writes this text as a tribute to his friend and colleague Guillermo Hoyos, (R.I.P.). The difficult conditions under which the Professor Daniel elaborates this text, makes it more valuable for the present volume of the *VII Colombian Yearbook of Phenomenology*. We recognize the human sensibility of the Professor Daniel, his critical sense and his responsibility at sending us this article that serves as a context for the up-to-date tribute that we pay to the late Professor.

Therefore, with this work as a kind of prelude, we start this edition with a tribute to the author that goes back itself as a posthumous tribute to the Professor Hoyos whom Professor Daniel generously also call: the Master.

Beforehand we thank the Professor Daniel for this academic contribution to the present volume that closes a first cycle of our publication. Precisely, this yearbook made its emergence (*Durchbruch*) at the University: Universidad Tecnológica de Pereira, with the appropriate participation of a large number of public universities and the human quality of its editors that have been working on the project, in order to carry out a new cycle. It is the altruism and the generosity of both Professors that generated the trust to start and to continue this huge project right away.

Pedro Juan Aristizábal Hoyos



El 5 de enero de 2013 el Maestro Guillermo Hoyos V. murió después de una larga y dolorosa enfermedad. Quisiera hacerme eco de los cincuenta miembros colombianos del Círculo Latinoamericano de Fenomenología (CLAFEN), del cual él fue su coordinador en Colombia, para expresar nuestros sentimientos de dolor.

A lo largo de los años he sido un gran admirador del Maestro HOYOS. En dos escritos he expresado directamente esta admiración.

En el año de 1978 hice un detallado análisis (8 páginas) de su tesis de grado publicada por los Archivos de Husserl de Lovaina en su extraordinaria colección *Phänomenologica* y cuyo título es: *Intentionalität als Verantwortung. Geschichtsteologie und Teleologie der Intentionalität bei Husserl*, Den Haag: M. Nijhoff, 1975. Y hace dos años escribí la presentación del libro *La responsabilidad del pensar, Homenaje a Guillermo Hoyos Vásquez*, obra publicada por la Universidad del Norte (Barranquilla) dirigida por el profesor Alfredo Rocha de la Torre, quien logró la participación de destacados fenomenólogos tanto de Colombia como también de toda América y Europa.

Sin embargo, tengo otro escrito pensando en el amigo Guillermo, quien pudo darse cuenta de que se trataba de él. Teniendo en cuenta su título *Nuestra responsabilidad social: Una reflexión a partir de Husserl* y su contenido. – Este escrito tiene una historia que hasta ahora yo nunca había comentado. En el año 2002 el profesor Hoyos coordinador de CLAFEN en Colombia, me comunicó que, de acuerdo con Antonio Zirión, profesor de la UNAM en México y fundador, entre otros, del Círculo Latinoamericano de Fenomenología, se había decidido que el segundo Congreso de CLAFEN se celebraría en la Universidad de San Buenaventura y que ellos querían que yo pronunciara la conferencia inicial de dicho congreso.

Mi sorpresa fue muy grande y así se lo manifesté a ellos, diciéndoles que yo consideraba que el congreso debería ser celebrado en la Universidad Nacional o en la Universidad Javeriana y que la conferencia inicial debería ser dada por el coordinador de CLAFEN en Colombia.

El profesor Hoyos me manifestó entonces que la voluntad de ellos era hacerle un homenaje a la Universidad de San Buenaventura por lo que ella significaba en su revista *Franciscanum*, con su profesorado y con mi participación como decano de la facultad de filosofía en el desarrollo de la fenomenología en Colombia. Quiero recordar que hace dos años el profesor Hoyos en el lanzamiento del libro mencionado (*La responsabilidad de pensar*) en la Feria del Libro de Bogotá, expresamente me llamó “el fundador de la fenomenología en Colombia”.

El congreso se celebró en la Universidad de San Buenaventura y yo pronuncié una conferencia con el título de *Nuestra responsabilidad social, una reflexión a partir de Husserl*. Ya el título tiene relación directa con el título que el profesor Hoyos le dio a su tesis de grado. Esta conferencia se puede leer en el volumen que contiene las actas del segundo congreso, el cual fue publicado por la Pontificia Universidad Católica de del Perú, con motivo de la celebración allí del tercer congreso de CLAFEN y que tiene por título *Acta Fenomenológica Latinoamericana* (2003). Igualmente fue publicada por la revista *Ágora* en la Universidad de San Buenaventura de Medellín en el número 3, año 2003.

Al final de su vida Husserl, bajo la inspiración de Platón y Fichte, consideró que la función de la filosofía es la humanización del hombre y de su mundo. Desde este punto de vista el filósofo debe ser considerado como el *funcionario de la humanidad*. El problema fundamental que une a todos los filósofos y filósofas es la pregunta por el ser del hombre como persona, como ciudadano, como ser social, como ser ético, como ser intersubjetivo. Y Husserl insistió en que ser funcionario de la humanidad no significa ser poseedor de un *Beruf*, de una profesión, cuyo ejercicio en cuánto profesión privada se rige por las manecillas del reloj, sino vivenciar su tarea como una *Berufung*, como un llamado, como una vocación.

*Los filósofos son los representantes vocacionales del espíritu de la razón, el órgano espiritual en que la comunidad originaria y duraderamente da a la conciencia su verdadero destino.*

Aquí podemos comprender algo muy propio de nuestro maestro Guillermo. Él no fue un filósofo que fundamentalmente se dedicara a escribir libros en los cuales trataría de explicitar las esencias universales, inmutables y eternas que pueblan el universo y que con el correr de los tiempos sirvieran de

base a estudiantes en la redacción de tesis de grado. No. Nuestro Guillermo escribió innumerables conferencias que le servían de base de diálogo con los asistentes a sus exposiciones acerca de los problemas sociales, éticos, educativos y políticos experimentados por los ciudadanos, en su búsqueda de una solución racional y comunitaria. En estas conferencias descubrimos al verdadero fenomenólogo, como funcionario de la humanidad. En estos días cuando se da una negociación entre gobierno y guerrilleros en pro de la paz, quisiera recordar cómo Guillermo participó oficialmente en los primeros diálogos que se dieron inútilmente en la búsqueda de la paz hace ya varios años.

Finalmente quisiera transcribir el último párrafo de mi conferencia en el segundo congreso de CLAFEN en la Universidad de San Buenaventura en el cuál yo traté de expresar el pensar y el sentir que yo imaginaba que acompañarían a Guillermo al final de su existencia:

Sin duda alguna, todos esperamos que nuestros estudiantes nos recuerden porque les abrimos los libros que les enseñaron qué debían hacer en su vida profesional. Pero estoy seguro que todos nosotros bien quisiéramos que nuestros estudiantes nos recuerden, ante todo, porque les abrimos el libro de nuestras vidas para que aprendieran cómo lo deberían hacer.

Sí, el libro de nuestras vidas, con nuestras esperanzas y desilusiones, con nuestros triunfos y derrotas, con nuestras tristezas y alegrías, con lo que la vida nos ha enseñado, con los anti-valores que nos han impedido llegar a ser lo que hubiésemos querido llegar a ser; pero, sobre todo, con nuestros valores que nos han permitido llegar a ser lo que somos y que ellos pudieron apreciar en nuestro diario vivir: el sentido de responsabilidad, de justicia, de rectitud, de solidaridad, de equilibrio mental y emocional, de coherencia entre lo que enseñamos y lo que vivimos, nuestra capacidad de comprensión, nuestra sinceridad y honestidad al reconocer los límites de nuestro saber al responder a sus interrogantes, nuestra pasión por la verdad, la seriedad y rigor en nuestro trabajo, nuestra humildad a causa de nuestra ignorancia, –por algo investigamos-, la prontitud para aceptar las críticas que le dirijan al resultado de nuestra labor, nuestra capacidad para el diálogo y, de manera muy especial, nuestro respeto por la persona humana en cada uno de ellos.

# Guillermo Hoyos Vásquez: Entre filosofía y pedagogía

Guillermo Hoyos Vásquez: Between philosophy and pedagogy

GERMÁN VARGAS GUILLÉN

Universidad Pedagógica Nacional

Colombia

## Resumen

Este artículo ofrece el testimonio del autor sobre sus vivencias con Guillermo Hoyos Vásquez, en las cuales evidenció no sólo su condición de fenomenólogo en su relación con y contra Husserl, y cómo esta relación se materializó en la vida de un hombre que ejerció su propia filosofía en la medida en que procuró el diálogo, el entendimiento mutuo, la comprensión; siempre sobre la base de sus propias posiciones y sus convicciones fundadas racionalmente.

El parágrafo 1 ofrece una mirada sobre la obra de Guillermo Hoyos Vásquez en la relación que establece entre filosofía y pedagogía: *la pedagogía como filosofía práctica*, a partir de sus críticas a la fenomenología de E. Husserl. El parágrafo 2 expone la experiencia cercana del autor con Guillermo Hoyos en la preparación de la última de sus obras publicadas en vida: *Investigaciones fenomenológicas*. El tercero ofrece una narración sobre las circunstancias e intereses sobre los cuales el autor y Guillermo Hoyos fundaron su amistad de alrededor de 25 años. Por último, el autor exalta a Guillermo Hoyos Vásquez como un *filósofo de tiempo completo*, en la medida que no sólo procuró una *mundanización* de la fenomenología, sino que la hizo realidad en su propia vida.

**Palabras clave:** Guillermo Hoyos Vásquez, fenomenología, filosofía práctica, formación ciudadana, formación política, ética, política.

## Abstract

This paper offers the testimony of author about his own experiences with Guillermo Hoyos Vásquez, in which he realized not only Hoyos status as phenomenologist in his relationship within and against Husserl, and how this relationship is materialized in the life of a man who exercised his own philosophy and at the same time attempted the dialogue, mutual understanding, comprehension; on the basis always of his own positions and his beliefs rationally founded.

Paragraph 1 provides a perspective on the work of Guillermo Hoyos Vásquez in the relationship between philosophy and pedagogy: *the pedagogy as a practical philosophy*, from his criticism of E. Husserl's Phenomenology. Paragraph 2 shows author's experience nearby Guillermo Hoyos in the preparation for the last of his works published in life: *Investigaciones fenomenológicas*. The third offers a narrative about the circumstances and interests about which the author and Guillermo Hoyos founded their friendship for 25 years. Finally, the author exalts Guillermo Hoyos Vásquez as a *complete philosopher*, which not only searched for a *mundanization* of Phenomenology, but he realized it in his own life.

**Keywords:** Guillermo Hoyos Vásquez, Phenomenology, practical philosophy, citizen education, political education, ethics, politics.



Figura 1: archivo propio: Guillermo Hoyos.

*A Patricia Santamaría,  
testimonio de amor, de compañía, de cuidado*

### **1. Guillermo Hoyos Vásquez: filósofo fenomenólogo y pedagogo**

*... yo no soy más que el resultado, el  
fruto,  
lo que queda, podrido, entre los restos;  
esto que veis aquí,  
tan sólo esto:  
un escombro tenaz que se resiste  
a su ruina, que lucha contra el viento,  
que avanza por caminos que no llevan  
a ningún sitio. El éxito  
de todos los fracasos. La enloquecida  
fuerza del desaliento...*  
*Ángel González*

Todavía lloramos la partida de nuestro profesor, gran profesor; de nuestro colega; y de nuestro amigo. Aún no tenemos la distancia suficiente para evaluar la contribución de Guillermo Hoyos Vásquez. Mi compromiso personal –expresado a mis colegas del Círculo Latinoamericano de Fenomenología, en Colombia y en América Latina– es la de poner término a los homenajes, el próximo 5 de enero de 2014. Creo que metodológicamente debemos darnos al llanto por nuestro amigo, por todo este 2013, pero a partir del primer año de su partida debemos guardar silencio, al menos, unos veinte años, para dejar que su legado se decante tanto en nuestras almas como en la cultura, en el entorno cultural en el cual se puede constatar la herencia de nuestro querido profesor.

«Nosotros vimos al señor». Era la frase con que Hoyos recordaba las reuniones de sus profesores, antiguos discípulos de Husserl. Es esa misma sentencia con la que se ha recordado una y otra vez a Hoyos en lo que ha corrido del día de su muerte a hoy. Desde luego, no pretendo evaluar críticamente la obra escrita que nos legó. Mi atención se centra aquí en profundizar en una de sus frases. Para Hoyos, «La pedagogía es filosofía práctica».

Todavía no tenemos un balance bibliográfico completo de la obra de Hoyos. Me parece oportuno reseñar que, en términos de libros, sin ser exhaustivo en la lista, las siguientes obras son de su autoría<sup>1</sup>:

F<sub>1</sub> *Intentionalität als Verantwortung*. (1973). Den Haag, Martinus Nijhoff.

F<sub>2</sub> *Los intereses de la vida cotidiana y las ciencias*. (1985). Bogotá, Universidad Nacional, reeditado en 2011.

E<sub>1</sub> *Derechos humanos, ética y moral*. (1993). Bogotá, Viva la ciudadanía – Universidad Pedagógica Nacional. Edición preparada por G. Vargas Guillén.

F<sub>3</sub> *La teoría de la acción comunicativa como nuevo paradigma de investigación en ciencias sociales: las ciencias de la discusión*. (1997). Bogotá, Icfes, reeditado en 2002. En coautoría con G. Vargas Guillén.

Hay otro libro, que no recuerdo bien su título: sobre filosofía de la tecnología, publicado por la UIS; tampoco recuerdo en qué año.

E<sub>2</sub> *Educación ciudadana y ética discursiva*. (2011). Compilado por Alexander Ruiz y Marieta Lozano. Bogotá, Ed. Magisterio.

F<sub>4</sub> *Investigaciones fenomenológicas*. (2012). Bogotá, Siglo del Hombre.

Como uno de los homenajes de este año 2013, la Universidad EAFIT compiló un volumen, para celebrar el Día del Maestro bajo el título:

E<sub>3</sub> *El ethos de la universidad*. (2013). Medellín, Fondo Editorial EAFIT.

---

1. Indico con F, y subíndice, si la obra se orienta en dirección, principalmente, de la filosofía; y, E, y subíndice, si la obra está más orientada en dirección de la educación o la pedagogía.

También se cuenta con unas cuantas compilaciones, entre las que destaco:

F<sub>5</sub> *Convergencia entre ética y política*. (1998). Bogotá, Siglo del Hombre. En la obra fungió como co-editora Ángela Uribe.

E<sub>4</sub> *Borradores para una filosofía de la educación*. (2007). Bogotá, Siglo del Hombre. Se trata de una compilación sobre el tema con contribuciones de Julián Serna Arango y de Elio Fabio Gutiérrez.

Desde luego, la diáspora de artículos y contribuciones, de compilaciones, de conferencias, entrevistas y otro tipo de aportes: tendrá que ser recabado y explorado con el esmero que es debido. Entiendo que en diversas facultades de filosofía hay, ahora mismo, varias tesis de pregrado y maestría procurando ese balance. En materia de educación la participación de Hoyos en la Revista Iberoamericana de Educación y las otras ediciones de la OEI merece especial atención.

Como lo mostraré más adelante, de manera muy sumaria, desde 2007 albergué la idea de recoger en un volumen los escritos de Hoyos sobre la *fenomenología*. Hice un «primer barrido» para establecer qué del conjunto de sus escritos se podía recoger bajo la denominación citada. Allí encontré que, en general, se puede afirmar que el autor –incluso en su tesis doctoral– tiene a la vista el proyecto de hacer una crítica a la fenomenología de Husserl.

### ***¿Cuáles son las principales críticas de Hoyos a la fenomenología de E. Husserl?***

Tal vez la lista pueda ser más amplia de lo que supongo, pero, en síntesis, considero que las principales son:

(1) Que la fenomenología se queda en el presidio de la conciencia; y,

(2) En consecuencia, que la fenomenología *supone* al otro hasta llegar a constituirlo, pero no se dirige a él para hablar con él, para desarrollar el diálogo;

(3) Y, no obstante ser la fenomenología un proyecto ético, su limitación –debida a 2– es que no desemboca, prácticamente, en política; en este sentido,

(4) Que la fenomenología permite hablar de las estructuras del mundo de la vida social, pero no genera una transformación histórica, sino una descripción de su darse; en fin,

(5) El problema de la fenomenología es que el título *intersubjetividad* no pasa el límite o la frontera del *ego trascendental*.

Hoyos, por tanto, se propone –para decirlo en una sola frase– *mundanizar la fenomenología*. Consecuencia de esta idea es que pase del *ego trascendental*, según sus propias palabras, al *ciudadano de a pie*, al *hombre de carne y hueso*. De ahí la importancia no sólo de la *convergencia* entre ética y política; sino el *paso* de la una a la otra. Esto, entre otras cosas, conlleva a apoyar el *pensar en español*<sup>2</sup>. Podemos ver, por ello, cómo metodológicamente, la obra de Hoyos –sobre todo en lo que cuenta como parte de su *filosofía de la educación*, sus escritos sobre *ética* y sobre *política*– está salpicada de noticias, de observaciones sobre la vida cotidiana, sobre valoraciones de las actuaciones de los personajes de la vida pública de colombianos, latinoamericanos, y, de ciudadanos de diversos estados, de los ciudadanos del mundo.

Las críticas de Hoyos a Husserl se multiplican desde el interior de sus observaciones sobre la obra de este último. De *Investigaciones lógicas* sólo reconoce el valor de la *intuición categorial*, de la 6<sup>a</sup> *Investigación*. De *La filosofía como ciencia rigurosa* prefería citar la observación de *Crisis* según la cual «el sueño fue soñado». De *Ideas I* hizo una y otra vez la calificación de que queda engarzada en la suposición de que se puede pensar a pesar de la *eliminación del mundo*. De *Experiencia y juicio* sugirió hacer caso omiso porque se trató de una compilación a manos de Ludwig Landgrebe, en los años aciagos de la postguerra, para sortear las afugias económicas. De las *Lecciones de ética* (1911) sugería no perder tiempo en ellas e ir directamente la obra de M. Scheler.

¿Qué queda en pie, según Hoyos, de la vasta obra de Husserl? Sin duda, *Crisis*; por supuesto, suspendiendo en ella la noción de *ego trascendental*. Queda el título fuerte *mundo de la vida*, siempre que éste se entienda como *horizonte de los horizontes* que es vivido desde la *perspectividad de las perspectivas*. Si se ve así el *mundo de la vida*, por igual, se revela como *terreno universal de creencia*; así, la ciencia es un tipo de *doxa* que parte de la experiencia de los sujetos

2. De ahí su apoyo irrestricto a la Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, de la cual fue miembro de su comité editorial y compilador del volumen 29 sobre *Filosofía de la educación* (Madrid, Trotta, 2008).

en él. De este modo, la condición de la dialogicidad implica que el *mundo de la vida* se nos da *subjetiva-relativamente*.

Aquí es donde Hoyos funda el *salto a la acción comunicativa*. Si todo lo que experimentamos sólo puede ser expresado como una *doxa* –más o menos cualificada–, entonces sólo queda la *pragmática del lenguaje*: el acuerdo, la acción estratégica. Pero todo lo que se conquista es en función de fines finitos, que incluso pueden dar lugar a planes, a proyectos, a evaluación, a corrección mutua, etc. De este modo, el acuerdo vive del desacuerdo: porque siempre puede ser variado, porque puede ser roto.

Y sin embargo, aquí aparece el rol del filósofo. Ahora éste puede ser entendido como *funcionario de la humanidad*. ¿En qué consiste la función de este funcionario? Puede responderse de manera puntual: vigilar que tenga lugar la pluralidad de perspectivas, ampliar la dimensión horizontica del mundo como horizonte de los horizontes, mantener a la vista que siempre todo sentido es vivido en *primera persona*, dar curso a la efectividad del diálogo como único escenario de la realización de la experiencia intersubjetiva de mundo.

### **El giro de la filosofía a la pedagogía**

Ahora bien, esto puede y debe ser aprendido, como también son aprendidas las actitudes y los comportamientos dogmáticos. Por ello, la *filosofía* se tiene que transformar en *práctica*, cuando ella recurre a la *pedagogía*. La *pedagogía como filosofía práctica*, entonces, abre el campo de la *comunicación* como *lugar* en el que se llega a ser sujeto, ahora entendido como *ciudadano*. Éste no sólo puede dar y pedir razones y motivos, también puede reclamar derechos y participar políticamente para que éstos lleguen a ser cada vez más efectuados.

Un dato se hace manifiesto: la *comunicación* como lugar de la *formación del ciudadano* tiene que articularse éticamente, es decir, como respeto de las diferencias. Esta formación se hace como *participación*. En ella cuentan y valen tanto los puntos de vista –incluidos los votos– del ama de casa, del trabajador del campo, del maquinista, del taxista, del científico social, del científico de la naturaleza, del clérigo, del ateo, del punk, del gay, de la feminista. No hay, entonces, forma de pensar que una de esas perspectivas, vivida desde uno de los horizontes particulares de mundo, pueda ser impuesto. Esto equivale, según Hoyos, al *positivismo*, a la *decapitación de la subjetividad*.

¿Qué queda al final de este camino de *formación ciudadana*? Desde luego, la política. Ella estuvo en el punto de partida, pero vuelve aemerger como *télos*. Es el *télos de la inclusión*. Ahí podemos sobre todo hacer visible que la mayor expresión de una posición *responsable* es la del respeto de las razones y motivos que los demás tienen para vivir su mundo con unas perspectivas que les son propias. Ahí es donde aparece la *ética mínima* que, al final, tiene que traducirse en Constitución Política, Estado Social de Derecho, mecanismo de protección constitucional y legal de los derechos –por ejemplo, la Tutela–.

La función del funcionario de la *humanidad* es, pues, esta reivindicación del *mando de la vida como perspectividad y horizonte*, pero para todos y cada uno de los ciudadanos, para que ellos en su calidad de interlocutores válidos y de participantes pongan en movimiento el *móvil que persistentemente se traba*. Ese móvil es el de la comunicación que se reclama que esté activo para que devengan siempre tanto la claridad de las posiciones éticas como las políticas.

### **La pedagogía como ética política**

Cuando se mira a esta esfera de la *participación* parece que se disolviera el ámbito de la intimidad, de la experiencia propia de cada quien como sujeto. Una suerte de *universalidad* –que no de *verdad*– de la ética y del derecho parece disolver al sujeto. ¿Qué queda de él, según Hoyos? Al menos, dos principales variantes:

(1) Que los derechos, las leyes, las estructuras societales, etc., son creadas y desenvueltas por los sujetos –por *cada quien en primera persona*– en su interacción; que, en consecuencia, no son ni eternas, ni inmutables, sino efectos de consensos provisionales;

(2) Que hay dimensiones de la experiencia propia que no tienen que ser sometidas a consenso: ¿qué nos parece bello?, ¿qué nos parece bueno, lo mejor, lo excelente?, ¿en qué creer y creer que es lo justo más allá de la Constitución y de la ley? Allá, para Hoyos, está, por ejemplo, el amor, el cuidado, el abrigo, la amistad, la fe, la estética.

La *pedagogía como filosofía práctica* abre el doble horizonte de la doble *formación política* como *formación ciudadana*, como ética, por un lado; y, por otro, está la formación propia, individual, singular: *estética, religiosa, científica*.

Se trata, por tanto, de potenciar el sujeto en el *mundo de la vida* para *poder vivir con los otros*; pero, al mismo tiempo, de conservar las potencias creativas de los sujetos en la pluralidad de manifestaciones en que puede expresarse, enriqueciendo la perspectiva propia y, desde ella, el horizonte común del *mundo de la vida*.

Al lado de las competencias del lenguaje, y, de las científicas y tecnológicas –que tanto promueven y promocionan las agencias internacionales, la banca mundial, los tratados de libre comercio– Hoyos apunta, una y otra vez, a destacar las *competencias ciudadanas*: las que tienen que ver con la *participación*, con la *argumentación*, con el *diálogo*, con el *respeto de las diferencias*.

Estas *competencias ciudadanas* tienen que ser ejercidas al poner en *crítica* la sociedad, con sus modos de ejercer la política y la economía. Por igual, estas *competencias* tienen que recaer sobre las tradiciones y las perspectivas en que cada quien se hace sujeto en el *mundo de la vida cultural* que le sirve de suelo natal. De ahí que haya tenido que ser crítico, él mismo, de la confusión que llevó a la Colombia de final del s. XX y comienzo del s. XXI a confundir *modernidad* con *modernización*, a saber, *mayoría de edad* con importación masiva de aparatos para incrementar los niveles de productividad financiera.

### **Alusión a las fuentes**

Ya se ha indicado de su seria formación como fenomenólogo. Lo veremos con más detalle al dar cuenta de la edición de su libro (2012) titulado *Investigaciones fenomenológicas*.

No pretendo auscultar la totalidad de las fuentes documentales –amplias en el espectro de la investigación de nuestro profesor–. Sólo quiero indicar algunas trazas que, según lo comprendo, son básicas en la investigación de Hoyos. Él leyó por igual a Rorty, Strawson, a McIntyre, a Dworkin como a Nussbaum, de la tradición anglosajona para ver cómo se puede ampliar o reconfigurar el modelo de la acción comunicativa con la perspectiva ética; pero mantuvo la mira, como se sabe, en Heidegger, en Habermas, en Held, en Hüni, en Sloterdijk, en Honneth; sin abandonar del todo a Adorno, Marcuse, Horkheimer, Welmer, y, en general a la Escuela de Frankfurt. Para pensar la ética volvió una y otra vez a Levinas y Derrida, de la tradición francesa. Sin embargo, en más de un punto del contacto entre ética y política acaso fue Kant quien le ofreció más elementos de juicio.

Como se puede ver, en su bibliografía no aparecen ni los clásicos de la pedagogía, ni de materias como la enseñanza, mucho menos del currículo o de la didáctica. En esta materia específica de la pedagogía como tema de la investigación filosófica, puso especial acento en el *Tratado de pedagogía* de Kant (1803). Al referirse a la universidad evoca tanto a Fichte como a Humboldt. Sin embargo, su reflexión sobre el tema se centra en Husserl y en Habermas: el sujeto y la ética como política en el escenario dialógico de la relación *comunicación y mundo de la vida*<sup>3</sup>.

## 2. Investigaciones fenomenológicas<sup>4</sup>

El corazón o el centro de la investigación de Hoyos es la ética; y, no obstante, se podría ver esta perspectiva de desarrollo de la fenomenología a la luz de la afirmación de Paul Ricoeur para quien «la historia de la fenomenología es la historia de las herejías de los fenomenólogos contra la obra de Husserl y su doctrina».

Es una constante de la historia de la fenomenología que se le pueda considerar como método más que como doctrina; el conocido lema *a las cosas mismas* indica que el interés del fenomenólogo no se centra en el resultado que ha obtenido un investigador, sino en la validez de lo aseverado tanto como en el rigor del camino realizado por éste para llegar a tales resultados.

Dos de los maestros colombianos en fenomenología, de gran relieve en América Latina, han hecho de dos maneras muy diferentes su relación con la disciplina. El caso de Daniel Herrera Restrepo ha sido el de buscar la ampliación de la fenomenología. Él ha llamado la atención sobre el que hay platónicos, aristotélicos, agustinianos, tomistas, kantianos, etc., pero en rigor no hay *husserlianos*. El caso de Guillermo Hoyos Vásquez es el de quien busca los resquicios en la teoría y el método fenomenológicos para abrir un nuevo espacio de reflexión, de investigación, de pensamiento, de práctica filosófica y política. Este es el contexto que nos revela la última de las obras que publicara en vida Hoyos como autor de obras filosófico-fenomenológicas.

---

3. Me atrevo a conjutar que la mayor contribución de Hoyos desde la filosofía para la pedagogía –en dirección de la tesis según la cual la *pedagogía es filosofía práctica*– es la de intentar aplicar lo hallado en el artículo del mismo nombre a la formación ciudadana.

4. HOYOS V, Guillermo. *Investigaciones fenomenológicas*. Bogotá, Siglo del Hombre, 2012; 432 págs.

La Colección *Fenomenología*, de la Biblioteca de Ciencias Sociales y Humanidades, de la Editorial Siglo del Hombre, se creó 2008, pero sólo en el 2012 empezó a aparecer, con sus tres primeros volúmenes. El objetivo de la misma es presentar sistemáticamente la trayectoria intelectual de académicos en la disciplina, con sus respectivos diálogos. De este modo, lo que realiza la Colección con *Investigaciones fenomenológicas* de Guillermo Hoyos Vásquez tiene que ser examinado en relación con los diálogos que el autor sostuvo, implícita y explícitamente, con la obra de Klaus Held titulada *Ética y política en perspectiva fenomenológica*, publicada bajo el mismo sello y en la misma Colección. Así como el diálogo con otros autores, de quienes se están publicando sus obras en este mismo espacio editorial.

Guillermo Hoyos Vásquez fue un *fenomenólogo*. Su tema inicial y central es la *teleología*, sí, en su enlace con la *responsabilidad*, pero con su fuerte enraizamiento en el mundo de la vida. En la introducción del libro el autor muestra un panorama relativo a cómo evolucionó su pensamiento desde su estudio sobre *El filósofo: funcionario de la humanidad* (ca. 1975) hasta su texto (2011) sobre *El Husserl que leyeron P. Ricoeur y J. Habermas*.

*Investigaciones fenomenológicas* fue la última de las obras del autor publicadas en vida del mismo. Ahora empiezan a aparecer diversas compilaciones y transcripciones, que irán enriqueciendo nuestra comprensión de su pensamiento. Sin embargo, *Investigaciones fenomenológicas* tiene el peso específico de ser su *obra de cierre*, bajo el cuidado del mismo autor. Este *cierre* es como si volviera a sus orígenes fenomenológicos, para hacer comprensibles sus múltiples búsquedas por distintos parajes no sólo filosóficos, sino también intelectuales, sociales y políticos.

Para Hoyos, a lo largo de toda su trayectoria de investigación, la *intencionalidad como responsabilidad* –ciertamente, su tema de tesis doctoral bajo la dirección de Ludwig Landgrebe– se convirtió –desde entonces– en tema latente o manifiesto, según cada tematización específica.

¿Qué ofrece de nuevo la obra *Investigaciones fenomenológicas*? En realidad, nada y todo. Nada, puesto que se trata de una *compilación* de escritos realizados a lo largo de cuarenta años de investigación fenomenológica por parte del autor. Todo, puesto que es la primera vez que se puede observar en un solo «golpe de vista» la totalidad del desenvolvimiento del pensar fenomenológico del mismo.

Quienes conocimos a Hoyos, especialmente como fenomenólogo, le escuchamos decir cómo es necesario abandonar la «escolástica fenomenológica» para ganar las cosas mismas de la fenomenología. ¿Por qué y cómo lograr tal abandono? Este interrogante es el núcleo que da unidad a esta obra.

Ahora bien, ¿por qué decir «quienes conocimos a Hoyos como fenomenólogo»? Ciertamente, muchos conocen su obra como estudioso del Kant de la *Crítica de la razón práctica*, como exponente y continuador de la Escuela de Frankfurt o como analista de la Teoría de la Acción Comunicativa, como defensor de la educación ciudadana o como investigador de la bioética; otros más como crítico de la actualidad política e incluso como erudito conocedor de nuestra historia de las ideas. Todas estas vertientes de la obra de Hoyos se pusieron en *epojé* en la preparación de este volumen. Lo único que queda incluido en el paréntesis es su fenomenología, si bien ella sólo se puede ver en el diálogo que tiene con Marcuse, con Habermas, con Ricoeur y con Sloterdijk, entre otros.

Si se tuviera que sintetizar en qué consiste la obra habría que decir: en *detrascendentalizare*, incluso, más exactamente, en *mundanizar* la fenomenología. La heterodoxia de Hoyos radica, precisamente, en abandonar a toda costa la *subjetividad trascendental* y hallarse con el *ciudadano de a pie*; en hacer de la fenomenología diálogo, diálogo efectivo, diálogo ético-político. Si es cierto que se atinó en titular la obra que se hizo en su *Homenaje* –con ocasión de su 70 aniversario– *La responsabilidad del pensar*, es porque la *intencionalidad* y la *estructura teleológica de la conciencia* no son meros índices epistemológicos, sino que todo ello deviene en ética y ésta sólo se efectúa como política.

No obstante, este *arco* o este *desplazamiento* de la trayectoria recorrida por Hoyos en los mentados 40 años de sucesivas e incansables *Investigaciones fenomenológicas* tiene que asumir, por exigencia de las cosas mismas, dos preguntas, en extremo, radicales, a saber, cómo se hace fenomenología; en otros términos: la pregunta por el método fenomenológico, de un lado. Y, de otro lado, qué es lo humano, cómo se realiza nuestro *ser en el mundo* en la conciencia y elevación de nuestra contingencia y fragilidad hacia nuestra constitución histórica, con nuestra razón anamnética y la realización de nuestros proyectos, personales sí, pero engastados en la relación con el otro, con los otros, con la vida comunitaria.

Por supuesto, hay todavía algo «no dicho» en la obra que soporta lo dicho. A saber, la radicalidad de la *donación del don*. En *Investigaciones fenomenológicas* se alude, en su esplendor, a este *dato* que da, precisamente, unidad al proyecto. Y, ¿qué es *lo que se da en la donación del don*? El aire, el agua, la tierra, el fuego; la comunidad, la solidaridad, el amor; la espera, la esperanza; la confianza, el cuidado, la ternura. Y todo ello, o se recibe como *don* o se reduce a mercancía, a cálculo, a racionalidad estratégica.

Así, pues, ¿de dónde brota la radicalidad de la ética? En último término, de la *confianza*; de la certeza de que el otro es un tú del que puede venir, como de mí, conciencia y acción moral, basada en sensibilidad moral; y que estas dos se hacen racionales en el querer ser racionales que lleva, pausada, pero progresivamente, al descubrimiento responsable de la intencionalidad, al *télos* del actuar personal, del actuar comunitario, del actuar político. Y, este *télos* no es otro que el de una vida buena, bella y sabia o justa.

¿Puede ser conquistado este aspirar y este desear, de la voluntad y de la razón por medio de la *reflexión trascendental*? Es lo que pone en duda una y otra vez Hoyos. Acaso este proceso y este proyecto sólo pueda llegar a ser efectuado por medio del diálogo, y, por eso mismo, a través de la detrascendentalización de la razón. Entonces, no es que la ética y la política puedan ser orientadas por el *filósofo-arconte*, sino que son todos y cada uno de los ciudadanos los que tienen que tomar la palabra, intervenir en política y ejecutar el sentido histórico desde una *racionalidad dialógica* que permita hacer común el sentido del mundo, de sus bienes y su historia.

Sobra decir que la obra estuvo cuidada en todos sus detalles, con esmero, por el autor y por la editorial. Tras la selección de los textos, la ordenación temática –que no cronológica, aunque llegaran a coincidir– y el estudio indicativo del título que pudiera enlazar las distintas *Investigaciones fenomenológicas* compiladas en este volumen, el autor volvió sobre el conjunto: tachó, agregó, corrigió; ejecutó en todos sus pasos la *artesanía intelectual*.

Tuve la oportunidad de acompañar a Guillermo Hoyos en la edición de tres de sus obras –esta es la tercera–: *Derechos humanos, ética y moral* (Bogotá, UPN–Viva la Ciudadanía, 1993) y *La teoría de la acción comunicativa como nuevo paradigma de investigación en las ciencias sociales* (Bogotá, ICFES, 1997; 2<sup>a</sup>. ed. 2002). En todas las ocasiones lo vi como autor pendiente del cuidado de la expresión del pensamiento, pero, al mismo tiempo, cuidando la comprensión del lector.

En lo personal, tal como lo vi ejecutar la culminación de la obra a la que se hace referencia aquí, volví a verlo dando testimonio de la *responsabilidad del pensar* que sintetizo con el verso de L. de Greiff: «Héteme al linde del otoño, logrado / plenamente, preludio del descenso. / La euforia aún conmigo: corazón desalado / y espíritu burlón e iluso al par: / amo aún, sueño aún, pienso aún. / No es oportuno descansar» (*Cancioncilla*).

### **3. Amistad por las cosas mismas**

Me excuso por hablar en este último párrafo más de mi persona que de Guillermo. Pasa en fenomenología. Hablamos en y como *primera persona*. Quiero dejar estas páginas como testimonio del *maestro* y *colega* que tuve ocasión de experimentar, a la par que del ser humano solidario y comprometido con la vida concreta de los demás.

No fui alumno de Guillermo Hoyos. En rigor, tampoco puedo considerarme su discípulo. Lo conocí en 1988 en el Centro de Investigaciones de la Universidad Pedagógica Nacional (CIUP)<sup>5</sup>. Recientemente llegaba de su estancia postdoctoral en Wuppertal. Presentó su escrito *Comunicación y mundo de la vida*. Sostuvo, en sus habituales hipérboles, que «Husserl jamás pensó el lenguaje», de ahí concluía que «nos dejó en el presidio de la conciencia monológica»; de ahí, decía, la necesidad de un *cambio de paradigma*: el del lenguaje, el del diálogo, el de la comunicación.

Por mi parte, bajo la dirección de Daniel Herrera Restrepo, acababa de hacer un estudio sobre el lenguaje y la intersubjetividad en Husserl. Tenía pruebas en mis manos que me permitieron –con solaz de la audiencia– mostrar evidencias incontestables de que Husserl no sólo tuvo unas menciones, sino también una *descripción fenomenológica del lenguaje*. En último término, que éste opera como *estructura de la intersubjetividad*.

Esta controversia –efectivo desacuerdo– fue el punto de partida que me llevó a ser un *colaborador* de Hoyos. A partir de entonces fui invitado por él mismo a los lugares donde iba a exponer sus críticas a Husserl, sobre todo en las dos materias específicas: *presidio de la conciencia dentro de sí misma* y *carencia de una filosofía del lenguaje en la fenomenología*. En cada caso mostró nuevas dimensiones de esas dos –según él– fallas. Por mi parte, no me di por

5. Entre los concurrentes a la reunión asistieron Alfonso Tamayo, Gloria Calvo, Alberto Martínez, Julia Inés Landazábal, Tulia Almanza, José Muñoz, Martha Vargas (Directora del CIUP).

vencido y argumenté una y otra vez cómo la subjetividad es, por antonomasia, intersubjetiva, en relación con otros, como su condición de posibilidad; y, cómo la afirmación: *el mundo de la vida se nos da lingüísticamente sedimentado* lleva a consecuencias en toda la conformación de la fenomenología no sólo como método, sino también como teoría<sup>6</sup>.

En 1993 asistí a su seminario, en el Departamento de Filosofía de la Universidad Nacional, sobre *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* de Husserl. Desde luego, la atención se centró en el título *mundo de la vida*. Por contera, se valorizó el *método genético* que funda la obra. En todo caso, se puso en escena la tesis según la cual la fenomenología trascendental no logra deshacerse del *sujeto trascendental*. Todo, pues, impecable en la obra; excepto el supuesto fundante de la constitución de sentido. Según Hoyos: no es el sujeto trascendental el lugar de la eclosión del sentido, sino la interacción y el lenguaje. En ese seminario aprendí de Hoyos, en especial, que «nunca usó Husserl la palabra *Sinn*, sin que en el mismo párrafo exija *Geltung*». Me pareció y me parece todavía una guía de lectura de la obra de Husserl –tanto de Crisis como de las demás obras-. He comprobado, luego, por años, que es así como lo indicaba Hoyos. Quizá alguna vez encuentre que esa *correlación* se pueda ver rota en algún pasaje de la obra de Husserl. Por eso todavía al leerlo uso esa *hipótesis interpretativa*. El valor de la misma es que, en último término, experiencia subjetiva del sentido (*Sinn*) carece de valor sin su correlato con la posición de comprensión que puede tener el otro –cualquiera otro– en un *mundo de la vida común compartido* (*Geltung*).

En 1993 viajé a Heidelberg. Durante mi estancia allí fue mi permanente corresponsal y, en cierto modo, mi «director en la distancia». Por entonces acababa de ser publicada *Geltung und Faktizität*, que, desde luego, tuvo en sus manos Hoyos en los primeros días de la aparición de la edición. En sus cartas me interrogaba por las reseñas que aparecían de esta obra de Habermas. En cierto modo, nuestro diálogo –conjeturó él– se vería propiciado por el concepto de *validez* puesto en juego con la dimensión jurídica como espacio de la consolidación pública de la acción comunicativa. Seguí la discusión como él me lo indicó, pero no di el paso que él consideraba que era imperativo: el abandono de Husserl. Más bien me afinqué en la idea de que para que cada quien logre ser interlocutor válido es imperativo que mantenga su condición de *sujeto*. Con el paso del tiempo he llegado –creo

---

6. Entre 1988 y 1992 con frecuencia Hoyos me invitó a donde iba a presentar sus críticas a Husserl, en especial las relacionadas con el lenguaje, para que prosiguiéramos ese debate iniciado en el CIUP.

que guiado por esta parte de las enseñanzas o sugerencias que recibí de Hoyos– a la íntima comprensión de que Husserl mismo tuvo *convicciones políticas*, pero carece de una *teoría sobre el Estado*, sobre la configuración del mismo, sobre las estructuras de la política.

Comparto, entonces, con Hoyos que: una teoría del Estado, de la política, con herencia fenomenológica, es necesario recabarla primero en Hannah Arendt y, posteriormente, en Habermas. No sin antes pasar por Schutz – una *fenomenología no trascendental*– y los frankfurtianos –una *teoría crítica*–. En efecto, los límites incluso de la *fenomenología genética* radican en que describe *cómo va* el sujeto, *en primera persona*, incluida su constitución y su reflexión trascendental, en estas estructuras (Husserl las llama *Personalidades de Orden Superior*), pero no permite verlas a ellas mismas en y como *fenómeno en sí de tercera persona*: movimiento social, partido político, Estado. En este sentido, quizá se puede aceptar que la *fenomenología trascendental* de Husserl es expresión de la *crítica de la razón*, en un sentido que prevalece como ingenuo y romántico, que no accede al estrato de *teoría crítica*.

Al menos en mi trabajo, desde entonces, lo que he buscado es establecer qué queda, todavía, de subjetividad, de fenomenológico, de trascendental, en la participación del ciudadano, de cada quien en su mundo de la vida. Pero bueno, aquí el asunto es Hoyos, no mi propio trabajo. Sin embargo, sí puedo dejar dicho que nuestra controversia me ha llevado cada vez más a procurar comprender qué es la *primera persona* y cómo ella no puede renunciar a sí misma por estar en medio de procesos sociales, comunitarios, comunicativos, estratégicos, pragmáticos, etc.

Como se recuerda, 1991 fue el año del cambio de la Constitución Política de Colombia. Hoyos había estado atento, paso a paso, de la *Constituyente*. El cambio de la Carta implicó volver a pensar no sólo el conjunto de las prácticas políticas, sino también la formación de líderes. De esta manera, los mecanismos transicionales –de la antigua a la nueva Carta– llevaron a tener también cambios sustantivos en el marco legal. Se formuló, por ejemplo, la nueva Ley General de Educación, entre otras. En esta vía apareció la necesidad de tener un nuevo proceso de *formación ciudadana*.

Entre las ONG que acompañaron el proceso de promulgación de la Carta del 91 estuvo *Viva la ciudadanía*. Hoyos, con otros, fue actor principal de los debates y acciones que llevó a cabo esta ONG. Entre las ideas que prohijó

fue la de que se creara una *Escuela de liderazgo democrático*. Así, en 1994 asumí la dirección de esta Escuela. La tarea que se enfrentó fue la de poner en debate los diversos títulos de la Carta<sup>7</sup> entre y con los líderes, también desde el horizonte que ofrece sobre los mismos el acumulado de la investigación y el acumulado del saber incorporado en la academia, desarrollado por y con los académicos. Así, sobre cada título de la constitución se desarrolló un *módulo* por parte de un especialista, para poner en discusión cada uno de los mencionados títulos. Como resultado se tuvieron 11 escritos de académicos tanto nacionales como internacionales<sup>8</sup>.

El esquema que se empleó en la formación de líderes fue el *diálogo de saberes*: qué dice de nuestra acción e interacción la Constitución Política, qué dice de ella y de la realidad efectiva nuestra academia, qué dicen de ella y de la interpretación académica los líderes insertos en procesos sociales en el sector popular, en función de la práctica; y qué procesos se desatan significativamente, con base en ese diálogo, en la vida comunitaria, en la práctica social y en la movilización política de las comunidades.

Para poner en diálogo el punto de vista de los académicos con los líderes se llevó a cabo un proceso de «didactización» de los documentos preparados por aquéllos; cada texto se puso en manos de un grupo de líderes que preguntó por: fechas, autores, términos, ideas, etc., que aparecían en cada escrito. Con base en ello se respondieron las inquietudes con *glosas* a pie de página explicando cada interrogante que formuló alguno de los lectores. En adición a ello, cada *ensayo* fue introducido con una presentación común homogénea explicando el alcance del título *módulo*: no secuencialidad en el diseño del proceso de estudio; más bien, cada *módulo* se presentó como un elemento para armar o articular la estructura según los intereses de los usuarios. En lo particular de cada *módulo* se explicitó la respuesta a la pregunta: ¿qué gana un líder si lo estudia? Luego apareció el texto completo de cada *ensayo* con sus respectivas glosas, sucedido de: la *bibliografía*, una *pauta de uso con la comunidad* y un *mapa conceptual*<sup>9</sup>.

---

7. Derechos Humanos, Estado Social de Derecho, Sociedad Civil, Planeación Participativa, Control Político, Mecanismos de Participación Ciudadana, Educación Ciudadana, Desarrollo Latinoamericano, Partidos Políticos en Colombia, Pensamiento Político Democrático, Organizaciones Sociales en Colombia, entre otros.

8. Enzo Faletto, Guillermo Hoyos, Luis Alberto Restrepo, Rafael Flórez Ochoa, Gloria Rosero, entre otros.

9. Éste luego permitió el diseño y elaboración de un *Hipermedio* construido como *desarrollo multimedial*.

Luego se publicaron uno a uno los *módulos* y se colecciónaron, de su uso, nuevas preguntas que permitieron hacer una entrevista, en vivo, con cada autor para responder a las mismas. Estas grabaciones fueron editadas, prácticamente, agrupando respuestas del autor a las preguntas más frecuentes, separadas unas de otras por *cortinas* o por algunas imágenes – que también se usaron para el desarrollo del *Hipermedio*–.

Bien. Esta vuelta larga es para situar un asunto: el modelo de producción de medios (que se llamó en este proyecto *Maleta multimedial*<sup>10</sup>) fue probado justamente con el *ensayo* de Guillermo Hoyos. El primer módulo que se «didactizó» en la Escuela de liderazgo democrático fue el que llegara a ser su libro *Derechos humanos, ética y moral*. Para ello, sobre la base de una primera versión, recorrimos el país y recolecté las preguntas de los líderes. Hoyos rehizo su versión; yo la «didactización». Se grabó a Hoyos ca. 3 horas de preguntas sobre el *módulo*, que luego permitieron editar 45 minutos de video con una versión expuesta oralmente de lo escrito; el mismo año se hizo una versión en multimedia del libro. Estoicamente Hoyos cooperó en cada una de las fases antes señaladas.

Durante todo el año de 1995<sup>11</sup> recorrimos el país «validando» el uso de la *Maleta multimedial* (Módulo o libro; video; cd; cartilla de uso de los medios). «A mí no me vuelva a traer a esto» –me dijo, tras una de estas sesiones con líderes en Bucaramanga– «si tiene todos estos ‘cacharros’ (medios) se pierde lo que la gente quiere de uno, el histrión».

En diciembre del mismo año 95 el ICFES lo llamó para hacer un libro. Él quiso que se titulara *Las ciencias de la discusión*. Se trata de una mención incidental hecha por Habermas para llamar y designar el sentido de las ciencias sociales en el mundo de la vida. Hoyos exigió al Icfes que me contratara como coautor en los mismos términos y condiciones en que lo contrataron a él. Desde diciembre de ese año y hasta finales de 1996 escribimos el libro. La «editora» cambió totalmente el título. Éste terminó publicándose como *La teoría de la acción comunicativa como nuevo paradigma de investigación en ciencias sociales: las ciencias de la discusión*. Más que un título, creo, se le puso un resumen.

---

10. Compuesta por un *módulo* impreso, un *video*, un *hipermedio* (en cd) y una *cartilla de uso*.

11. En octubre de 1995 me hizo otorgar un préstamo de la Corporación Colmena, para vivienda. Así era Hoyos. Llamó y me dijo que «Tus hijas van a crecer. No les va a caber el culo en ese apartamento. Compren algo más grande que sirva para cuando esté más grande la familia». La calidad de vida y las finanzas de mi familia tuvieron en este impulso un aporte valioso.

Un poco sobre la composición de la obra: Hoyos definió el índice. Sobre esa base aporté sugerencias. Él escribió la primera versión de cada uno de los capítulos. Yo los re-redacté y él volvió una tercera vez sobre el texto que me entregó para una última revisión de mi parte. Siempre me «consultaba». Fue atento y cuidadoso de oír todas mis opiniones, pero al final siempre tomó las decisiones sobre el rumbo definitivo de la obra. *Todo*, sin excepción, lo que propuse quedó integrado en el libro –bajo la fórmula «si...pero», «se puede afirmar que..., pero también que...». De ese modo, diría, «hicimos tablas» sobre la controversia que produjo nuestra colaboración, a saber, la presunción de que Husserl jamás tuvo una teoría del lenguaje y que quedó preso en la conciencia monológica. De esta colaboración devino nuestra cercanía.

Por años fui «expositor» o «conferencista» en distintos lugares del país, sobre temas relativos al libro, en razón de compromisos que no podía atender Hoyos. El libro salió de las prensas en 1997, bajo el sello del Instituto Colombiano para el Fomento de la Educación Superior (Icfes).

Hoyos tuvo la idea de que incorporáramos a la versión del libro un dispositivo didáctico semejante al que se había usado para los módulos de la *Escuela de liderazgo democrático de viva la ciudadanía*. De hecho, prepararé una versión con ese esquema. Cuando se la entregué, decidió que no se usara. Dijo: «Lo pedagógico no puede perder el sentido de la cosa misma». En mi opinión, lo poco que dejó «sobrevivir» de ese dispositivo: no tuvo la pertinencia suficiente. Entonces quedó reducido a unas cuantas preguntas y unos mapas conceptuales por capítulo, éstos más bien desconectados<sup>12</sup>.

En 1999 fuimos co-fundadores del Círculo Latinoamericano de Fenomenología –Clafen–, en Puebla (México). La verdad es que recibí –se puede decir– la orden de Hoyos de ir a México al Congreso Iberoamericana de Filosofía. Allí tendría y tuvo lugar la fundación del Círculo Latinoamericano de Fenomenología; y, acto seguido, empezó en el seno del gran certamen nuestro I Coloquio Latinoamericano de Fenomenología.

---

12. Mi entrañable amiga Luz Gloria Cárdenas Mejía, hablando de estos particulares, me contó que se había extrañado cuando vio que Hoyos y yo habíamos escrito un libro juntos. Ella era, por entonces, profesora de una Especialización en la Universidad de Antioquia. Entre los asuntos que trataba con los estudiantes estaba, justamente, el libro *La teoría de la acción como nuevo paradigma de investigación en las ciencias sociales: las ciencias de la discusión*. Me dice que le preguntó a Lucy Carrillo cómo fue que terminamos, Hoyos y yo, escribiendo juntos. Carrillo le respondió: «por la fenomenología». Y yo agregaría: *por las cosas mismas*. En cambio, nunca he escrito con Daniel Herrera Restrepo.

No fui muy consciente de lo que iba a pasar, de qué sentido tendría esta organización. Seguí la instrucción y llegamos a Puebla, antes del inicio en firme del evento. Nuestro anfitrión fue Antonio Zirión Quijano. Convergimos<sup>13</sup>, entre otros, Rosemary Rizo-Patrón, Roberto Walton, Julia Iribarne, Marie-France Begué, Raúl Velozo y yo. Sin duda, fui el benjamín de los fenomenólogos en la reunión.

Al concluir el evento Hoyos propuso que el segundo coloquio tuviera lugar en Bogotá. Que lo coordinaríamos él y yo. Que Colombia pondría la organización y el grueso de la financiación. Desde luego, era muy plausible obtener la sede en esas circunstancias. Cuando terminó la reunión, de regreso a Bogotá, le pregunté: «Hoyos, ¿de dónde va a salir esa plata?» Me respondió: «Ud. va y la pide. Espere yo llamo y le voy contando cómo la pide». Así pasó. Todavía mantenía yo una colaboración estrecha con la Universidad de San Buenaventura. Le dije: «Hoyos, ¿qué le parece si le decimos a los frailes que alberguen el Coloquio?». Me dijo: «Tiene toda la razón. Ahí es donde Daniel (Herrera Restrepo) empezó con los estudios sistemáticos de investigación fenomenológica en Colombia. Hable con ellos. Dígale a Daniel que nos apoye en eso». Así procedí.

Desde que regresamos de Puebla, de fundar Clafen, fungí como secretario –y lo sigo haciendo en el presente– para la atención de los procesos de este grupo en Colombia. Hoyos mantuvo la dirección, siempre con un interés vivo en ampliar el espectro de interesados en la fenomenología. Su postura, en todo el desenvolvimiento del Clafen fue magnánimo.

Durante 2001 preparamos el II Coloquio Latinoamericano de Fenomenología, con el apoyo estrecho y cercano de Daniel Herrera Restrepo y de Publio Restrepo González, ofm. Hoyos desde el comienzo se propuso que fuera un evento amplio, masivo. Contrario a la idea de que se tratara de un evento de superespecialistas, dedicados a lo que criticó en muchas ocasiones bajo el nombre de *escolástica fenomenológica*, el evento se orientó a albergar a todo el que aludiera al título *fenomenología* o alguno de los ámbitos conexos: hermenéutica; mundo de la vida; conciencia intencional; intersubjetividad.

El certamen llegó a convocar tal cantidad de personas que se requirió el Coliseo de la Universidad de San Buenaventura (Bogotá) para albergar

---

13. Ver: <http://www.clafen.org/clfanun.htm>.

la totalidad de los concurrentes. Entre los asistentes, desde luego, se tuvo a los mejores especialistas en fenomenología de América Latina y de Alemania, pero igualmente a profesores de temas afines, a estudiantes e incluso a público general.

En medio de esta reunión, en casa de Hoyos, se propuso crear el *Acta fenomenológica latinoamericana*. La propuesta inicial fue la de tener un Anuario, análogo a la idea del *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, creado por el propio Husserl. Ante la desproporción de la tarea se optó por la idea del *Acta*. Ésta sólo vería la luz 4 años más tarde. Entre tanto, publicamos como libro las memorias de este II Coloquio bajo el título *Fenomenología en América Latina* –editado por Antonio Zirión y por este servidor–; también se publicó en versión de la *Franciscanum. Revista de las ciencias del espíritu*.

La idea de tener una publicación del Círculo (Clafen), como muchas otras de las ideas de Hoyos, fue visionaria. Desde luego, no se trataba de que él en persona fuera el ejecutor del proyecto. Al cabo, éste terminó bajo las seguras y competentes manos de Rosemary Rizo-Patrón y Antonio Zirión. Con Roberto Walton y Guillermo Hoyos como miembros del comité editorial.

En 2002 rehicimos una versión de *La teoría de la acción como nuevo paradigma de investigación en las ciencias sociales: las ciencias de la discusión*, para la edición digital, actualmente disponible en internet. Hoyos quedó verdaderamente disgustado por la primera edición del libro por parte del Icfes. La obra tuvo un tiraje de 2.000 ejemplares. Se agotaron en poco menos de un año. Cuando preparamos la 2<sup>a</sup>. edición decidí que no alteráramos ni el título, ni la estructura. Nos limitamos a hacer correcciones de estilo que fueron señaladas por algunos de los lectores y que nosotros mismos encontramos necesarias. En las lecturas complementarias suprimimos las que introdujo por error la «editora» y, en cambio, agregamos las que habíamos previsto desde un comienzo.

El principal argumento de Hoyos para esa decisión fue: «La gente ha recibido con buen ánimo la primera edición. Conviene que no armemos con esto un escándalo innecesario». No sé si tenía razón. Me parece que el libro siempre debió llamarse como lo pensamos desde un comienzo: *Las ciencias de la discusión*; que el dispositivo didáctico más confundió que lo que aportó; que las lecturas complementarias no fueron debidamente respetadas, en ninguna de las ediciones.

En 2003 me presentó para hacerme socio de la Editorial Siglo del Hombre. Como todo con Hoyos, fue una *orden*: «¡Vaya a Siglo del Hombre para que le escrituren unas acciones. Las paga por plazos. Como pueda. Esto ya está hablado!». En realidad, él entendió, de sobra, mi motivación por el mundo editorial. Creo que veía ese mundo como otra de las formas de *magisterio*. No era asunto el *negocio*; la *cosa misma* era y es el *servicio a la cultura*. Para mí siempre fue, y lo es, un gusto participar en las reuniones de la empresa. Hoyos no sólo aupaba para que se pasara pronto por las revisiones contables y fiscales, ahí, de nuevo, insistía en la *cosa misma*. Ésta, por supuesto, era el bienestar de los empleados, el apoyo a las editoriales universitarias para prestarles el servicio de distribución y el apoyo de los autores. Su conocimiento del panorama intelectual del país, de la política en general; del continente; del mundo: lucían una y otra vez como faro de las reuniones.

Desde 2009 me autorizó para hacer una selección de sus escritos de fenomenología; en 2011 le entregué la primera versión completa de índice, la cual me autorizó. Siempre me exigió que se tratara de un «libro corto». Trabajamos estrechamente no sólo en la selección, también en la ordenación, en la corrección y en la idea de conjunto. Discutimos mucho hasta que se decidió por llamar la obra *Investigaciones fenomenológicas*. Su duda sobre éste fue: «Parece que quisiera emular el título de Husserl: *Investigaciones lógicas*. Pero lo que quiero es que –en medio de esta fiebre de ‘medición’ y de reducción de la investigación a la ciencia positiva– se sepa que los filósofos también investigamos. Que nadie se crea que la investigación es como la pinta Colciencias».

En 2012 me inquirió una y otra vez para que hiciera el prólogo del libro. No me negué, pero tampoco lo hice. Tuve una razón íntima que me impidió hacerlo; más una anécdota en el pueblo de origen de su familia, en Fredonia (Antioquia). Ambas me impidieron dar el paso.

La razón íntima es que pensé que toda la labor de estas *Investigaciones fenomenológicas* había sido, fuera de toda duda, realizada por Hoyos. Íntimamente no habría tolerado, para mí mismo, «ganar indulgencias con padre nuestros ajenos», caer en el último momento a ganar capital simbólico de cuenta del autor.

La anécdota es la siguiente. Años atrás estuve trabajando con la Especialización en Tecnologías de la Información Aplicadas a la Educación, de la Universidad Pedagógica Nacional, en Fredonia. En el atrio de la Iglesia, en el parque central, estaba un hombre al que le puse conversación. Le pregunté: «¿Ud. conoció al maestro Rodrigo Arenas Betancourt?». El hombre me respondió: «¡Ah! Claro. Yo trabajé con él». Y, «¿cómo era esa experiencia?», pregunté de nuevo. «¡Ah! Él no trabajaba. Sólo hacía dibujitos, modelitos. Los que teníamos que hacer los moldes para vaciar el metal hirviendo, los que calentábamos los hornos y batallábamos con la fundición éramos nosotros».

Entonces, repito, no dije que no haría el prólogo, pero jamás llegué a hacerlo.

El libro se presentó –yo mismo lo presenté– tanto en el IV Coloquio de Filosofía de la Sociedad Colombiana de Filosofía (24 al 28 de septiembre de 2012 en la Universidad de Caldas, Manizales) como en el IV Congreso Iberoamericano de Filosofía (5 al 9 de Noviembre del 2012, en la Universidad de Chile y en la Pontificia Universidad Católica de Chile en Santiago de Chile). En el primero de estos certámenes –acaso el último de filosofía en que hiciera presencia Hoyos– estuvo el autor, autografió el libro para algunos interesados, lo regaló a sus más cercanos colegas. En el segundo ya no estuvo, se experimentó la presencia del libro con el comienzo de esta larga ausencia de nuestro profesor, colega y amigo.

#### **4. Colofón**

Guillermo Hoyos Vásquez fue un *filósofo* de tiempo completo. Fue fenomenólogo incluso en su radicalidad crítica con Husserl y los demás fenomenólogos. Pero, además de pensar lo pedagógico –la pedagogía– en la forma de ética ciudadana, participación política, opinión pública: fue en cada momento un *Profesor*. Comentó con gusto y con solaz la noción de *profeso* indicada por Derrida; pero ante todo, fue *un profesor que hizo valer el profesar*, el sentido utópico de la enseñanza. Su magisterio se extendió desde los aspectos técnico-filológicos del tratamiento de un texto hasta la conversión de todo debate en ética y en política; pero, igualmente, para su magisterio contaron las personas concretas que halló a lo largo de su camino como estudiantes, luego como colegas. En su vida y en su obra: la filosofía se convirtió a cada paso en pedagogía, en magisterio; pero, a su turno, los problemas de la formación lo impulsaron una y otra vez a buscar

los fundamentos filosóficos más radicales para una formación política, humana, humanitaria.

Hoyos era un trabajador infatigable. Parte de su oficio fue auparnos para que se hicieran realidad muchas ideas convenientes para la comunidad académica. Creía como pocos en las iniciativas, propias y de los otros. Recuerdo sus llamadas a pedir cuentas de cómo iban las cosas que se habían diseñado o ideado o comprometido. Desde luego, nunca se preguntaba si una idea se podía realizar o no. Simplemente daba por entendido que tenía que ser ejecutada; que el lugar y la financiación tendría que aparecer de algún lado. En la manera de comprometerse y comprometer a los otros nunca lo vi actuando con prudencia. Más bien tenía el carácter de un temerario. Por supuesto, estaba dispuesto a reconocer que algo no se podía hacer, pero tras excesivos intentos procurando materializar las ideas, los proyectos.

Creo que mi investigación está doblemente influenciada: por Herrera y por Hoyos; Herrera, creo, sigue el *dictum* de Ricoeur para ver cómo cada herejía permite ampliar la fenomenología; Hoyos, en cambio, sigue el mismo *dictum* para ver cómo abandonarla, vía la *superación* (*Aufhebung*).

Para mí fue un gozo y un honor haber sido uno de sus *colaboradores*; y en estas páginas he querido, tan sólo, dar testimonio de un hombre que habló y ejerció en todas sus consecuencias: el diálogo, el entendimiento mutuo, la comprensión; desde luego, sin desdibujar posiciones propias y convicciones fundadas racionalmente.



# Guillermo Hoyos Vásquez.

## Fenomenología y conciencia crítica

Guillermo Hoyos Vásquez. *Phenomenology and Critical Awareness*

PEDRO JUAN ARISTIZÁBAL HOYOS

Universidad Tecnológica de Pereira\*

Colombia

### Resumen

La primera parte, “el Profesor Guillermo Hoyos (en su memoria)”, presenta algunas referencias acerca del profesor Hoyos; su concepción crítica de la filosofía y su compromiso social con la academia y con la justicia social. La segunda parte, “La crisis de humanidad y el mundo de la vida”, indaga algunos estudios sobre la crisis actual de valores, señalando el significado y la solución a la crisis desde la perspectiva del profesor Hoyos. Igualmente el texto presenta históricamente la crisis de la racionalidad occidental que enfatiza Husserl, poniendo en contexto a la fenomenología y su relación con la crisis. Notoriamente el conocimiento que el profesor Hoyos tenía de los autores de la Escuela de Frankfurt le permitió apoyar el discurso fenomenológico en algunas posiciones del materialismo histórico ligadas con la Teoría Crítica. Este vínculo entre materialismo y fenomenología se puede rastrear en Hoyos desde el título: “Beiträge zu einer Phänomenologie des historischen Materialismus” de Marcuse, y claramente desde los planteamientos de Habermas.

### Abstract

The first part: “El Profesor Guillermo Hoyos (en su memoria)” introduces some references about Professor Hoyos, his critical conception on philosophy and his social commitment with the academy and with the social justice. The second part: “La crisis de humanidad y el mundo de la vida” inquires about some approaches of the author, showing his researches about the up-to-date crisis of humankind and the need for a new humanism to overcome this crisis; there the text exposes its meaning and solution from Professor Hoyos’ perspective. Likewise the text historically shows the crisis of the western rationality that Husserl emphasizes in order to illustrate the context to phenomenology and its relation with this crisis. Notoriously the knowledge, that Professor Hoyos had about the authors of the Frankfurt School, allowed him to support the phenomenological discourse in some positions of the historical materialism linked to the *Critical Theory*. This link between materialism and phenomenology can be tracked in Hoyos’ work from the title: “Beiträge zu einer Phänomenologie des historischen Materialismus”, and also from Habermas’ approaches.

**Palabras clave:** fenomenología, conciencia crítica, mundo de la vida, educación

**Keywords:** phenomenology, critical consciousness, the world of life, education

\* La conferencia fue leída en el evento titulado: *Homenaje a Guillermo Hoyos Vásquez como pensador y académico colombiano*, Bajo el título “Sociedad y Mundo de la Vida”, llevado a cabo en la Universidad Tecnológica de Pereira el 30 de abril de 2013, organizado por la Vicerrectoría de Investigaciones, el Comité de Bioética y la Escuela de Filosofía.

### I parte. El Profesor Guillermo Hoyos (en su memoria)

Conocí al profesor Guillermo Hoyos en el sepelio de Jaime, su hermano, en el cementerio central de Bogotá en el año 1993. Terminaba el trabajo de grado de Magister en la Universidad Javeriana y uno de los jurados era Jaime quién había estudiado a Heidegger en Alemania, mientras Guillermo, quién había estudiado a Husserl en Colonia, era más cercano al pensamiento fenomenológico. (En este trabajo conectaba la intimidad de la poesía de R. M. Rilke, con la muerte subjetiva del tiempo, desde las indagaciones de E. Husserl sobre *la conciencia interna del tiempo*, y presentía dicha muerte como una amenaza a la intimidad y a la temporalidad vivida). Yo recibí su valiosa evaluación y luego de esperar un año pregunte a Jaime sobre la tardanza para sustentar el trabajo de grado, y él lacónicamente respondió: "todavía hay tiempo"; el comentario paradójico entre familiares y amigos, era que Jaime no tuvo tiempo, pues dicho trabajo quedó pendiente en su escritorio y no pudo asistir a la sustentación; yo sentí la ausencia de Jaime Hoyos entre los otros jurados.

En el sepelio de Jaime, el profesor Guillermo me impresionó por su tono amable y sosegado. Lo encontré seguidamente en diversos congresos y eventos de filosofía especialmente en las mesas de fenomenología. La presencia deliberante y reflexiva y su forma de impactar el auditorio llamaban la atención; desde la más rigurosa abstracción filosófica mantenía una visión crítica sobre los fenómenos sociales; en aquellos espacios su penetrante palabra fluía acompañada de un elemento crítico, contextualizando casi siempre con nuestra situación en cada uno de sus comentarios; su expresión era aguda y cuestionadora al tiempo, hasta el punto que llegue a considerarlo, al interior del mundo de los filósofos como "la conciencia crítica de la sociedad", algo que se echa de menos en muchos filósofos que se quedan en la erudición. Lo recuerdo, por ejemplo, debatiendo y argumentando con el notable economista Jorge Child, quién fue un crítico mordaz del papel pasivo de los filósofos colombianos frente a la atroz guerra que ha sido constante en nuestro país y (ahora) pienso que Guillermo, no haría parte de estos filósofos, así lo acusara con su mordacidad el economista que murió el 6 de enero de 1996<sup>1</sup>.

1. Uno de los aspectos notorios con respecto al economista Jorge Child fue una de sus columnas del diario *El Espectador* que titulaba "El observador", alrededor de los años 90, en la cual, el economista hace una dura crítica a los filósofos colombianos por su papel pasivo frente a la violencia que vive Colombia. Creo recordar que el autor termina el artículo preguntando ¿Para qué estos filósofos?; ante la osadía del columnista me sentí en la obligación de colgarlo en una de las carteleras de la casita de filosofía en la Universidad Javeriana.

El funeral del profesor Guillermo fue el pasado 6 de enero de 2013, aunque no pude estar presente, recordé la ceremonia en el entierro de Jaime su hermano un día frío y desolado. Era como uno de esos días a los que tantas veces asistí con colegas y amigos, para despedir a aquellos muertos de la orgía colombiana de la intolerancia de nuestro sistema económico y político; desde el senador Manuel Cepeda hasta nuestro humorista trágico Jaime Garzón, por solo citar dos hechos. Precisamente el profesor Hoyos era un defensor constante de la lucha política y de las negociaciones.

Hablé sobre la muerte del profesor Guillermo con el maestro Daniel Herrera Restrepo conmovido por el fallecimiento de su amigo y colega. Entre el profesor Guillermo y el maestro Daniel se logró construir una infraestructura fenomenológica en Colombia con innumerables encuentros en diversas universidades del país, un resultado de esa formación es la revista “Anuario Colombiano de Fenomenología” que se fundó en la U. Tecnológica de Pereira y que completa VII volúmenes hasta el presente año<sup>2</sup>, como también la fundación del “Círculo Colombiano de Fenomenología y Hermenéutica” en la Universidad Industrial de Santander en el año 2011<sup>3</sup>. El colegaje y la amistad prevalecen entre nosotros siguiendo el legado de nuestros maestros; manteniendo y proyectando el hilo conductor que ha sido construido en las generaciones de filósofos y continuará existiendo a través de las generaciones venideras.

El profesor Guillermo, como lo expresa uno de sus biógrafos intelectuales, había recibido formación en teología y filosofía en Alemania, y como insinúa, el distanciamiento frente al estalinismo, lo acerco a la Escuela de Frankfurt<sup>4</sup>, luego, en la Universidad de Colonia obtuvo su doctorado sobre el tema *la idea de intencionalidad como responsabilidad desde la fenomenología de Husserl*<sup>5</sup>. Esta

2. Aparte de la U. Tecnológica de Pereira, se continuó con el proyecto en las universidades del Valle, Antioquia, del Cauca, Industrial de Santander, Pedagógica Nacional de Bogotá, todas universidades públicas. En el presente año comienza de nuevo el ciclo con posibilidad de vincular otras universidades públicas al proyecto.

3. La fundación del “Círculo Colombiano Fenomenología y Hermenéutica” tuvo la participación de los profesores, Germán Vargas Guillén, Juan Manuel Cuartas Restrepo, Luz Gloria Cárdena Mejía, Sonia Cristina Gamboa, Julio Cesar Vargas Bejarano, Guillermo Bustamante Sarmiento, Pedro Juan Aristizábal Hoyos, Harry P. Reeder, Thomas Nenon y Kenneth Williford; los maestros Daniel Herrera Restrepo y Guillermo Hoyos Vásquez fueron designados como miembros honorarios.

4. QUINTANA, Óscar Mejía. Guillermo Hoyos Vásquez: *Testimonio para una biografía intelectual*. En: Revista Nómadas 31, Bogotá, Universidad Central, 2009. Pág. 211 y ss. Tomado de internet: [www.scielo.unal.edu.co/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid...es](http://www.scielo.unal.edu.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid...es).

5. Daniel Herrera hace un estudio crítico de esta obra de Guillermo. Cf. HERRERA Restrepo, Daniel. Guillermo Hoyos Vásquez: *La intencionalidad como responsabilidad*, en: *Por los senderos del filosofar*. Bogotá. Universidad de San Buenaventura, Facultad de filosofía, 2009, (Págs. 344-

etapa, que representa su segundo viaje a Alemania fue significativa dado que fue discípulo de Ludwig Landgrebe uno de los asistentes de Husserl en Friburgo antes de la Guerra, quien lo acerco a categorías centrales de la fenomenología. Entonces, la formación de Guillermo estuvo marcada por la fenomenología y la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt, especialmente Habermas, desde su traducción del documento “Conocimiento e interés”, pasando luego por la influencia de la “Teoría de la acción comunicativa”, y “Factividad y validez” que inicia su discusión con Rawls<sup>6</sup>. Cuando regresó de Europa se instaló en la U. Javeriana, y ese lugar, lo acerco, de alguna forma, con el sector de los jesuitas que desde ‘tiempos inmemoriales’ se ha comprometido con las condiciones de pobreza y exclusión social<sup>7</sup>. En el año 2000 se pensiona en la Universidad Nacional. En sus numerosos estudios sobre Habermas es notoria la influencia de la fenomenología, y ella también fue punto de toque para sus estudios sobre el pensamiento postmoderno, pues a pesar de lo que piensan algunos, el profesor Hoyos no renuncio a la fenomenología e incluso se declaraba fenomenólogo. Desde una de sus primeras obras “la filosofía de la vida cotidiana y las ciencias” que acaba de ser reeditada (como obra selecta) por la Universidad Nacional en el año 2011, Hasta su última obra, “Investigaciones fenomenológicas” (Bogotá, Siglo del Hombre, Editores, 2012) muestran su cercanía con la fenomenología.

El maestro Daniel Herrera escribió, Hoyos “inspirado en el Husserl del mundo de la vida y de los sentimientos morales como génesis de las normas éticas de la acción y en la *Teoría de la Acción comunicativa* de Habermas, toma partido por la lucha, no violenta ni excluyente (...). Va en defensa de una democracia deliberante en la cual autónoma y libremente, los ciudadanos fijen las condiciones de su *organización política y social*. Muestra además, Herrera, algunos de los objetivos que se propone Hoyos en su obra, estos son: “(...) luchar por la reconciliación entre los colombianos, por la democratización del país, (y) por la formación de una conciencia democrática como proyecto prioritario de los procesos educativos (...)<sup>8</sup>, esto reafirma la importancia que tiene la *formación (Bildung)* para la construcción de una sociedad democrática en el pensamiento del autor.

Termino esta primera parte con un comentario en extenso, aparecido en el semanario “voz” que retrata acertadamente lo que representa para

351). (Compilación y edición: Clara Inés Jaramillo y Miguel Ángel Villamil)

6. Cf. QUINTANA, Óscar Mejía. Guillermo Hoyos Vásquez. Ob. cit. Pág. 219.

7. Cf. Ibíd. Pág. 214.

8. Cf. HERRERA R., Daniel. Guillermo Hoyos Vásquez: Ob. cit. Pág. 356.

algunos el profesor Hoyos. Escribe Zubiría Samper:

Guillermo Hoyos tenía una nítida y reflexiva concepción del filósofo, que practicó con inmensa coherencia en su tránsito vital. A partir de la metáfora de su maestro Edmund Husserl, el filósofo como “funcionario de la humanidad”, extrajo unas consecuencias fundamentales para la figura cotidiana del filósofo y las tareas de la filosofía. La primera, en cuanto funcionario de la humanidad, el filósofo tiene como tarea vigilar que la dimensión subjetiva cultive siempre la reflexión crítica y la responsabilidad. Luego su otro maestro Jürgen Habermas la denomina la filosofía como vigilante e intérprete. El filósofo cuida con esmero y sin bajar nunca la guardia la promoción del pensamiento crítico y la responsabilidad. La segunda es que esa tarea de vigilancia le otorga a la filosofía un verdadero potencial transformador. En una sociedad en que predomine la reflexión crítica y la responsabilidad, los seres humanos están preparados para enfrentar con lucidez y sabiduría los problemas que los aquejan. La tercera consecuencia exige que esa reflexión crítica y responsable remita a la misma época y circunstancias del sujeto, si no sería vacía y abstracta. El filósofo debe conocer y analizar la situación concreta de su tiempo, estudiar su país y cotidianidad<sup>9</sup>.

## **II parte: La crisis de humanidad y el mundo de La vida.**

### **(Acercamiento a su obra)**

Uno de los aspectos que llamó la atención del profesor Hoyos del pensamiento fenomenológico es el tema de la *crisis de las ciencias y la filosofía* partiendo de las conferencias de Husserl en Viena y Praga en 1935 antes de que fueran anexadas por el nacional-socialismo, pero también los planteamientos alrededor del tema de la teoría crítica a la cual nos referiremos al paso.

De la multiplicidad de formas que presenta la *crisis* denunciada por Husserl, el profesor Hoyos señala puntualmente que lo que refleja en el fondo es una crisis de humanidad. Se trata, en última instancia, de poner *ante los ojos* el significado de la crisis contemporánea como una crisis humanista, y el papel de la filosofía en la comprensión y superación de dicha crisis. En el capítulo 12 de su última obra dice:

9. De ZUBIRÍA Samper, Sergio. *Guillermo Hoyos: el filósofo*. Semanario Voz, (enero 23 de 2013). Tomado de internet: [www.semanariovoz.com/2013/01/23/guillermo-hoyos-el-filosofo/](http://www.semanariovoz.com/2013/01/23/guillermo-hoyos-el-filosofo/)

*“La crisis contemporánea es una crisis de humanidad a la cual debe responder un nuevo humanismo que consiste tanto en la perspectiva de Edmund Husserl, como en la de los padres de la Escuela de Frankfurt y, sobre todo, en la propuesta dialogal de Jünger Habermas de una educación para el pluralismo, la tolerancia y la ciudadanía”<sup>10</sup>, la comprensión, como es visto, se establece en perspectiva fenomenológica y crítica, y esto posibilita comprender lo determinante de estas escuelas para la comprensión y la evolución de su pensamiento.*

Allí desde la presentación del texto hace referencia a la intuición fundamental de su filosofía: “tenía la sospecha de que en las múltiples alusiones del fundador de la fenomenología al tema de la teleología de la intencionalidad y sus relaciones estrechas con la idea de teleología de la historia había un tema central para la fenomenología husseriana. Creo haber acertado al relacionar conceptos tan fundamentales como responsabilidad, intencionalidad, teleología y filosofía de la historia”<sup>11</sup>, en este sentido señala como fue descubriendo que esa *intuición fundamental* es la que ha operado a lo largo de su evolución filosófica, un *conatus*, o en términos racionalistas una *idea regulatriz* en la mejor acepción kantiana “de un filosofar como compromiso responsable del pensar”<sup>12</sup>

Aquí Hoyos va haciendo notar lo contundente de la experiencia histórica, y de la filosofía de la historia, propias de las últimas obras de Husserl, como fundamento de toda reflexión; resaltando, de un lado, los trabajos para la revista japonesa *The Kaizo* (*Renovación*), que se orientan por una “renovación en el sentido de conversión ética y de configuración de una cultura ética de la humanidad”<sup>13</sup>, y de otro, por la crisis que se revela en vísperas de la Segunda Guerra Mundial y que inquierte igualmente a la *responsabilidad como fuente de renovación*.

Esta circunstancia cuya expresión más palpable es la guerra pone de manifiesto para Husserl, “la indescriptible miseria, no solo moral y religiosa, sino filosófica de la humanidad”<sup>14</sup>. Es una honda crisis axiológica, que debe

10. HOYOS V., Guillermo. *Investigaciones fenomenológicas*, Bogotá, Siglo del Hombre Editores, 2012. Pág. 333 y ss. ( La cursiva es mía)

11. Ibíd. Pág. 15

12. Ibíd. 16.

13. Ibíd. Pág. 337.

14. Ibíd. La cita es tomada por el profesor Hoyos, de una carta de Husserl a William Hocking (3 de julio de 1920) citada por los editores de *Husserliana XXVII*, Tomas Nenon y Hans Rainer Sepp, en Edmund Husserl, *Aufsätze und Vorträge* (1922-1937), Dordrecht, Boston, London,

inducir un empeño moral de las personas a que asuman como propia una persistente transformación de la cultura. Esto como se entiende solo puede ser posible por los *procesos formativos* de los sujetos en perspectiva ética que hace viable una *filosofía de la educación*.<sup>15</sup>

Refiriendo la crisis de Occidente señalada por Husserl en una de las conferencias, muestra Hoyos, que es una crisis vinculada a la psicología y a las ciencias particulares y que en efecto se puede abordar desde la fenomenología. Muestra el rompimiento, (y posterior desmoronamiento), de una orientación normativa vinculada a un tipo superior de humanidad que tuvo la intención de darse Occidente, desde sus orígenes griegos, y que luego no pudo realizar históricamente. En este sentido refiere un texto de Husserl, señalando como “la idea filosófica” de la humanidad y de la cultura europea, tuvo sus orígenes *telológico-históricos* en la filosofía y su función rectora sobre la humanidad, como una propuesta de tareas infinitamente racionales que pretendió orientar normativamente a la cultura hasta un tipo superior de humanidad<sup>16</sup>. Esta idea normativa se mantuvo viva para Husserl a largo de la historia cultural de Occidente y se vio frustrada en un periodo determinante de la historia. Diremos entonces, evocando al fundador de la fenomenología, que el proyecto Occidental perdió el sentido de su propia racionalidad humana, y se transmuto y enajenó en su propia aberración, es decir, en una ‘aberración racionalista’ que significa nada menos que el fracaso de su propia racionalidad teleológica.

Dichas conferencias apuntan a mostrar el fracaso de las ciencias y su función con respecto al ser humano y la sociedad. De hecho, teniendo como referente a uno de los maestros de la teoría crítica, muestra Hoyos, la tesis central de la *Crisis* que presenta Marcuse: -es- “la positivización de la razón en la ciencia moderna y sus consecuencias para la ciencia actual y para la sociedad”<sup>17</sup>. Así, ella da noticia no solo de la científicidad misma sino del significado que tiene para el ser humano, y por eso en esencia, es una crisis humanista.

Husserl subraya, cómo la humanidad se dejó deslumbrar por la prosperidad generada por las ciencias, y en su planteamiento exclama cómo ellas no tienen nada que decir sobre la experiencia vital humana; justo los

---

kluwer Academic Publishers, 1989, p XII.

15. HOYOS V., Guillermo. *Investigaciones fenomenológicas*. Ob. Cit. Pág 337.

16. Ibíd. Pág. 335.

17. Ibíd. Pág. 266.

temas que olvida, son por principio, problemas palpitantes para los seres humanos *entregados a conmociones en estos tiempos infelices*. Señala Hoyos como esta crisis es palpable por el hecho de excluir, de sus cuestionamientos, la existencia humana y su historicidad, pues “dichas ciencias se limitan a lo que llaman objetividad y a lo que determina todo el método de su científicidad”<sup>18</sup>, pero no fue así en los orígenes del mundo moderno, cuando la admiración por la cultura y por la filosofía llevaron con esmero a apostar “por una reforma filosófica del sistema de la educación de toda la vida social y política”<sup>19</sup>. Un tema fundamental que recoge Husserl, es que la causa de la crisis referida está relacionada con el *olvido del mundo de la vida* que es el mundo que no es dado a todos en la experiencia de la vida cotidiana.

La crisis de la modernidad significa, entonces, para Hoyos siguiendo a Husserl, el fracaso de un proyecto manifiesto en la guerra, “la cultura moderna se desenvuelve a espaldas del hombre mismo, sin tener en cuenta su mundo de la vida y su historia, en la cual siguen presentándose las guerras como solución apresurada a la crisis”<sup>20</sup>

En este sentido se van configurando para el profesor Hoyos, las categorías fundamentales de su pensamiento: la responsabilidad, la intencionalidad, la formación, la historia como experiencia vital y como teleología, que son casi las mismas del pensamiento fenomenológico, y obviamente el mundo de la vida, que es un punto de conexión y de síntesis con la propuesta dialogal de Habermas.

En una época escéptica y nihilista como la actual, Husserl advierte sobre la necesidad de reafirmar una filosofía fundada en una nueva racionalidad humana. Al esceticismo se enfrentó a lo largo de su evolución filosófica, pero al nihilismo aunque no lo hace explícito, lo exclama, como parodiando a Nietzsche, con un discurso no tan “sombrío” pero sí ‘desesperado’ en el rechazo radical de sus últimos años: “El peligro más grande que /nos/ amenaza (...) es el cansancio. Luchemos contra este peligro de los peligros (...) con aquella valentía que no se arredra ni siquiera ante una lucha infinita (...)"<sup>21</sup>.

18. Ibíd. Pág. 336.

19. Idem.

20. Ibíd. Pág. 339.

21. HUSSERL, E. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Crítica, Barcelona, 1991 Pág. 358. “Europas größte Gefahr ist die Müdigkeit. Kämpfen wir gegen diese Gefahr der Gefahren als “gute Europäer” in jener Tapferkeit, die auch einen unendlichen Kampf nicht scheut (...)" en: Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die trascendentale

Este *cansancio*, (que es en mi perspectiva un fenómeno nihilista), está relacionado en profundidad con la pérdida de fe en las ideas y en los ideales, que han sido las fuentes rectoras de la conducta humana<sup>22</sup>. Así, el cansancio apuntaba en la misma dirección que lo hacía el desvanecimiento de los valores supremos de la conducta humana como manifestación nihilista.

El cansancio como el peligro de todos los peligros, acompañado del derrumbamiento de los valores supremos, abarca a la racionalidad misma, que en términos de la teoría crítica se volvió instrumental, positivista, ocupando el vacío dejado en la cultura por la crisis de la moral nihilista. Contra esta razón instrumental y deshumanizante se levantaron la teoría crítica y la fenomenología; esta última, no atacaba directamente a la razón humana, sino a su uso indebido, a su “*valor de abuso*” manifestado como ya se ha afirmado en un objetivismo extremo.

Ahora bien, señalan el profesor Hoyos y Vargas Guillén que la teoría crítica tiene un rasgo esencial “la intención radical de ver realizada históricamente la idea de razón del idealismo alemán y de la Ilustración. En este sentido está íntimamente relacionada con la concepción del materialismo histórico de Marx”<sup>23</sup>.

La teoría crítica como se sabe, había surgido como resultado del desencanto de tres experiencias históricas funestas, el fascismo (extendido en Europa), la evolución soviética (con su burocratización y práctica estalinista) y el capitalismo norteamericano ligado al materialismo consumista descrito por Marcuse, en el que, como sintetiza Habermas, “*la mediatización del mundo de la vida se trueca en una colonización del mundo de la vida*”<sup>24</sup>.

Así, para Habermas, la esfera de la vida privada y la esfera de la opinión pública, en tanto *Órdenes institucionales del mundo de la vida*, tienen relaciones de intercambio con los sistemas regidos por medios de control, que pasan a ser *subsistemas*, adquiriendo así específicamente en el sistema capitalista la

---

Phänomenologie (husserliana VI). Martinus Nijhoff, den hagg, 1954 Pág. 348.

22. Para una ampliación del tema Cf.: ARISTIZÁBAL H., P. Juan Fenomenología y crisis: Aportes a las ciencias sociales. En: *Anuario Colombiano de Fenomenología. Volumen II*, Universidad del Valle, 2008, Pág. 83-93

23. HOYOS Vásquez, Guillermo y Vargas Guillén, Germán. La teoría de la acción comunicativa como nuevo paradigma de investigación social. Bogotá, ICFES, 2002. Composición electrónica: ARFO Editores e impresores Ltda. (módulo de investigación social nro. 2), Pág. 176s.

24. HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la Acción comunicativa*. Tomo II, Taurus Madrid, 1987, Pág. 455ss

forma de colonización del mundo de la vida a través de su medio específico de control que es el dinero.

Ahora bien, Guillermo señala las limitaciones de la fenomenología para su análisis, evocando un texto de Marcuse el cual, contextualizo:

Mientras la indagación fenomenológica exhibe al ser humano como un ser histórico, que refiere la razón teórica a la *existencia histórico-concreta*, a su experiencia vital, en su relación esencial; el materialismo histórico interpreta esa realidad mostrando el “ser social” en su acción creadora (en su *praxis vital*), ligando esa realidad al modo de producción de la vida material. Esto significa que el materialismo histórico da el paso hacia el *contenido material concreto*. En este sentido señala, “tal ruptura solo puede adquirir la forma histórica de una teoría de la revolución”<sup>25</sup>.

Esto significa en términos del materialismo histórico que su quehacer comienza donde culmina el análisis fenomenológico que ha *puesto ante los ojos* “las estructuras del mundo de la vida, de la historicidad y de la intersubjetividad como esenciales al hombre (...)", pero este descubrimiento, para dicho materialismo, no trasciende más allá de la pura *descripción eidética*, quedándose, entonces, para Hoyos: “en el puro nivel teórico y de lo *a priori*”<sup>26</sup>

A pesar de los planteamientos de algunos de los teóricos de la escuela de Frankfurt como Horkheimer y Adorno desde la *Dialéctica de la ilustración*, que en su planteamiento dejan entrever un camino de no retorno, el planteamiento de Habermas que reivindica el profesor Hoyos es que “la teoría crítica, ni siquiera después del holocausto puede renunciar a su fundamento moral [...]”<sup>27</sup>, pues de ninguna manera una comunidad puede renunciar a que los ciudadanos, al interior de la construcción de su *democracia constitucional*, restituyan la confianza y la dignidad humana, el respeto por su vida y por su historia. El profesor Hoyos, se refiere entonces, a la importancia de la *tolerancia* en la argumentación discursiva de la democracia<sup>28</sup>, como requisito fundamental para el reconocimiento de los otros y del mundo intercultural en general.

25. Citado por, HOYOS, Guillermo, “Aportes para una fenomenología del materialismo histórico” Cf. Marcuse, Herbert. “Beiträge zu einer Phänomenologie des historischen Materialismus”, *Philosophische Hefte*, I, Berlín, 1928, pp. 45-68 en: *Investigaciones fenomenológicas* Ob. Cit. Pág. 340

26. Cf. Ibíd. Pág. 341.

27. Cf. Ibíd. Pág. 342.

28. Cf. Ibíd. Pág. 345 sig

En este sentido, y para terminar, el profesor Hoyos señala igualmente los límites de la teoría crítica; promueve una salida humanística y política a la crisis, con la aplicación de una teoría crítica y discursiva de la tolerancia, que nos lleve a un pluralismo razonable y a un multiculturalismo de los acuerdos mínimos de convivencia. Esto apunta a la manera respetuosa de aceptar las diferencias indispensables a los seres humanos y a las comunidades; contribuyendo, de este modo, con la formación y la construcción de los valores de la democracia y de la justicia social.

## Bibliografía

- ARISTIZÁBAL H., P. Juan .Fenomenología y crisis: Aportes a las ciencias sociales. En: *Anuario Colombiano de Fenomenología. Volumen II*, Universidad del Valle, 2008, p 83-93
- De ZUBIRÍA Samper, Sergio. *Guillermo Hoyos: El filósofo*. Semanario Voz, (enero 23 de 2013). Tomado de internet: [www.semanariovoz.com/2013/01/23/guillermo-hoyos-el-filosofo/](http://www.semanariovoz.com/2013/01/23/guillermo-hoyos-el-filosofo/)
- HABERMAS, Jürger *Teoría de la Acción Comunicativa*. Tomo I. Taurus Madrid, 1987
- HERRERA R., Daniel. *Por los senderos del filosofar*. Bogotá. Universidad de San Buenaventura, Facultad de filosofía, 2009
- HOYOS V., Guillermo. *Investigaciones fenomenológicas*, Bogotá, Siglo del Hombre Editores, 2012.
- \_\_\_\_\_ *Homenaje a Guillermo Hoyos Vásquez*. Ideas y Valores Nro. 136, Bogotá Universidad Nacional. Disponible en internet: <http://www.redalyc.org.articulo.oa?id=80913607>.
- HOYOS V., Guillermo y Vargas G., Germán. *La teoría de la acción comunicativa como nuevo paradigma de investigación social*. Bogotá, ICFES, 2002. Composición electrónica: ARFO Editores e impresores Ltda.
- HUSSERL, E. La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental, Crítica, Barcelona, 1991
- \_\_\_\_\_ Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die trascendentale Phänomenologie (Husserliana VI). Martinus Nijhoff, den hagg, 1954.
- \_\_\_\_\_ *Aufsätze und Vorträge (1922-1937)* Husserliana XXVII, (Tomas Nenon y Hans Rainer Sepp) Dordrecht, Boston, London, kluwer Academic Publishers, 1989.
- PACHÓN S., Damian. Guillermo Hoyos Vásquez (1935-2013) In memorian. En: *Le Monde Diplomatique*, Disponible en internet: [www.eldiplo.info/.../301-guillermo-hoyos-vásquez-1935-2013-in-m](http://www.eldiplo.info/.../301-guillermo-hoyos-vásquez-1935-2013-in-m).
- QUINTANA, Óscar Mejía. Guillermo Hoyos Vásquez: Testimonio para una biografía intelectual. En: Revista Nómadas 31, Bogotá, Universidad Central, 2009. Tomado de internet:[www.scielo.unal.edu.co/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid...es](http://www.scielo.unal.edu.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid...es).

# Guillermo Hoyos y la idea de Universidad

*Guillermo Hoyos and the Idea of University*

LUIS GUILLERMO QUIJANO RESTREPO\*

Universidad Tecnológica de Pereira  
Colombia

## Resumen

La "Idea de Universidad" expuesta por el Dr. Guillermo Hoyos (Q.E.P.D), en torno a los debates de la reforma a la ley 30, y que fueran impulsados por los estamentos universitarios, especialmente por los estudiantes, ilustró de manera contundente los requisitos inalienables de toda universidad que se predique como tal: la autonomía, el diálogo, la investigación libre, la participación democrática, la conciencia de ciudadanía cosmopolita, entre otras condiciones derivadas del énfasis en una formación más humanista e integral, son las garantes del ideal de universidad que ésta y las instituciones educativas en general adeudan a nuestra sociedad.

**Palabras Claves:** Universidad, autonomía, conversación, diálogo, humanidades, ciencia, democracia.

## Abstract

The "Idea of University" exposed by Professor Guillermo Hoyos (R. I. P.), around the debates on the reform of the act (law) 30, and that were promoted by the university bodies, specially by the students, conclusively explained about the essential requirements of any university exposed as such: Autonomy, dialogue, the free investigation, the democratic participation, the cosmopolitan citizen consciousness, among other conditions derived from the emphasis on a more integral and human education, are the guarantees for the ideal university that this one and the educational institutions owe our society in general.

**Keywords:** University, autonomy, conversation, social sciences, science, democracy

\* La conferencia fue leída en el evento titulado: *Homenaje a Guillermo Hoyos Vásquez como pensador y académico colombiano*, llevado a cabo en la Universidad Tecnológica de Pereira el 30 de abril de 2013, organizado por la Vicerrectoría de Investigaciones, el Comité de Bioética y la Escuela de Filosofía.

Con motivo de la celebración de los 50 años de la Universidad Tecnológica de Pereira, en marzo de 2011, el profesor Guillermo Hoyos Vásquez realizó una *lección inaugural* en el auditorio Jorge Roa Martínez titulada "*La Universidad Tecnológica y la Idea de Universidad*", documento publicado por esta misma institución.

En dicho momento, el futuro de las universidades en el país se estaba debatiendo en contra de una reforma que iba en contravía de la concepción misma de educación y formación. Los estudiantes lograron en ese entonces, frenar dicho proyecto y se movilizaron masivamente para convocar una nueva alternativa. El ambiente en el que se dio la lección de Guillermo Hoyos parecía llegar en el momento oportuno para propiciar un debate realmente académico. Valga mencionar, que estamos a mitad del 2013 y aún no se ve proyecto alguno que reemplace la ley 30. Esta corta reflexión quiere volver a hacer eco de lo que entonces magistralmente el Dr. Hoyos expuso.

Son varios los argumentos que se presentaron en esta lectura. El primero de ellos: la crisis de la Universidad en Colombia (y en el mundo) y el inconveniente del modelo CT+I impuesto por Colciencias bajo la rúbrica de las llamadas Sociedades del Conocimiento.

Un segundo argumento es aquel, según el cual, las universidades colombianas han seguido un modelo napoleónico dirigido a la formación de profesionales para el Estado y no humboldtiano con su fortaleza investigativa.

Un tercer argumento hace parte de la fortaleza de la universidad humboldtiana, el cual viene dado por los ideales de la ilustración, a saber, la idea de autonomía pero también la del conflicto de las facultades, ambos temas desarrollados ampliamente por Kant y sus seguidores.

Un cuarto argumento hace mención del modelo propuesto por Humboldt, desde la prioridad de la filosofía, para la universidad alemana, el cual sigue tres principios: 1. La soledad y la libertad; 2. La cooperación como método de trabajo; y 3. La unidad de investigación y docencia. Al lado de este argumento están también otras propuestas de universidad entre las cuales se destaca la de Habermas quien habla de la importancia de los procesos comunicacionales como apoyo a la idea de universidad que permiten el "entendimiento en el reconocimiento del otro como diferente

en su diferencia”<sup>1</sup>.

Igualmente el doctor Hoyos cita a Ricoeur quien propugna por un “vínculo necesario entre verdad, humanidad e investigación libre”<sup>2</sup> y a Marta Nussbaum quien parte del modelo de auto análisis socrático, para proyectar al individuo a ser ciudadano del mundo y con ello desarrollar las facultades imaginativas y narrativas que permiten un “sentir-con” la diferencia y multiplicidad cultural. Luego de la fundamentación de las humanidades, agrega Nussbaum, viene el estudio de las ciencias, especialmente la economía política.

Finalmente en su lección, Guillermo Hoyos expone sus cinco tesis sobre la idea de Universidad:

- a) “Instalación de la comunicación, el diálogo, la conversación como el dispositivo fundamental de la *paideia*.
- b) La educación busca desarrollar en un segundo momento la comunicación la participación como comprensión mutua y como *ethos* fundador de nuestras relaciones con los demás y con el mundo.
- c) La educación busca (...) acuerdos válidos con base en discursos en los que se articula una teoría de la argumentación como lógica, retórica y dialéctica.
- d) En un mundo globalizado, la educación debe formar no sólo para la participación ciudadana democrática en un Estado de derecho, sino que debe fomentar el sentido de ciudadanía cosmopolita, basado en la universalidad de los derechos humanos...
- e) La educación debe propiciar este sentido eminentemente ético de cultura cosmopolita e intercultural en las ciudadanas y ciudadanos (...) que los motive a participar en política”<sup>3</sup>.

En torno a estas premisas propuestas por el profesor Guillermo Hoyos queremos centrar nuestro homenaje.

1. HOYOS, Guillermo, La Universidad Tecnológica y la Idea de Universidad, Pereira, Universidad Tecnológica de Pereira, 2011, Pág. 21.

2. Ídem.

3. Ibíd, Pág. 25

Quisiéramos comenzar con unas preguntas: ¿Cuál es el estatuto dentro de la universidad (en general) de las humanidades y las artes? Más concretamente ¿cómo vemos las humanidades y las artes dentro de la formación universitaria? ¿Es posible una universidad sin humanidades y artes? Ahora vamos más a lo particular ¿cómo vemos cada uno de nosotros, profesores, estudiantes, directivas, etc. las humanidades y las artes dentro de nuestra formación profesional? ¿Desde cada currículo se ha “conectado” el estudio de nuestro objeto científico con la formación subjetiva?

Las respuestas a estas preguntas podrían resultar muy desalentadoras. Cada uno de nosotros puede ir respondiendo a cada una de ellas y así constatar que, desde esta perspectiva, estas consideraciones poco o nada cuadran en nuestra propia vivencia como universitarios, sea como estudiantes, profesores, trabajadores o administrativos. Después de ver el estado lamentable de estas disciplinas dentro de la universidad, surgen otras preguntas ¿a qué se debe este abandono? ¿Es responsable el estado, es responsable la propia universidad? No se trata de encontrar chivos expiatorios, ni mucho menos, tampoco de estigmatizar las instituciones o personas. Pero también encontramos que de alguna u otra forma cada uno de nosotros ha hecho posible esta situación. Tampoco se trata de esta o aquella universidad aquí en la región o en Colombia. Es una situación que afecta el mundo entero, aún aquellas que tienen una tradición universitaria centenaria como el caso de la Universidad de Bolonia en Italia, una de las primeras universidades fundadas en la edad media. Estamos enfrentando una verdadera crisis universitaria desde todos los ángulos: académico, financiero y hasta institucional, es decir de hegemonía y de legitimidad, es el mensaje del académico portugués Boaventura de Sousa Santos<sup>4</sup>.

Lo anterior nos da ya un “tono” en el que debemos abordar este problema, cual es el de la crítica. La crítica más que un ataque, es una metodología que hace parte del espíritu de la ilustración, la crítica es como el propio Kant lo indica, un juicio que se imparte desde un tribunal (en su caso de la razón) para determinar los límites de algo. Quizás por este motivo tan propio del que-hacer filosófico el propio Guillermo Hoyos explica (entre corchetes) el “conflicto de las facultades” en Kant, en términos muy familiares a nuestra situación política: “La clase de las facultades superiores (teología, derecho y medicina) [en cierto modo la derecha en el parlamento de la ciencia]

4. Cfr. DE SOUSA SANTOS, Boaventura, *La Universidad del siglo XXI*, Lima, Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales UNMSM, 2006, Pág. 57

defiende los estatutos del gobierno; sin embargo, en una Constitución tan libre como tiene que serlo la que defiende la verdad, no debe faltar un partido de oposición [la izquierda], que es la banca de la Facultad de Filosofía, porque sin el examen exacto y las severas objeciones de ésta, el gobierno estaría satisfactoriamente informado de lo que pudiera ser útil o perjudicial<sup>5</sup>.

Con esta cita se entiende muy bien por qué la filosofía es las más de las veces “la piedra en el zapato” de cualquier universidad que se respete. Representa en pocas palabras, la posición crítica de la universidad. Cuando venía a hablarnos el Dr. Hoyos de “teoría discursiva de la pedagogía”; de la importancia de *la sociedad y el mundo de la vida*; de *bioética*; de *sentido de ciudadanía cosmopolita*, de *investigación libre*, etc., etc., le escuchábamos decir en varias ocasiones sobre la necesidad de establecer a la Facultad de filosofía como el cimiento mismo de la universidad, pues es ésta facultad la que defiende la autonomía de la razón, pero también “que es la Facultad de filosofía la que puede ofrecer, de diversas formas según los respectivos sistemas, la manera de pensar dicha organicidad del saber y aplicarlo a la vida”<sup>6</sup>. También nos recordaba que la universidad estaba incompleta sin una Facultad de Derecho, máxime si aquella, siendo pública, no albergaba en sí una actividad netamente pública como es el ejercicio mismo del derecho. También acostumbraba decir: “si me invitan, me tienen que escuchar”. Efectivamente, nos tendríamos que preguntar si de verdad lo escuchábamos con la atención que se merecía.

Guillermo Hoyos le hacía eco a una expresión tomada de Marta Nussbaum cuando se refería al “cáncer” de la crisis de la educación. Y no era para menos. El modelo que adoptó la universidad modernizante (que no moderna), destruye lo que dijéramos los glóbulos rojos de la universidad, lo que le da la vida misma al concepto de universidad, pero también al concepto de ciudadanía cosmopolita y su visión multicultural. La metáfora del “cáncer” nos puede hacer entender por qué el modelo de la “Sociedad de conocimiento”, que para Guillermo Hoyos es igual a decir *capitalismo cognitivo*, sigue un parámetro de producción sustentado en la ciencia (aquí no cabe más que la empírica y positiva), la tecnología y la investigación (restrictiva a necesidades económicas o productivas); es lo que Colciencias asume como la política del CT+I, la cual, por olvido, solo atinaron a

5. Kant citado por HOYOS, Guillermo, Ob. Cit. Pág. 15 y 16.

6. Ibíd. Pág. 16.

ubicar la S de sociedad en el “cuarto de San Alejo” del último capítulo de dicha ley. Pero ustedes se podrán preguntar como yo, ¿no es paradójico que lo social no esté presente en un modelo como el de “Sociedades del conocimiento”? Habría que recordar cómo nació esta idea y de uno de sus fundadores Peter Drucker. Originalmente no se habló de sociedades sino de “economía” del conocimiento. Fue la UNESCO, en uno de sus informes llamado “Hacia las Sociedades del Conocimiento” del 2005, que distingue las “sociedades de la información”, “la economía del conocimiento” de las “sociedades del conocimiento” desde la cual se hace un llamado para que lo social no se olvide en este paradigma y sea fuerza de desarrollo para los países menos adelantados, consolidando estructuras solidarias y de apoyo con los más desarrollados. Sin embargo, este modelo se ha confundido con los anteriores. Desde la perspectiva de la UNESCO las “sociedades del Conocimiento” tienen una misión de carácter universal y de desarrollo humano: “En efecto, el conocimiento no sólo no es un bien susceptible de comercialización como los demás, sino que además sólo tiene valor cuando es compartido por todos”<sup>7</sup> y más adelante dice: “el progreso del saber exige la colaboración de todos”<sup>8</sup>. Lo anterior nos ilustra cómo este modelo tiene distintos puntos de vista. Sin embargo, el que más se destaca es aquél en el que se equipara las “economía del conocimiento” como “sociedades del conocimiento”. Pero la razón de esta asociación radica en que desde la perspectiva de Drucker, la economía del conocimiento se resuelve en sociedades del conocimiento, debido a que se erige un nuevo capital que es el cognitivo, propiciando por ello una nueva clase social, digamos el surgimiento de un nuevo proletario: el obrero del conocimiento, el profesor, el investigador, etc., etc. Y esta concepción es la que ha asumido la política de COLCIENCIAS e incluso varias universidades, incluyendo la nuestra, en la que su misión se vincula a “la sociedad y economía del conocimiento en todos sus campos”, etc. Otra cosa fuera si entendiéramos y aplicáramos la directriz de la UNESCO.

De uno los objetivos de COLCIENCIAS cual es “incorporar la investigación científica, el desarrollo tecnológico y la innovación a los procesos productivos, para incrementar la productividad y la competitividad que requiere el aparato productivo nacional”, se desprende entonces la prioridad de que las universidades se concentren en “producir” profesionales “competentes” para aumentar y fortalecer las fuerzas productivas del Estado. Este es un modelo

7. UNESCO, Hacia las Sociedades del Conocimiento, Pág. 182

8. Ídem.

de corte napoleónico que asumió la formación superior nacional y que no se cura siquiera de complementarlo con una formación autónoma y crítica (pues sería casi contradictorio en sus términos). El modelo de formación de profesionales no tiene nada que ver entonces con los ideales mismos de la ilustración: la autonomía y la libertad. Si bien en aquél la investigación es un factor importante (de producción), no dejará de estar constreñido a las necesidades del mercado y enmarcadas en procesos técnico-científicos fundamentados en las ya bien conocidas TIC. Se trata de las universidades de tercera generación que dejó de lado el modelo humboldtiano. Fíjemonos cómo desde el lenguaje, la universidad asumió un vocabulario empresarial (gestión, competencias, empresarismo, proactivo, etc., etc.) que fue inoculándose sin obstáculos ni resistencias en sus académicos y científicos ilustres, de tal manera que de un momento a otro, ya no había nada que hacer. Cuando ahora el gobierno lanzó su proyecto de ley de la reforma de la educación, vimos cómo todos (profesores, estudiantes, trabajadores) nos rasgábamos las vestiduras e increpábamos al gobierno de este sinsentido que proponía, sin tener en cuenta que nosotros ya habíamos hecho realidad gran parte de sus cuestionables articulados. Lo particular en las discusiones sobre la reforma a la educación, era que todos coincidían en que la financiación de las IES era uno de los puntos centrales y del cual dependía el éxito del proyecto. El asunto del currículo, de la investigación, de la extensión, de la formación propiamente dicha, pasaron desapercibidos y si se mencionaban era porque dependían de este aspecto principal. Es decir, el asunto disciplinar y de formación en general depende, según esta visión, exclusivamente de la solución de carácter financiero y económico. En lo referente al aspecto de investigación libre, que promueve el modelo humboldtiano, es importante resaltar el asunto de la autonomía del pensamiento pero también el de la creatividad. (Hago un paréntesis para indicar cómo estamos considerando el asunto de la creatividad en nuestra sociedad. Hace poco en un centro comercial, un promotor de un evento que tuvo lugar aquí en Pereira (se trata del Congreso Nacional de Creatividad, Brainbox 2013), me invitó con volante en mano a asistir a éste.

Muy interesado, le pregunté por los ponentes y me dijo el nombre de ellos como si los tuviera que conocer, y para mi sorpresa eran tres empresarios e industriales y un escalador de montañas, quienes según los promotores ya "han descifrado la fórmula de la creatividad". Le pregunté dónde estaban los artistas, que no aparecían en el evento y me respondió que claro, que iban a invitar a un cantante –que sólo ellos conocían- para "amenizar" el evento). Creativos se les llama también a los publicistas... Es en este estado

de situaciones en el que entendemos la creatividad, que tiene que ver hoy, sin más, con un asunto de *marketing*. Pero volviendo a lo que realmente es creativo, es importante pensarla como una facultad que se desarrolla ante todo a partir de las artes en primer lugar y luego en las otras disciplinas. Es más, vemos cómo el aspecto creativo es parte importante incluso en la formulación de las hipótesis y teorías científicas que, contrario a lo que pensamos, no parten necesariamente, de hechos sino de supuestos y de construcciones precisamente hipotéticas, que luego se van demostrando con los hechos. Es en este nivel de la argumentación, donde se resalta la importancia de la investigación absolutamente libre de las exigencias productivas pero atentas y resueltas en lo concerniente a lo social y sus transformaciones. Se nos olvida que la ciencia, por más ciencia que sea, o la técnica por más técnica que sea, es hecha *por* seres humanos y *para* los seres humanos. Como vemos, el componente humano en la investigación y en general en la producción del conocimiento es irrenunciable. Este enfoque humanista es el que le da a la investigación su libertad.

El asunto de la autonomía, por su parte, sí se trató muy seriamente desde ASCUN, pero no tuvo la resonancia ni en el gobierno ni en la MANE. Por eso, el profesor Guillermo Hoyos en esa ocasión, metió el dedo en la llaga cuando habló del modelo de universidad humboldtiana, que es esencialmente de carácter emancipatorio. Y no sólo porque parte de los ideales mismos de la ilustración, sino porque busca la “formación integral humana (*Bildung*) antes que una capacitación profesional demasiado temprana”<sup>9</sup>. A esto se refiere lo que líneas anteriores considerábamos como la prioridad de la filosofía y las humanidades en la formación del hombre. Es la propia Martha Nussbaum quien sostiene en su texto “*Sin Fines de lucro*”, la importancia de incorporar en la formación temprana, el diálogo socrático como método para el autoexamen, la autorreflexión y la autocritica, que nos prepara, a partir de una sólida argumentación, para el ejercicio de la democracia. En nuestra nación, vemos cómo prima, efectivamente, el desarrollo de ciertas habilidades (que luego llamamos competencias) que se centran en las ciencias duras como las matemáticas, la física, la química, que tienden al desarrollo de un pensamiento calculador, en lugar de fomentar el pensamiento reflexivo<sup>10</sup>, según terminología de Heidegger. Por lo anterior, Nussbaum le da el puesto fundamental a las humanidades y luego, eso sí, a las ciencias, sobre todo a las aplicadas.

9. HOYOS, Guillermo, Ob. Cit. Pág. 17

10. Cfr. HEIDEGGER, Martin, Serenidad, Barcelona, Odos, 1994, Pág. 29

Esta idea de formación integral se consolida con la práctica de acciones comunicativas que permiten el reconocimiento mutuo desde las diferencias. Sin este elemento de la comunicación, del diálogo, no es posible adiestrarnos en las competencias ciudadanas que nos permiten ser ciudadanos del mundo. Los procesos de participación ciudadana tienen su caldo de cultivo en la universidad; pero ésta no se puede dar si no tenemos las herramientas argumentativas que nos permitan defender o rebatir las ideas que allí se enfrenten, pues se nos ha olvidado que en estos procesos políticos no se deben atacar a las personas sino a sus ideas en tanto estén mal fundamentadas, no en tanto nos contradigan. Una asamblea no es tal sino se cede la palabra al otro, al que piensa distinto a los que la han convocado. Ceder la palabra al otro y escucharla en su peculiaridad y divergencia es ya un comienzo del reconocimiento, indispensable para la participación política. Ceder la palabra es un acto de confianza; se me confía la palabra para que ella al profesarse, se comunique en el otro como don y como liberalidad de este don. La palabra se da para liberarla y para que libere. Pero para que ésta se dé en un modo libre, es necesario que proceda de alguien que realmente lo sea. En las asambleas griegas, quienes tenían la palabra eran los hombres iguales (los isotés) porque eran libres (y no esclavos). Comparada con esa época, nuestra idea de libertad es mucho más real y universal con la figura de la democracia que la de los hombres de esos heroicos siglos. Por eso mismo, y con mayor responsabilidad, se nos exige que respondamos como tal. La palabra que sale del hombre libre, llega a su igual, y se restituye como respuesta. Sin esta respuesta, sin esta co-respondencia, las palabras no lograrían su labor comunicativa, su común-unión; la cual no es en ningún momento la homogeneidad de ideas, sino precisamente la multiplicidad que se acepta en sus diferencias. De aquí se sustenta una teoría discursiva para la universidad que nos da las herramientas para el ejercicio democrático; es en esta intersubjetividad que se nos ofrece una educación basada en las humanidades y nos permite “caracterizar el sentido de la idea de universidad desde una concepción de la educación como comunicación como la competencia ciudadana por excelencia, la de ciudadano de mundo”<sup>11</sup>.

Una universidad sin espacios ni ejercicios de comunicación ni diálogo desde sus distintos niveles: en el aula de clase, en la investigación, en la discusión política, administrativa, etc., es una contradicción en sus términos. Si una universidad no tiene los espacios garantizados para este ejercicio

---

11. HOYOS, Guillermo, Ob. Cit. Pág. 24

intersubjetivo en la comunicación, no puede aspirar a lo universal, que es el proceso de formación por excelencia y menos aspirar a abrir nuevos horizontes de sentido ni de mundo. De aquí se entienden los primeros tres puntos que a modo de conclusión nos legó el Dr. Hoyos: la instalación de la comunicación, el diálogo y la conversación como el dispositivo fundamental de la *paideia*; el desarrollo de la comunicación y la participación como comprensión mutua y *ethos* fundador de nuestras relaciones con los demás y con el mundo; y llegar a acuerdos válidos con base en las mejores razones y motivos<sup>12</sup>.

Finalmente, los dos últimos puntos serían la consecuencia de estos tres primeros: la participación ciudadana no sólo en los procesos de un Estado de derecho, sino también en un mundo globalizado como ciudadanos cosmopolitas a quienes los orienta la defensa de los derechos humanos universales. En definitiva, la idea de universidad no está separada del ejercicio político, antes bien es el resultado de los procesos comunicativos y dialogales que se dan en su interior, pero con proyección social y responsabilidad.

El mejor homenaje entonces que pudiéramos hacerle hoy al Dr. Hoyos es empezar a escucharlo de verdad y poner en práctica su ética aplicada en el quehacer dialógico de la universidad.

### Bibliografía

- HEIDEGGER, Martin, Serenidad, Barcelona, Odos, 1994.
- DE SOUSA SANTOS, Boaventura, La Universidad del siglo XXI, Lima, Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales UNMSM, 2006.
- HOYOS, Guillermo, La Universidad Tecnológica y la Idea de Universidad, Pereira, Universidad Tecnológica de Pereira, 2011.

---

12. Cfr. Ibídem, Pág. 24 y 25.

# **La teoría discursiva de la pedagogía de Guillermo Hoyos**

*Discursive Theory of Pedagogy of Guillermo Hoyos*

CARLOS ALBERTO CARVAJAL CORREA\*

Universidad Tecnológica de Pereira,  
Colombia

## **Resumen**

En el siguiente texto se recogen algunas ideas de la teoría discursiva de la pedagogía propuesta por el Dr. Guillermo Hoyos Vásquez basada en el pensamiento de Jürgen Habermas. Para ello recurre a los fundamentos de la acción comunicativa, de la teoría discursiva del derecho y de la ética discursiva que suponen el *telos* del entendimiento sobre la base de una consideración del lenguaje en sentido pragmático. Esta proyección a la pedagogía requiere igualmente una teoría de los sentimientos morales a los cuales, según Hoyos, les es inherente una vocación comunicativa, y por lo tanto permiten conectar el principio procedural de la ética con las experiencias reales de los sujetos que argumentan en el espacio educativo.

**Palabras Clave:** teoría discursiva, pedagogía, ética, acción comunicativa

## **Abstract**

In the following text, the author gathers some ideas of the discursive theory of pedagogy proposed by Profesor Guillermo Hoyos Vásquez, based on Habermas' thinking. To do so, the author takes the fundamentals of the communicative action of the discursive theory of law and of the discursive ethics that claims the telos of understanding on the base of a pragmatic treatment of language. This projection to pedagogy also requires a theory of moral feelings to which, according to Hoyos, a vocative communication is inherent, and, therefore, they allow the connection the procedural principle of ethics with the real experiences of the subjects who interact in the educational setting.

**Keywords:** discourse theory, pedagogy, ethics, communicative action

\* La conferencia fue leída en el evento titulado: *Homenaje a Guillermo Hoyos Vásquez como pensador y académico colombiano*, llevado a cabo en la Universidad Tecnológica de Pereira el 30 de abril de 2013, organizado por la Vicerrectoría de Investigaciones, el Comité de Bioética y la Escuela de Filosofía

### **El filósofo**

La representación común que se tiene del quehacer de los filósofos y de ellos mismos los ubica en un espacio extra terreno, ajeno al de los hombres corrientes. Hablamos de los verdaderos filósofos que no son tampoco solamente los grandes hitos del pensar cuyos nombres todos hemos escuchado por alguna circunstancia académica o no. Es decir, que hay otros menos conocidos en el ámbito universal pero no por eso carentes de la cualidad de ser también verdaderos filósofos. De ellos también se tiene la idea de que no caminan sobre el mismo piso de los hombres de a pie, sino que quizás levitan o residen en la estratosfera o en el *topos uranós*. Esta representación tiene no sólo todo su derecho sino su justificación, por una parte debido al carácter propio del discurso filosófico, pero por otra por culpa de los difusores de este saber entre ellos los manuales y los profesores de filosofía. Los manuales porque esquematizan y falsean; los profesores porque no proporcionan el acceso al lenguaje abstracto de la filosofía. En ambos porque no se establece la conexión con el fundamento que le dio origen a esas abstracciones, fundamento que se encuentra en el mundo que habitan o habitaron los llamados filósofos, que no es distinto del de todos los mortales.

Esto quiere decir que la característica propia de la filosofía que es expresarse de manera abstracta, es simplemente el resultado del esfuerzo del pensar que encuentra más complejo su acceso a la comprensión del mundo de lo que corrientemente se cree. Pero quienes se arriesgan en este esfuerzo no sólo no admitirían divorciarse de él, sino que estarían dispuestos a hacerlo accesible a otros de un modo tal que su lenguaje fuera siempre intelígible para quienes confesaran tener esta disposición. No obstante, queda la pregunta de si es al filósofo a quien le corresponde despertar tal disposición en el hombre corriente, o si debe dejarle semejante tareas a extraños. No parece ser esto muy coherente con el deseo de comprender que se encuentra ligado inevitablemente a comunicar, si se reconoce que ese mundo está compuesto por todos los que hacen posible la comprensión, es decir, aquellos que viven no sólo en medio de objetos sino de relaciones mutuas.

Pero quizás se requiera del trajín mismo con la filosofía para lograr el reconocimiento de este nexo y que, como producto de ello, se adopte la actitud de participar a los demás de los hallazgos del pensamiento cuando adopta esta forma peculiar de proceder. Tal actitud parece ser entonces un resultado natural implícito en la filosofía y en quienes la practican de la manera más rigurosa. Así se evidencia en los orígenes mismos desde hace más de dos milenios, y continúa siéndolo, como en el caso de nuestro

filósofo Guillermo Hoyos, en quien se conjugó la profundidad plasmada en sus aportes teóricos con su inmensa vocación pedagógica. Por ello también es comprensible que sobre la pedagogía en su sentido originario de reflexión filosófica sobre la educación, hubiera arriesgado una teoría a partir precisamente de una de las propuestas más amplias en alcances y aplicaciones en múltiples ámbitos sociales como es la teoría del actuar comunicativo de Jürgen Habermas.

### **La teoría**

Coherente con su doble actividad de profundización filosófica y de concreción en la práctica de sus conclusiones abstractas con el gran público de los doctos y los legos, Guillermo Hoyos comienza su disertación sobre los elementos para una teoría discursiva de la pedagogía recordando al empirista Hume y su distinción entre las dos maneras de tratar la filosofía moral o ciencia de la naturaleza humana. La primera, aquella que considera al hombre “como nacido para la acción e influenciado en sus criterios por el gusto y el sentimiento”, la segunda que lo considera “como un ser racional más bien que activo, que se esfuerza por formar su entendimiento más que por cultivar sus maneras”<sup>1</sup>.

Hoyos quiere relacionar estas dos formas de expresarse la filosofía moral con dos formas de entender la pedagogía, una más comprensiva y motivacional, otra más rigurosa y científica. Esta relación no es arbitraria sino fundamental para el planteamiento de su propuesta que se mueve en el terreno del pleno ejercicio de lo que los filósofos han denominado razón práctica, que hoy se presenta como razón comunicativa y que tiene que ver con el mundo de lo moral y lo político. A este terreno pertenecen estas dos formas de proceder cada una con sus aciertos y dificultades pero destinadas a complementarse, pues no puede quedarse la pedagogía en representaciones comunes no reflexionadas, ni tampoco en la ciencia abstrusa que sus autores no hacen descender a los verdaderos destinatarios.

Esta distinción que ya el filósofo Hume planteaba en el siglo XVIII parece persistir en el nuestro, así como su solución en términos de establecer una relación en el ejercicio de la práctica pedagógica misma entre las ciencias, las artes y la filosofía. Las dificultades para esta confluencia en la

1. HOYOS VASQUEZ, Guillermo. “Elementos para una teoría discursiva de la pedagogía a partir del pensamiento de Jürgen Habermas” en: *Ciclo de seminarios forjadores del pensamiento en occidente: pensadores de las ciencias humanas*. Medellín, Editorial Zuluaga, 2001 v.1, p.437 - 473

realidad de las políticas educativas hace cada vez más urgente la necesidad de una propuesta en términos de comunicación interdisciplinaria reflejada efectivamente en el quehacer de todos los actores de la educación. De este modo, la pedagogía salvaría el divorcio teoría y práctica y la supremacía de cualquiera de las dos con sus consecuencias igualmente funestas, pues es tan nociva una élite de sabios legislando desde la exterioridad del mundo, como un mundo de tecnócratas desde la *empiria* de las relaciones de mercado.

Esta comprensión de la pedagogía como ejercicio de la razón comunicativa en su función de gozne entre teoría y práctica no es en realidad una innovación moderna, pues desde la antigüedad la *praxis* filosófica al desplegarse como diálogo, esto es, a través del *logos* o la palabra, no sólo estableció el lenguaje como elemento de lo propiamente humano, sino que privilegió la preocupación por los asuntos más inmediatos de los humanos los cuales son los atinentes a su convivencia. Esto se traduce modernamente en el primado que le otorga Kant a la razón práctica moral y política, sobre la razón teórica o especulativa encargada del conocimiento. En ambas está presente la pedagogía con la finalidad de traducir a los demás ciudadanos lo que los expertos han logrado de la naturaleza o del pensamiento para que sea integrado a la cultura. Por contribuir pues al ámbito de la convivencia y en general de la cultura, la pedagogía adquiere la connotación de ética aplicada que no se agota en la mera reflexión sino que trasciende y penetra todas las esferas de la vida social.

De allí que Guillermo Hoyos hubiera enfatizado no sólo en el elemento del diálogo sino en sus consecuencias en la formación ciudadana, en la tolerancia, el pluralismo, el respeto a las diferencias y un elemento casi ausente en nuestra cultura: la solidaridad; prueba de lo cual es el deshonroso lugar que ocupa nuestro país a nivel mundial en desigualdad social. Al parecer son estos valores los que han estado ausentes en la educación colombiana o, si es muy difícil reconocerlo, sólo se han mencionado en las listas de valores en las que dicen inspirarse todas las instituciones educativas. En este punto considera que debe reconocerse “[...] no sólo por parte de la misma sociedad y del público en general, sino también de los educadores, de las instituciones educativas y de las instancias estatales y privadas relacionadas con educación y cultura, el fracaso de las políticas y métodos, y en especial de la concepción de la educación en el último

siglo de vida nacional”<sup>2</sup>. Probablemente sólo sea un asunto de políticas y métodos aunque también de ignorancia, y no de malas intenciones, pero lo cierto es el resultado al que nos hemos acostumbrado y cuya máxima expresión es la violencia en todas sus manifestaciones.

No se trata de un juicio subjetivo o de valor sino que incluso, sin necesidad de recurrir a complejas interpretaciones, podemos sustentarlo en la evidencia que diariamente nos trasmiten los dueños de la facticidad, esto es, los medios de comunicación. De la información que de ellos recibimos es perfectamente posible inferir los rasgos de un *ethos* de nuestra cultura que en gran medida tiene que tener su origen en la educación. Por ello la conclusión es la necesidad de replantear nuestra concepción sobre la educación, pasar de ser un mero objeto de estudio disciplinar a un problema de formación ciudadana, es decir, un problema ético.

Sobre esta base insistió el profesor Hoyos en la pertinencia de una educación moral, ética y política como fundamento de la democracia, tras lo que consideró una “evaluación sincera del proceso educativo” que debe llevar a “cambios sustantivos en sus orientaciones, métodos y contenidos”. Estos cambios deben conducir a un nuevo *ethos* en la educación que debe entenderse como un proceso cultural de formación de ciudadanos para la democracia acorde con los postulados constitucionales, lo cual sería la base para el logro futuro de la paz. Educación y cultura se hallan pues mutuamente implicados superando con ello la asimilación del proceso educativo a instrucción disciplinar para el éxito individual en las profesiones, lo que en realidad ha conducido a la supremacía de un efectivo ejercicio estratégico de nuestra racionalidad, por encima de cualquier interés colectivo. Este replanteamiento en términos de ética, ubica la discusión en el plano de un deber ser no sólo de la educación sino de la sociedad entera que dice estar encamina hacia formas modernas y democráticas de convivencia.

Pero si bien la identificación del deber ser tanto de la educación como de la sociedad puede lograrse sobre los indicadores mismos de las instituciones existentes, tales como la constitución política y muchos procesos sociales, lo que no es muy evidente son los procedimientos para la construcción de una cultura pública basada en la solidaridad y la participación en los asuntos que atañen a todos. Al respecto nos dice: “El sentido ético político de la participación democrática se genera en la cultura discursiva del proceso

---

2. Ibíd., p. 455.

educativo mismo"<sup>3</sup>. Esto significa que el sentido del término discursivo aparece en un primer momento ligado al contexto educativo, desde donde se espera tenga consecuencias en los demás ámbitos sociales, entre ellos el político. Sin embargo, no se trata de una relación unilateral ni causal, puesto que la implementación de un paradigma discursivo en la educación es ya fruto de un proceso político complejo que parte no sólo de decisiones sino de transformaciones culturales que se producen en el espacio de lo público. No obstante, la instancia educativa no puede quedar exenta de su responsabilidad de formación de la ciudadanía.

Ahora bien, en la medida en que se trata de un proceso democrático que implica participación ciudadana, Hoyos recurre para dilucidar los conceptos de lo político y lo público a un esquema topológico de las formaciones sociales, que tiene como punto de partida el concepto amplio de *mundo de la vida*. En la amplitud de este concepto no se diferencian aún lo político y lo público porque se trata de darle cabida a todo tipo de relaciones, de diferencias, de experiencias cotidianas y concepciones de mundo, tal y como suponemos sucede en la cultura de lo que John Rawls denominaba una sociedad democrática moderna. Esta idea si bien proveniente de la tradición alemana de Husserl y Habermas para denominar el horizonte de horizontes en el que tiene sentido y se desenvuelve la vida humana en sociedad, cumple aquí también un papel anticipador y normativo de lo que una sociedad aspira en sus convicciones más profundas, pues allí está prefigurado el reconocimiento y por lo tanto la tolerancia de las diferencias.

Pero necesariamente estas diferencias se encuentran organizadas socialmente en torno a la multiplicidad de intereses, creencias, concepciones comprehensivas, constituidas a través de identificaciones que se hacen posibles comunicativamente. Este es el segundo nivel de la topología denominado sociedad civil compuesta por todo tipo de asociaciones o grupos sociales. Sobre este panorama de diferencias organizadas se teje la red de intereses comunes que han de terminar identificando en su interacción el bien público como lo que se coloca por encima de dichas diferencias. Es de suponer que esta interacción se lleva a cabo a través de procesos comunicativos de diferente índole según las asociaciones en las que se producen. El tercer momento describe lo que en la filosofía política se denomina pluralismo razonable de la multiplicidad de concepciones, el cual sólo es posible sobre un sentido constituido de lo público al que se llega a

---

3. Ibíd., p. 449.

través de la discusión y acuerdos sobre distintos intereses. Solamente una vez llevada a cabo esta discusión en el seno de la sociedad civil sobre lo que a todos interesa, puede darse el espectro de lo político en su sentido genuino, es decir, por encima de los intereses privados. De lo contrario se practicaría según Hoyos una “política deformada: clientelista, provinciana, autoritaria”<sup>4</sup>, que caería directamente sobre la sociedad civil sin ilustración, a causa de la carencia de la mediación que representa la discusión pública, lo que también podríamos denominar un estado de analfabetismo político.

Finalmente nos propone el Estado de derecho como último escalafón, producto, según él, “de los movimientos políticos, de las luchas por el reconocimiento y de los consensos sobre mínimos constitucionales a partir de máximos morales referidos al sentido de la vida, que siguen siendo necesarios para que el pluralismo alimente no sólo los acuerdos sino sobre todo los disensos”<sup>5</sup>. Es de suponer que dicho estado de derecho ha sido posible gracias a procedimientos discursivos de formación de la voluntad política, de tal manera que en él se diseñen los mecanismos para la solución de los conflictos por vías menos onerosas que la violencia.

Lo fundamental de este esquema es que permite ubicar lo público como un momento participativo de deliberación dentro de la sociedad civil, para el cual es fundamental el mantenimiento de la educación pública, como el espacio por excelencia del ejercicio de la libertad de expresión sobre los asuntos que atañen a todos. En este punto de encuentro de lo público y la educación se generan las bases de una cultura democrática que puede proporcionar la legitimidad que requiere el estado social de derecho.

### **Pedagogía y acción comunicativa**

Estas relaciones han de entenderse tras una reconsideración de la racionalidad misma y sus distintas formas de expresión según las regiones de mundo a las que se refiera y los tipos de acción social que se despliegan, que a su vez determinan un sentido específico de racionalidad. Hoyos mantiene la clasificación de Habermas de la pedagogía dentro de las ciencias cuyo papel crítico social les asigna un interés emancipatorio, pero adiciona la distinción posterior de las acciones instrumentales sobre el mundo objetivo, las acciones orientadas por normas en el mundo social y las acciones dramatúrgicas en el mundo subjetivo. Esta clasificación abre

4. Ibíd., p. 452.

5. Ibídem.

la puerta para el estudio de las estructuras comunicativas del mundo de la vida y como resultado la distinción entre un uso estratégico e instrumental del lenguaje y un uso comunicativo del mismo orientado a la finalidad de la comprensión y el entendimiento. Sobre esta base ha adoptado para su propuesta discursiva de la pedagogía, la tesis del filósofo Habermas, el cual dice: "utilizo el término acción comunicativa para aquellas expresiones (lingüísticas y no lingüísticas) con las que sujetos capaces de habla y acción asumen relaciones con intención de entenderse acerca de algo y coordinar así sus actividades"<sup>6</sup>.

Por su parte, la ubicación de la pedagogía como ciencia crítico-social hace posible que ella pueda orientarse a la construcción hermenéutica del sentido que precisamente ha sido posible comunicativamente. Este proceso no ha sido exclusivo de un uso del lenguaje con base en proposiciones que describen el mundo en el despliegue cognitivo instrumental, ni tampoco exclusivamente en las relaciones orientadas al éxito o al ejercicio del poder. La estructura de la comunicación humana muestra la existencia de condiciones de posibilidad para el entendimiento que se hacen patentes en los actos de habla y en la capacidad para aducir razones. El interés emancipatorio de ciencias como la pedagogía, para el profesor Hoyos, es posible ampliarlo hacia el mundo de la vida como espacio de interacción en la comunicación, lo que le atribuye la función primordial de la asimilación de una acción comunicativa.

Pero no sólo esta función se lleva a cabo dentro de estas disciplinas sino también frente a las que pretenden un saber objetivo sobre el mundo, y a las que apuntan a la comprensión histórico-hermenéutica de las relaciones sociales. De entrada se requiere un cambio en la actitud de observador de fenómenos que ha contaminado al investigador social, para que se convierta en participante de los acontecimientos que quiere comprender. De este modo es posible entender la génesis comunicativa subyacente a todos los procesos cognoscitivos y de acción, dando de paso entrada al sujeto, el gran ausente en la colonización positivista del mundo de la vida. Esta reaparición del sujeto representa la renovación de las relaciones entre razón teórica y razón práctica con el predominio de ésta última, cuyo significado no es otro que el rescate de la condición de sujeto moral y político. Esta tarea de semejantes proporciones le ha sido pues asignada a la función pedagógica.

---

6. HABERMAS, Jürgen. *La lógica de las ciencias sociales*, Editorial Tecnos, 1988. p. 453.

Ahora bien, tal como hemos referido la definición de Habermas de la acción comunicativa en términos de la intención de entenderse mutuamente, implica por lo tanto que dicha intención ha de plasmarse en una actitud para que por vía argumentativa sobre las estructuras mismas de la comunicación sea posible la coordinación de las acciones. A su vez, el hecho de que los hablantes alberguen una intención o pretendan algo con sus expresiones o lo que se ha denominado actos de habla, significa primordialmente la pretensión de que lo afirmado en ellos sea reconocido como válido. Este reconocimiento común, propio de la situación en que la intención comunicativa se orienta al entendimiento, consiste en que los participantes son poseedores de un saber intuitivo acerca de que su interacción se basa en el recíproco planteamiento de ciertas pretensiones que aspiran a ser reconocidas. Sobre el presupuesto de que para ser reconocidas han de poder ser cumplidas o desempeñadas, la negación de esta posibilidad para alguna de ellas conduce a la imposibilidad de la acción orientada al entendimiento y, en consecuencia, bien sea a la interrupción de la comunicación, o a su prosecución en términos estratégicos.

Para Hoyos es fundamental la diferencia establecida por Habermas entre al menos cuatro pretensiones de validez. Para tal efecto se apoya en la existencia de presupuestos universales de la acción orientada al entendimiento y el ejercicio y desarrollo de la capacidad cognitivo práctica de los sujetos de la educación. Éstos han de ser capaces de responder por sus actos así como de distinguir entre las intersubjetividades del lenguaje, la objetividad de la naturaleza externa, la subjetividad de la naturaleza interna y la normatividad de la sociedad. Igualmente han de considerarse mutuamente dispuestos al entendimiento, es decir, se suponen dispuestos a buscar un acuerdo.

El desempeño de estas pretensiones referidas a las diferentes regiones ontológicas de mundo por parte de quienes en actitud comunicativa abandonan la posición de simples observadores de hechos y procesos sociales para adoptar la de partícipes, permite a través del uso discursivo del lenguaje la ampliación de la competencia hermenéutica y por lo tanto de la capacidad de comprensión. Este puede considerarse el punto de encuentro entre los procesos teóricos e investigativos, por una parte, y los procesos cognitivos de los sujetos de la educación. En la perspectiva investigativa una vez asumida la actitud comunicativa y de participe, considera Hoyos que se deben dar los siguientes pasos:

Se busca entender por qué los actores asumen determinadas actitudes, es decir, se busca comprender sus razones y motivos en la situación determinada que se investiga (...) Al ir entendiendo las razones y motivos que guían el comportamiento de las personas o grupos que investigamos, comprendemos mejor aún el sentido de lo que ellos hacen o afirman querer hacer. Los respetamos y comprendemos mejor, si entendemos por qué opinan esto, hacen aquello o tiene estas o aquellas intenciones (...) Pero motivos y razones legítimas y coherentes sólo se entienden si se consideran como tales, como razones, es decir, si se las tiene como razones y motivos que pudieran ser válidas en otras culturas y en otras circunstancias, por ejemplo en el mundo de la vida de quien las comprende (...) Es el momento en el cual el investigador y el educador dejan su actitud de "participante virtual (...) Ahora sí el investigador y el educador comparan la "racionalidad" de formas de vida determinadas, de diversas culturas y épocas históricas, con otras explicaciones de la tradición científica. Por tanto, la racionalidad discursiva no tiene que ser tema extraño a la investigación social, para no quedarse en el relativismo o en niveles de descripción, que ni siquiera llegan a ser diagnósticos coherentes (...) Es sólo en este momento que el investigador y el educador pueden con responsabilidad reconstruir su propia interpretación teórica, con base por una parte en sus propias experiencias y en su participación real o virtual en la vida de otros grupos sociales, y apoyados por otra parte en sus conocimientos de la disciplina y de las diversas teorías que la conforman<sup>7</sup>.

En cuanto a la segunda parte, esto es, la de los procesos cognitivos de los sujetos de la educación, podríamos decir que se enmarca en una concepción ética, denominada por Hoyos como una ética discursiva. Esta teoría ha sido elaborada sobre los mismos presupuestos del lenguaje y de la comunicación en sentido pragmático, y sobre la base del aspecto procedural de la moralidad kantiana. En tanto se ha superado el paradigma de la filosofía de la conciencia y no es posible hoy en día una ley moral enunciada desde la razón en sí misma con carácter de universalidad, es necesario ofrecer a los demás la máxima que consideramos debe dirigir nuestras acciones para que mediante un procedimiento discursivo todos decidan con buenos argumentos sobre su validez.

---

7. HOYOS, Guillermo. Op cit., p. 464.

Esta ética debe partir de una base en la que se asienta el fenómeno moral que se refiere al hecho, en el cual los individuos experimentan sentimientos de connotación abiertamente moral, lo que se hace más evidente cuando a través de ellos se produce una ruptura de las relaciones interpersonales que, no obstante, tiene la opción de ser evaluada y reparada por los implicados. Estos sentimientos abren el sentido de lo moral como un hecho de carácter social y no meramente de razón, sirviendo como puente entre el principio que puede enunciarse como punto de vista moral de carácter universal y la experiencia cotidiana de sujetos que tienen la capacidad de aportar razones de sus actos. Así, por ejemplo, el sentimiento de culpa que surge cuando le hemos causado daño a alguien, el resentimiento cuando nos sentimos ofendido por alguien, y la indignación cuando hemos sido testigos de la ofensa que alguien ha hecho a un tercero. No quiere decir que sólo estos sentimientos de carácter negativo tengan una connotación moral, sino que en ellos es más aprehensible esta dimensión. Sus contrapartidas, la satisfacción, el agradecimiento y el reconocimiento respectivamente también pueden tener este contenido. Para Hoyos estos sentimientos tiene vocación comunicativa, pues si bien en los de carácter positivo es más fácil su explicitación verbal, en los negativos estamos siempre a la espera de la reparación por vía del lenguaje.

Pero aquí es indispensable una condición adicional de los sujetos morales y es que su capacidad para emitir estos juicios haya alcanzado un adecuado desarrollo. Precisamente en su proceso educativo los individuos se convierten en sujetos morales gracias al desarrollo de esta facultad, que puede ser incentivada sobre la base de estas situaciones vitales que se expresan en sentimientos. De allí que su recomendación fuera siempre la de educar en sentimientos morales, con lo cual se le proporciona un sustento en la experiencia moral al proceso cognitivo basado en la discusión de razones.

De este modo el contenido conceptual de la propuesta de una teoría discursiva de la pedagogía puede tener asiento finalmente en la práctica pedagógica concreta, bajo la forma de discusiones reales llevadas a cabo por los sujetos del proceso educativo. Los elementos filosóficos de partida anclados en la tradición moderna desde Kant hasta los obtenidos de la filosofía del lenguaje, así como la teoría del desarrollo de la capacidad de juicio moral, contribuyen todos a su formulación que tiene como marco general la *Teoría de la Acción Comunicativa* de Jürgen Habermas. Así, desde el

ejercicio de abstracción filosófica, propio de los grandes de la tradición, al cual pudo acceder Guillermo Hoyos, propuso los términos desde los que podemos fundamentar una práctica pedagógica conducente a la construcción de ciudadanía como el objetivo más urgente de la educación. Esta ciudadanía tiene que darse dentro de los parámetros que nuestra misma sociedad ha escogido y que están plasmados constitucionalmente, condensados en el respeto a la dignidad de las personas a través de la observancia de los derechos fundamentales, en el reconocimiento y respeto a las diferencias, y en los principios del pluralismo y la tolerancia. A esta sociedad dirigió su teoría discursiva de la pedagogía.

### **Bibliografía**

- HABERMAS, Jürgen. Teoría de la acción comunicativa. Volumen I y II. Taurus, Madrid, 1987.
- \_\_\_\_\_. La lógica de las ciencias sociales, Editorial TECNOS, S.A., Madrid, 1988.
- HOYOS Vásquez, Guillermo, Investigaciones Fenomenológicas. Siglo del Hombre Editores, Bogotá D.C. 2012.
- \_\_\_\_\_, Derechos Humanos, Ética y Moral. Módulo de la Escuela de Liderazgo Democrático de la Corporación S.O.S. Colombia – Viva la Ciudadanía, Fundación Social, Universidad Pedagógica Nacional. Santa Fé de Bogotá D.C. Enero de 1995.
- \_\_\_\_\_, "Elementos para una teoría discursiva de la pedagogía a partir del pensamiento de Jürgen Habermas" Forjadores del pensamiento en Occidente: Pensadores de las ciencias humanas. Colombia. Editorial Zuluaga, 2001. Colombia.
- \_\_\_\_\_, La Universidad Tecnológica y la Idea de Universidad. Universidad Tecnológica de Pereira. Publiprint. Ltda. Pereira 2011.

# **Las Ciencias Sociales y Humanas en el Nuevo Sistema de Ciencia, Tecnología e Innovación de Colciencias<sup>1</sup>.**

*Conversación con Guillermo Hoyos*

Conversación establecida con el Doctor Guillermo Hoyos Vásquez por los Doctores Germán Vargas Guillén y Luz Gloria Cárdenas Mejía sobre el Nuevo Sistema de Ciencia, Tecnología e Innovación de Colciencias y su impacto en la investigación en Ciencias Sociales y Humanas (Bogotá, Universidad Javeriana enero 12 de 2010).

**Luz Gloria Cárdenas:** ¿Cómo percibe el cambio del *Sistema de Ciencia, Tecnología y Sociedad* (CTs) al *Nuevo Sistema Nacional de Ciencia, Tecnología e Innovación* (SNCTeI) llevado a cabo por Colciencias? ¿Cómo percibe con ese cambio el desarrollo de la investigación en Ciencias Sociales?

**Guillermo Hoyos:** Desde su fundación, Colciencias sabe que las ciencias no son sólo las Ciencias duras. Esta denominación, que ha recibido algunas críticas, puesto que parece ir en detrimento de las Ciencias Sociales y Humanas, es empleada por Habermas. De modo más reciente, esta designación aparece en la introducción al quinto volumen de una selección de textos que lleva por título *Textos filosóficos*<sup>2</sup>, los cuales fueron publicados con motivo de sus 80 años. En ese volumen que se titula *Crítica de la razón* (*Kritik der Vernunft*) se encuentra su conferencia en el XXI Congreso alemán de filosofía celebrado en el 2008. En la conferencia que lleva como título *De las Imágenes del mundo al Mundo de la vida* (*Von den Weltbildern zur Lebenswelt*), al diferenciar entre *Imágenes del mundo* (*Weltbildern*) y *Visiones del mundo* (*Weltanschauung*), le reconoce a Husserl que su concepto de *Mundo de la vida* (*Lebenswelt*) le da la posibilidad de criticar las *Imágenes del mundo* y las *visiones del mundo* en su aspecto ideológico y llevarlas a su aspecto cultural en el *Mundo de la vida*; y ahí es donde Habermas utiliza el término de *Ciencias duras* ("harte" *Wissenschaften*) para las Ciencias de la Naturaleza y *Ciencias blandas* ("weichen" *Wissenschaften*) para las Ciencias Sociales. Habermas hace en primer lugar un gran reconocimiento a Husserl porque considera que el

---

1. Transcripción a cargo de Carlos Arturo Bedoya Rodas, estudiante de Maestría de la Universidad de Antioquia.

2. HABERMAS, Jürgen *Philosophische Texte, Studienausgabe*, 5 Bände. Frankfurt am Main, Suhrkamp. 2009

Mundo de la vida husseriano es la mejor versión de la “cosa en sí” kantiana, aquello que no tiene límites, y ese es precisamente el *Mundo de la vida*. Éste no es la experiencia del experimento, la experiencia del “bárbaro” científico, sino la experiencia como principio trascendental husseriano. Ahora bien, Habermas advierte que pese a que Husserl descubrió el *Mundo de la vida* como base de la experiencia, no cayó en la cuenta de que éste es esencialmente intersubjetivo.

Ahora bien, yo creo que no sólo se trata de la distinción del concepto de Ciencias duras y Ciencias blandas, sino de “la cosa misma” de las Ciencias de la Naturaleza, de las Ciencias del Espíritu y de las Ciencias Sociales. Aunque dentro de estas últimas han sido hipotecadas por el positivismo la Ciencia Política, la Sociología, incluso la weberiana. Las Ciencias Sociales son Ciencias Humanas y esto se puede evidenciar en la tradición colombiana, así por ejemplo, la facultad de la Universidad Nacional no es de Ciencias Sociales sino Facultad de Ciencias Humanas. Es importante rescatar esa tradición y la discusión sobre esta denominación.

**Luz Gloria Cárdenas:** ¿Por qué en su artículo *Educación para un nuevo humanismo*<sup>3</sup> siempre utiliza el término de *Ciencias del Espíritu* que es el mismo término que emplea Gadamer?

**Guillermo Hoyos:** Dentro del esquema habermasiano, la comunicación presenta dos momentos, el primero es el hermenéutico, es decir, el momento de la comprensión. En uno de sus más recientes libros *Entre naturalismo y religión*<sup>4</sup>, y en el marco de su discusión con las neurociencias, Habermas afirma que “sin la intersubjetividad del comprender, ninguna objetividad del saber”, es decir, sin Gadamer no se pueden plantear las Ciencias Sociales. Ya desde *Teoría de la acción comunicativa*<sup>5</sup>, consideraba los aportes de la hermenéutica filosófica, y hacía con ello un fuerte reconocimiento a Gadamer. Ahora bien, aunque Habermas destaca la hermenéutica, no lo hace desde el primer momento. Mi tesis consiste en que la hermenéutica para Habermas era sólo un momento de entrada puesto que su interés radicaba en señalar cómo al ingresar por la comprensión, inmediatamente se entraba a la argumentación. Sin embargo, se va dando cuenta, sobre todo en su filosofía del derecho, de que el momento de la comprensión es casi tan

3. HOYOS-VÁSQUEZ, Guillermo “Educación para un nuevo humanismo”. En: *Magis, Revista Internacional de Investigación en Educación*. N. 2, 2009. Págs. 425-433.

4. HABERMAS, Jürgen *Entre naturalismo y religión*. Barcelona, Paidós. 2006

5. HABERMAS, Jürgen *Teoría de la acción comunicativa*. Trad., Manuel Jiménez Redondo. V. 1, Madrid, Taurus.1987.

importante como el de la argumentación. Incluso, en mi opinión, es mucho más importante el momento de la comprensión que el de la argumentación. Ahora, esto no niega que hay situaciones hermenéuticas que no se pueden solucionar con solo hermenéutica, es decir, que existen casos en los cuales a base de comprensión no se puede solucionar todo, de ahí que sea posible y necesario argumentar, surgiendo así la argumentación como segundo momento de la comunicación.

Respecto a la ley de Ciencia, Tecnología e Innovación que subyace al Nuevo Sistema de Colciencias, y que fue alentada por el entonces Director del SENA Darío Montoya, se encuentra que, si bien hace grandes aportes administrativos y a la organización del sistema, es una ley insuficiente puesto que no tiene en cuenta la complejidad del conocimiento científico de la investigación que no se produce únicamente con el último artículo. Colciencias tenía una tradición de apertura con Margarita Garrido, cuya prueba fehaciente era la Cátedra *Ciencia, Tecnología y Sociedad* (CTs). Esta cátedra tuvo influencia de la Organización de Estados Iberoamericanos para la Educación, la Ciencia y la Cultura (OEI) y llegó a Colombia gracias a los trabajos de José Antonio López Cerezo, cuya tradición no era solo española sino también escandinava. Sin embargo, se perdieron las raíces de este movimiento.

**Luz Gloria Cárdenas:** ¿Por qué se perdieron esas raíces?

**Guillermo Hoyos:** En la nueva ley desaparece la S; primero porque no hay reconocimiento en serio del aporte de las Ciencias Sociales y Humanas al desarrollo social. En Colciencias éstas han ocupado un segundo o tercer lugar. Segundo, yo creo que hubo un déficit muy fuerte en el campo de la educación cuando los educadores se dedicaron a los estudios científicos de la educación.

**Germán Vargas:** ¿No cree usted que hay un problema con las maneras de medir? Por ejemplo, mientras un tecnólogo mide su productividad por patentes, en las Ciencias Sociales y Humanas no hay esa medición por patentes, y no obstante, eso no implica que no existe un modo de hacer medición.

**Guillermo Hoyos:** Se puede utilizar la medición para hacer diagnósticos, pero debe superarse para ir en dirección del desarrollo cultural. Se trata

de rescatar en las relaciones humanas algo que es “blando”, que no es cuantificable. Lo importante es rescatar que a la base del problema hay un sentido social que no es sólo medición, competitividad, escalas, estrategias, encuestas. Aunque sin duda alguna todo eso es importantísimo, no es suficiente.

**Germán Vargas:** Me parece que también el tema del vínculo entre políticas públicas y ética ciudadana es la “cosa misma”.

**Guillermo Hoyos:** Así es. Aunque la ética ciudadana tiene mucha relación con políticas públicas, no se la puede satisfacer solamente con políticas públicas pues se pierde la idea del hecho ciudadano, en la cooperación, en la participación, que es nuestro objetivo.

Retomando el punto anterior, de ningún modo nos vamos a oponer a un sentido de la educación que tenga que ver con metodologías, procedimientos, programas, metas, pero educación en cuanto *Paideia* es más que eso. Entonces te preguntas ¿Cuál es el “más que eso”? Yo le diría tranquilamente: una idea regulativa del sentido kantiano de la participación; es la función viva de la ética, pero no la ética de la bioética. La ética no se debe entender como un código ético que chuleas, así lo vemos hoy en día en Colombia. El punto central es que nosotros, como filósofos, no nos podemos dejar domesticar nuestras ideas kantianas. Lo que hay que defender es lo que está más allá de lo que pueda conocer. De esa manera es que toda la ciencia posible tiene sentido para el hombre. Así pues, el hombre es tanto más hombre cuanto más sentido tiene para él pensar. De ahí la crítica que Heidegger realiza en la *Carta sobre el humanismo* según la cual “el pensar está en lo seco”<sup>6</sup>. Todo esto se dirige, pues, a que tenemos que pensar lo que significa fenomenología en el *mundo de la vida*. Sin mucha “mística” este bello término fenomenológico es el *mundo de la vida* comprendido por la gente común y corriente, es el *mundo de la vida* de la familia, de las emociones, de los ideales de la gente común y corriente.

**Luz Gloria Cárdenas:** Algo que está muy presente en el Nuevo Sistema es la relación Universidad-Empresa. ¿Se puede pensar que hay algo en las Ciencias Sociales y Humanas que podría caber en esa relación?

---

6. “Se juzga al pensar según una medida que le es inadecuada. Este juzgamiento se asemeja al procedimiento que intenta aquilar la esencia y virtud del pez en vista del tiempo y modo en que es capaz de vivir en lo seco de la tierra. Hace tiempo, hace demasiado tiempo, que el pensar está en lo seco. ¿Se puede pues llamar “irracionalismo” al empeño por reconducir el pensar a su elemento?” Heidegger, Martin. *Carta sobre el humanismo*. Buenos aires, Ediciones del 80, 1981. pág. 67.

**Guillermo Hoyos:** Por supuesto. Sin embargo, la Universidad no se puede entregar sólo a esta relación, ella es quien debe defender la complejidad de lo social. Por eso siempre he defendido la pirámide del mundo de la vida social, civil, lo público, lo político, el Estado de derecho. Por eso hoy en día no deberíamos enfatizar tanto la filosofía política sino la filosofía social. Aunque hay que advertir que si se habla de filosofía y sociedad, en ésta se puede perder la dimensión de la persona, de ahí que se deba volver a la antropología; no sin razón aparece el texto de Tugendhat *Antropología en lugar de metafísica*<sup>7</sup>. Precisamente esa antropología es de la que trata Husserl en su diálogo con Hume al intentar acercar más la fenomenología y la psicología. De eso dan muestra sus conferencias a la Sociedad Kantiana en el año 34 en las que habla de la relación entre fenomenología y psicología, siendo entendida esta última como antropología.

Frente a la relación Universidad-Empresa, es tarea pues de la filosofía la defensa de la “cosa misma”. Derrida resalta en su texto Kant: *El conflicto de las facultades*<sup>8</sup>, cómo Kant ubica a la Facultad de filosofía como la responsable de la “cosa misma” de la Universidad. Se puede mantener la relación Universidad-Empresa, pero la única posibilidad de que la Universidad no sea declarada empresa es que ella se considere la base del desarrollo cultural de una sociedad dentro de la cual la Empresa es fundamental. La Universidad está llamada a defender a la sociedad y esto es posible con una formación en Ciencias Sociales y Humanas.

**Luz Gloria Cárdenas:** Uno de los problemas es la desfinanciación de la investigación.

**Guillermo Hoyos:** La Universidad tiene que defender el modelo de universidad pública y hacerle caer en la cuenta a la universidad privada que la educación superior es por esencia pública y por lo tanto es responsabilidad del Estado.

**Germán Vargas:** ¿Deberían tener también las Ciencias Sociales y la formación humanística indicadores, por ejemplo en cuanto a la formación ética en ciudadanía?

**Guillermo Hoyos:** No estamos en contra de los indicadores, pero éstos

7. TUGENDHAT, Ernst *Antropología en vez de metafísica*. Barcelona, Gedisa. 2008.

8. DERRIDA, Jacques *La filosofía como Institución*. Trad., A. Azurmendi. Barcelona, Juan Granica.1984.

no aportan la “cosa misma” que es el principio de la fenomenología. La “cosa misma” es lo vivencial en el que se me da el mundo. De ahí que el punto de partida de cómo y qué se me da no puede ser nunca reemplazado por la medición. Lo que se categoriza, lo que se mide son fenómenos, pero nosotros, en la fenomenología salvamos los fenómenos. Es decir, los fenómenos los llevamos hasta la “cosa en sí”. De acuerdo con Husserl la “cosa en sí” debe mantenerse de tal manera que se dé en todas las perspectivas y no sólo desde la perspectiva numérica, cuantificable, sino desde la perspectiva cualitativa.

Retomando el punto sobre la Universidad-Empresa, creo que es muy importante señalar cómo la Universidad tiene que estar en relación con la empresa no sólo desde el punto de vista de que la Universidad sabe más de sociedad que la empresa, sino desde el punto de vista de que la Universidad es la garantía de lo público. Ésta es la que permite ampliar el sentido de Sociedad civil, el sentido del *mundo de la vida*. Todo esto es responsabilidad de la Universidad. A propósito de la aparición del texto de Luis Eduardo Hoyos *Democracia y Universidad*<sup>9</sup>, llevamos 30 años diciendo que la Universidad no se puede politizar, sin embargo considero que no hemos sido capaces de pensar el problema más a fondo. No hemos sido capaces de profundizar sobre el sentido político, social, democrático que tiene la Educación Superior Pública, sobre cuál es la responsabilidad de la Universidad Pública. Nos da miedo y preferimos continuar afirmando que la función de la Universidad es investigar. Sin embargo, la función de la docencia sigue siendo importantísima. Pero es preciso llamar la atención de que no basta enseñar a ser juiciosos, a aprender mucho, a investigar mucho, sino que es preciso enseñar ciudadanía. Nunca enseñamos sociedad, política, democracia, derechos humanos. Considero que hoy en día debemos dar un paso más, no basta afirmar que la Universidad no debe politizarse. Es preciso pues, abrir espacios de discusión. No podemos seguir con una Universidad en la cual lo único que se hace es condenar guerrilleros mientras el resto de la gente vive indiferente formándose para ser grandes profesionales, ocupando el primer puesto en investigación. Y resulta que el problema del país no es sólo ese; hay un problema que es mucho más fundamental, es un problema de justicia social, de equidad, de democracia, de ciudadanía; y eso es precisamente lo que tiene que tratar la Universidad y no basta con que lo trate el Ministerio o el Instituto de Estudios Políticos

---

9. HOYOS, Luis Eduardo, *Democracia y Universidad [Un alegato político a favor del derecho a no ser político]*. Universidad Nacional de Colombia Sede Bogotá, Facultad de Ciencias Humanas.2008.

en publicaciones de calidad ranqueadas por Colciencias. Es preciso volverlo a debatir.

Con respecto a Colciencias y las Ciencias Sociales y Humanas, considero que es importante insistir en que la base del problema se encuentra en que esta entidad nunca respetó lo suficiente a las Ciencias Sociales y Humanas; éstas eran una disculpa. Los que hemos trabajado en los programas de Ciencias Sociales y Humanas sabemos que mientras a nosotros nos regateaban 80 millones para un proyecto, los proyectos de las Ciencias duras eran de 300 millones. En el fondo sigue siendo el prejuicio contra la fenomenología, contra la filosofía, unido al asunto de la competitividad. Por mi parte considero que se debe destacar que las Ciencias Sociales y Humanas significan cooperación, que el nuevo humanismo significa intersubjetividad.



**EDMUND HUSSERL:  
ANÁLISIS FENOMENOLÓGICOS**



# **La fenomenología y el problema(s) de la Intersubjetividad**

*Phenomenology and the Problem (s) of Intersubjectivity\**

DAN ZAHAVI

University of Copenhagen

Dinamarca

Traducción

PEDRO JUAN ARISTIZÁBAL HOYOS

Universidad Tecnológica de Pereira

Colombia

## **Resumen**

Una de las objeciones clásicas a la fenomenología es no dar una respuesta satisfactoria al problema de las relaciones *intersubjetivas* al encaminarse exclusivamente en el nexo entre el sujeto constituyente y el fenómeno constituido. Con esta consideración, y cuestionando el giro lingüístico como única respuesta al problema, el autor profundiza algunos enfoques paradigmáticos alrededor del tema en cuatro tópicos: 1. El análisis de la empatía como fundamento de una teoría intersubjetiva; 2. La necesidad de acompañar la empatía con un análisis de la subjetividad encarnada teniendo de fondo el entrelazamiento corporal entre la mismidad y la otredad; 3. Más allá del encuentro *cara a cara*, indaga las relaciones entre subjetividad y mundo, tomando este último en su ámbito social e intersubjetivo; 4. Con el tema de la *trascendencia del otro*, pretende mostrar que aunque el otro es un ser trascendente e inaprensible, cuestiona, de todas formas dicho enfoque, ya que, en su radicalidad, puede llegar a negar las condiciones *a priori* de la intersubjetividad. El autor asume esta problemática en una interesante discusión con los pensamientos de Husserl, Merleau-Ponty, Levinas, Habermas, Sartre y Heidegger.

**Palabras Clave:**fenomenología, intersubjetividad, empatía, subjetividad encarnada, alteridad, trascendencia, experiencia del otro

## **Abstract**

One of the classic objections to phenomenology is not to give a satisfactory answer to the problem of *intersubjective relations* through the exclusive routing to the bond between the constituent subject and the constituted phenomenon. With this consideration, and questioning the linguistic turn as the only answer to the problem, the author deepens on some paradigmatic approaches around the issue divided in four topics: 1) the analysis of empathy as a fundament of an intersubjective theory. 2) The need to accompany the empathy with an analysis of the embodied intersubjectivity having as a background the body entanglement between the sameness and the otherness. 3) Beyond the encounter face-to-face, he searches for the relations between subjectivity and the world, taking this last one in his social and intersubjective scope. 4) With the topic of the transcendence of the other, he intends to show that, though the other is a transcendent and elusive being, he questions such a focus at all, as he, in his radicalism, is able to get to deny the conditions *a priori* of intersubjectivity. The author assumes this problematic in an interesting discussion with the thoughts of Husserl, Merleau-Ponty, Levinas, Habermas, Sartre and Heidegger.

**Keywords:**phenomenology, intersubjectivity, empathy, embodied subjectivity, alterity, transcendence, experiences of the other.

\* El Doctor Dan Zahavi, de la Fundación Nacional Danesa de Investigación: Centro para la Investigación de la Subjetividad (Danish National Research Foundation: Center for Subjectivity Research). Envío amablemente este texto, para el Volumen VII del Anuario Colombiano de Fenomenología, edición de la Universidad Tecnológica de Pereira. La traducción del inglés fue autorizada por el autor al profesor Pedro Juan Aristizábal Hoyos y revisada en compañía del profesor Julián Alberto Müller Poveda.

Una de las objeciones clásicas a la fenomenología ha sido su supuesta falencia al abordar el problema de la intersubjetividad. Sea esto por omisión, es decir, por simplemente no reconocer la importancia filosófica de la intersubjetividad, o por una carencia innata, es decir, al ser, en principio, incapaz de abordar este problema de manera satisfactoria. Para recapitular uno de los argumentos: Si la tarea de la fenomenología es investigar las condiciones de la manifestación (del fenómeno de la intersubjetividad), y si esta investigación debe proceder a enfocarse exclusivamente en la relación entre el sujeto y aquello que está dado para él, es decir, en la relación entre el sujeto constituyente y el fenómeno constituido; la fenomenología estará siempre impedida para proporcionar un análisis adecuado del otro. Hablar de un sujeto extraño, de un otro, es hablar de algo que por razones esenciales siempre trascenderá su donación para mí. Qué sujeto extraño estará en posesión de una auto-manifestación, la cual es principalmente inaccesible para mí. Y es por esta misma razón que la fenomenología será incapaz de dar cuenta de ello, y consecuentemente, tiene que quedar atrapada en el solipsismo.

Esta crítica está estrechamente vinculada con uno de los cambios de paradigma decisivos en la filosofía del siglo XX, a saber, el giro de la filosofía de la mente a la filosofía del lenguaje. De manera tal, que se ha exigido que el lenguaje sea la base de la intersubjetividad, y que solo una filosofía del lenguaje puede acoplar la intersubjetividad de una manera adecuada. Esta postura está ejemplificada en el trabajo de Habermas, quién considera que la fenomenología se hace cargo de un número insuperable de aporías, precisamente debido a que permanece ciega a la *intersubjetividad lingüística*. De este modo, Habermas argumenta, que una mirada a la teoría fenomenológica de la intersubjetividad mostrará porque es necesario tomar la filosofía del lenguaje, más que la filosofía de la mente, como el punto de partida. En contraste con una teoría de la comunicación, la cual toma una intersubjetividad ya prevista por el lenguaje como su punto de iniciación; la dificultad con la fenomenología es que intenta derivar las relaciones de intersubjetividad desde un punto de partida monológico. Pero en la medida en que la consideración fenomenológica proceda siempre desde el yo, encontrará continuamente una persistente asimetría entre el sujeto y los otros; y siempre y cuando ese es el caso, esto es, siempre y cuando la consideración no pueda asegurar plena reciprocidad entre los sujetos involucrados, ello está condenado al fracaso.

En retrospectiva, una buena parte de esta crítica debe impactarlo a uno como algo que lo rotula. No solo, en años recientes, el giro lingüístico se ha sustituido por un retorno a la conciencia, es decir, ha perdido credibilidad la exigencia de que el lenguaje es la respuesta universal a todo problema filosófico, sino que lo más importante, es que nadie realmente familiarizado con la tradición fenomenológica, puede respaldar la afirmación de que la fenomenología debe haber fallado en reconocer la importancia filosófica de la intersubjetividad. No solo es la intersubjetividad- sea esta en la forma de una relación concreta yo-otro, en la forma de un mundo de la vida estructurado socialmente, o en la forma de un principio de justificación trascendental- la que se adscribe a un rol absolutamente central; sino que en ninguna otra tradición filosófica, encuentra uno tantos múltiples análisis de las diversas modalidades de intersubjetividad.

El objetivo de la siguiente contribución es presentar parte de su enriquecedora discusión.

### **1. La empatía y el problema de las otras mentes**

En algunas tradiciones el problema de la intersubjetividad ha sido identificado con el problema de las otras mentes, y un clásico intento por llegar a aprehender este problema se conoce como el *razonamiento por analogía*. Por consiguiente: La única mente a la cual yo tengo acceso directo, es a la mía. Mi acceso a la mente del otro está siempre mediado por su comportamiento corporal. Pero ¿cómo puede la percepción del cuerpo de otra persona proporcionarme información acerca de su mente? A partir de mi propia mente y enlazando eso a la manera en la que mi cuerpo me es dado, yo entonces paso al cuerpo del otro y por reconocer la analogía que existe entre este cuerpo y mi propio cuerpo, yo *infiero* que el cuerpo extraño esta probablemente también enlazado de una manera semejante a una mente extraña. En mi caso personal, gritar está a menudo asociado con dolor; cuando yo observo a otros gritar, yo infiero que ellos probablemente están igualmente sintiendo dolor. Aunque esta inferencia no me proporciona conocimiento indubitable sobre los otros, y aunque esto no me permita una experiencia real de las otras mentes, por lo menos sí me da más razones para creer en su existencia, que en negarla.

Esta manera de hacer surgir y confrontar el problema de la intersubjetividad no ha tenido exactamente la aprobación de los fenomenólogos. De hecho, todos ellos la han criticado. La crítica ha sido masiva y multifacética, pero

déjeme mencionar algunos de los argumentos más influyentes. Primero que todo, uno podría cuestionar la exigencia de que mi propia auto-experiencia es de una naturaleza puramente mental, y que esta toma lugar en mi propio aislamiento y antecede a la experiencia de los demás. Segundo, el razonamiento por analogía asume que nosotros nunca *experimentamos* los pensamientos o los sentimientos de otra persona, pero que sólo podemos *inferir* su existencia probable sobre la base de lo que es realmente dado a nosotros, es decir, un cuerpo físico. Pero por un lado, este supuesto parece implicar demasiada consideración intelectualista- después de todo, tanto animales como infantes parecen compartir la creencia en otras mentes, pero en su caso, esto es apenas el resultado de un proceso de inferencia-; y por otro lado, esto parece presuponer un alto problema de dicotomía entre lo interno y lo externo, entre la experiencia y el comportamiento. Entonces, una solución al problema de las otras mentes, comenzaría con una comprensión correcta de la relación entre mente y cuerpo. En algún sentido, las experiencias no son internas, ellas no están ocultas en el cerebro, sino más bien expresadas en gestos y acciones corporales. Cuando yo veo un rostro extraño yo lo veo como algo amigable u hostil etc., esto es, cada único rostro expresa estas emociones. Además el comportamiento corporal es significativo, es intencional, y como tal no es ni interno ni externo, sino más bien está más allá de esta distinción artificial. Citando a Merleau-Ponty:

Nosotros tenemos que rechazar el prejuicio que crea 'realidades internas' partiendo del amor, del odio, o de la ira, dejándolas accesibles a un único testigo: la persona quien los siente. La ira, la vergüenza, el odio o el amor no son hechos psíquicos escondidos en el interior de otra conciencia: ellos son tipos de comportamientos o estilos de conducta que son visibles desde el exterior. Ellos existen sobre este rostro o en aquellos gestos, nada se oculta detrás de ellos<sup>1</sup>

Sobre la base de consideraciones de este tipo, se ha argumentado que nosotros no percibimos primero un cuerpo físico para luego inferir en un movimiento posterior la existencia de una subjetividad extraña. Por el contrario, en el encuentro cara a cara, no estamos confrontados ni con un mero cuerpo, ni con un alma escondida sino con un todo unificado. Vemos la ira del otro, sentimos su aflicción, no inferimos la existencia de esas emociones. De este modo, se ha requerido que nunca podríamos

---

1. MERLEAU-PONTY, M. Sense and Non-Sense. Evanston, IL: Northwestern University Press, 964b; Pág. 52-53

resolver el problema de las otras mentes a menos que entendiéramos que el cuerpo del otro difiere radicalmente de los objetos inanimados, y que nuestra percepción de este cuerpo es muy diferente de nuestra percepción ordinaria de los objetos. La relación entre el otro y yo no está establecida de antemano por el camino de una inferencia analógica, sino por el contrario, se debe tener en cuenta que existe un modo distintivo de conciencia, a menudo denominada empatía o simplemente 'Fremderfahrung'<sup>2</sup>, La cual nos permite experimentar los sentimientos, deseos y creencias de los otros más o menos de una manera directa. Más específicamente, la empatía es asumida como una única forma constitutiva de la intencionalidad, y la tarea de la fenomenología es consecuentemente clarificar su exacta estructura y explicitar la diferencia entre unas y otras formas de intencionalidad, tales como la percepción, la imaginación y el recuerdo.

La mayoría de los fenomenólogos han argumentado que no tiene sentido hablar de un otro a menos que el otro sea de alguna manera dado y experienciable. Pero el que yo tenga una experiencia real del otro y no tenga nada que ver con una mera inferencia, no implica sin embargo que yo pueda experientiar al otro de la misma manera en que él o ella, (la persona), igualmente lo hace, tampoco que la conciencia del otro sea accesible para mí de la misma manera como lo es la mía propia. Pero esto no es un problema. Al contrario, es sólo debido a esta diferencia que esta subjetividad extraña es del todo experienciada como extraña. Como señala Husserl: hubiese yo tenido el mismo acceso a la conciencia del otro, como tengo acceso a mí propia, el otro habría cesado de ser otro y en cambio se hubiese convertido en parte de mí mismo. Para decirlo de otra manera, la auto-donación del otro es inaccesible y trascendente para mí, pero es exactamente está inaccesibilidad, este límite, lo que no puedo experimentar. Y cuando yo tengo una auténtica experiencia de un otro sujeto, yo estoy experimentando exactamente que el otro me evade. De esta manera, es que la donación del otro es de un tipo más peculiar. Utilizando la frase de Levinas: la ausencia

---

2. La palabra Empathy (empatía) en el original alemán se traduce como *Einfühlung*, no obstante, el profesor Zahavi, da al concepto un significado especial con el original alemán como 'Fremderfahrung' (Experiencia del Otro). La connotación de esta última significación va en dirección de ponernos frente a la experiencia directa del Otro, y no al significado de empatía que se refiere explícitamente, en el caso de Husserl, a una operación objetivante de la conciencia, en la cual, se aprehenden las vivencias del otro. Nota del traductor. Para un estudio del problema de la empatía Cf., ARISTIZÁBAL Hoyos, P. Juan. El Solipsismo y las relaciones de Intersubjetividad. Análisis fenomenológico de la experiencia del Otro. Bogotá, Alejandría Libros, 2012; Pág. 131 y ss. También, ARISTIZÁBAL Hoyos, P. Juan, La empatía como aprehensión de las vivencias del otro. En: Anuario Colombiano de Fenomenología. Volumen III, Universidad de Antioquia, 2009; Págs. 69-84.

del otro es precisamente su presencia como otro<sup>3</sup> La otredad del otro es exactamente lo *manifesto* de su inaprehensión e inaccesibilidad. Para exigir más, para pedir que yo sólo tuviese una experiencia real del otro, si yo experimentase sus sentimientos o pensamientos de la misma manera como él lo hace consigo mismo, eso sería un absurdo. Esto implicaría que yo sólo experimentase a un otro, si yo lo experimentase a él de la misma manera como yo me experimento mí mismo, es decir, esto llevaría a una abolición de la diferencia entre yo mismo y el otro; a una negación de la alteridad del otro, de aquello que hace al otro un otro.

El hecho de reconocer la existencia de la empatía es, sin embargo, sólo el comienzo y no la culminación del análisis fenomenológico de la intersubjetividad. De hecho, toda una serie completa de preguntas críticas surgen de inmediato. ¿Cómo toma en consideración la fenomenología, la posibilidad misma de la empatía? ¿Se puede reducir la intersubjetividad a un encuentro concreto cara a cara? ¿Será que tal experiencia temática del otro en sí, permite siquiera una verdadera confrontación con la otredad del otro?

## **2. Subjetividad encarnada y alteridad interna.**

Aunque el reconocimiento de las peculiaridades únicas de la '*Fremderfahrung*' es un paso adelante en comparación con el razonamiento por analogía, la investigación sobre la intersubjetividad, no puede terminar allí. Nosotros no podemos simplemente tomar nuestra capacidad para experientiar a otros como un hecho primitivo e inanalizable; sino más bien, que esas condiciones de posibilidad de la experiencia deben ser investigadas. Un argumento ha sido que mi encuentro con el otro, mi capacidad para interactuar y para reconocer un otro sujeto encarnado, como una subjetividad extraña, es precedida y hecha posible a través de la verdadera estructura de mi propia subjetividad *encarnada*.

---

3. Cf. LEVINAS, E. *Le temps et l'autre*. Paris: Fata Morgana, 1979; Pág. 89.

¿Cómo y por qué debería nuestra subjetividad encarnada preparar el camino para un encuentro con el otro? Una de las características impactantes del cuerpo es su bilateralidad peculiar. Mi cuerpo es dado a mí, como una interioridad, como una estructura volitiva y como una dimensión del sentir; pero también es dado como una exterioridad que se muestra visual y táctilmente. Entonces, ¿cuál es la relación entre lo que Husserl llama el '*Innen*' y por otro lado, el '*Aussenleiblichkeit*', es decir, lo que es la relación entre la interioridad del cuerpo vivido de un lado y la exterioridad del cuerpo vivido por el otro? En ambos casos estoy confrontado con mi propio cuerpo. Pero ¿por qué está el cuerpo, cuando aparece visual y táctilmente, absolutamente experienciado como la exterioridad de *mi* cuerpo? Cuando yo toco mi propia mano, la mano tocada no se da como un mero objeto, ya que ésta siente el toque en sí mismo. (Hubiese carecido la mano tocada de esta experiencia, esta no se sentiría más como *mi* mano. Cualquiera que ha tratado de conciliar el sueño con su brazo como almohada, sabrá lo extraño que es despertarse con un brazo insensible. Cuando este es tocado, no responde de manera apropiada y se siente más que todo como el brazo de otro). La diferencia decisiva entre tocar uno su propio cuerpo y todo lo demás, sean objetos inanimados o el cuerpo de los otros, esto consecuentemente implica una *doble-sensación*. Se nos presenta como una configuración ambigua en la cual la mano alterna entre dos roles, el de tocar y el de ser tocado. Esto nos provee con una experiencia de la doble naturaleza del cuerpo, ya que es como la misma mano real que puede aparecer en dos diferentes modos, como alternadamente tocada y tocando. Esta relación entre el tocar y lo tocado es reversible ya que el tocar es tocado y lo tocado es tocar y es exactamente esta reversibilidad la que da testimonio de que la interioridad y la exterioridad son manifestaciones diferentes de lo mismo. Para ponerlo de otra manera, en contraste con la auto-manifestación de, digamos, un acto de juzgar, mi autoexploración corporal me permite confrontar *mi propia* exterioridad, y el argumento ha sido que esta experiencia es una precondición crucial para la empatía, yo soy capaz de encontrarme con otro, porque mi propia auto-experiencia ya contiene una dimensión de la alteridad. Hubiese sido la subjetividad un fenómeno exclusivo de primera persona, hubiese éste fenómeno estado solo presente en la forma de una interioridad inmediata y única, yo solo conocería un caso de esto –mi propio– y nunca lograría conocer a ningún otro. No solo entonces carecería yo de los medios para reconocer alguna vez otros cuerpos como sujetos encarnados, sino que yo también carecería de la habilidad para reconocerme a mí mismo en el espejo, y más generalmente, sería incapaz de comprender un cierto cuerpo descrito intersubjetivamente

como a mí mismo. Como Merleau-Ponty dice:

Si la única experiencia del sujeto es la que obtengo coincidiendo con él, si el espíritu (mente) escapa por definición al ‘espectador ajeno’ y no puede ser reconocido más que interiormente, mi *Cogito* es por principio único, no es ‘participable’ por otro. ¿Se dirá que es ‘transferible’ a los demás? Pero ¿Cómo podría jamás motivarse a una tal transferencia? ¿Qué espectáculo podrá jamás inducirme válidamente a proponer fuera de mi mismo este modo de existencia cuyo sentido exige que se capte interiormente? Si no aprendo a reconocer en mí mismo la conexión del para-sí y del en-sí, ninguno de estos mecanismos, que son de los demás cuerpos, podrá nunca animarse; si no tengo exterior, los demás no tienen interior. La pluralidad de conciencias es imposible, si yo tengo conciencia absoluta de mí mismo<sup>4</sup>.

Dado que la intersubjetividad es de hecho posible, debe existir un puente entre mi autoconocimiento y mi conocimiento de los demás; mi experiencia de mi propia subjetividad debe contener una anticipación del otro, debe contener los gérmenes de la alteridad. Si yo estoy dispuesto a reconocer otros sujetos encarnados como sujetos extraños, yo tendría que estar en posesión de algo que me permitiera hacerlo también. Pero cuando yo me experimento a mí mismo y cuando yo experimento a los demás hay de hecho un común denominador. En ambos casos, yo estoy tratando con la encarnación, y una de las características de mi autoconciencia es que por definición comprende una *exterioridad*. Cuando mi mano izquierda toca mi mano derecha, o cuando yo miro el pie izquierdo, yo me estoy experimentando a mí mismo, pero de una manera que anticipa la manera en la cual yo experimentaría a un otro de la misma manera en que un otro me experimentaría a mí. De este modo, Merleau-Ponty puede describir la autoconciencia encarnada como un presentimiento del otro –el otro aparece en el horizonte de esta auto-experiencia- y la experiencia del otro como un eco de la propia constitución corporal. Existir encarnado es no existir ni como sujeto puro ni como objeto puro, sino existir de una manera que trascienda la oposición entre *pour-soi* and *en-soi*. Esto no implica perder lo auto-dado; sino al contrario, lo auto-dado es intrínsecamente auto-donación encarnada, pero sí implica una pérdida, o de pronto, más aún, una liberación de la transparencia y la pureza permitiendo de este manera la intersubjetividad. “El otro puede

---

4. MERLEAU-PONTY, M. *Phenomenology of Perception*. London: Routledge & Kegan Paul, 1962; Pág. 373.

ser evidente a mí porque yo no soy transparente para mí mismo, y porque mi subjetividad perfila su cuerpo en su despertar<sup>5</sup> La razón por la cual yo puedo experienciar a otros es debido a que yo no estoy nunca tan encerrado en mí mismo, tanto, que el otro me sea completa y radicalmente extraño e inaccesible. Yo soy siempre ya un extraño para mí mismo, y por lo tanto, abierto a los otros. O dicho de otra manera, mi existencia corporal en el mundo es desde muy al comienzo intersubjetiva y social, y esto es debido a que yo no soy una interioridad puramente desencarnada sino un ser encarnado, que vive fuera de sí mismo, que se trascienda a sí mismo; que yo soy capaz de encontrar y comprender a los demás que existen de igual manera.

Algunos fenomenólogos han interpretado el intento de localizar una forma de alteridad interna en la estructura de la subjetividad encarnada, como un paso para minimizar la radical diferencia entre el yo y el otro. Algunos incluso han ido más allá y han afirmado que la intersubjetividad permanecerá siendo un enigma siempre y cuando el yo y el otro sean vistos como absolutamente diferentes y distintos, y que la única manera de evitar la amenaza de solipsismo es concibiendo la diferencia entre los dos como una diferencia constituida y emergente; como una diferencia que surge de una vida común y compartida, anónima e indiferenciada. Concretamente se ha argumentado que nuestra subjetividad personal está fundada sobre una existencia obscura, impersonal y anónima. Lo que es vivido, en la subjetividad pre-reflexiva, ha sido tomado como carente de una estructura personal o egológica. No es realmente el *Yo* que percibe; más bien, la percepción “sucede” y algo “es percibido”. Pero en la medida en que el sujeto está permeado por un anonimidad fundamental, la experiencia de otros no presenta ningún problema. No hay ningún problema de un *alter ego* porque no es ni yo ni el otro quien percibe, pero como escribe Merleau-Ponty, “una visibilidad anónima” (es) la que nos habita a ambos<sup>6</sup> Es solo el momento en que yo olvido que pertenezco a un campo perceptual común, y me reduzco a mí mismo, a lo que la reflexión hace de mí, que la experiencia de los otros se vuelve problemática. En la misma línea se ha sostenido que la intersubjetividad no presenta problemas para los infantes, es decir, que la experiencia de otros es solo un problema para el adulto. La razón que se argumenta, es que nosotros al comienzo de la vida no encontramos ni auto-experiencia, ni empatía, sino simplemente una existencia anónima

5. Ibíd. , Pág. 352

6. Cf. MERLEAU-PONTY, M. *The visible and the Invisible*. Evanston, IL: Northwestern University, 1968, Pág. 142.

compartida, sin diferenciación. Como Merleu-Ponty escribió en *Signos*:

La soledad desde la cual nosotros emergemos hacia la vida intersubjetiva no es la de la mónada. Es sólo la niebla de una vida anónima que nos separa desde el ser y la barrera entre nosotros y los demás no es palpable. Si hay una ruptura, no es entre el yo y la otra persona; es entre una generalidad primordial en la que nosotros estamos entremezclados y un sistema preciso: yo y los otros. Lo que precede a la vida intersubjetiva no puede ser numéricamente distinguido de este (sistema), precisamente porque en este nivel no hay ni individuación ni distinción numérica<sup>7</sup>

Debe hacerse énfasis, sin embargo, que hay una distinción entre una teoría que en realidad busca negar la individualidad de la subjetividad, y una teoría que busca introducir algo impersonal en el corazón de la subjetividad. En última instancia, individualidad y anonimidad, no tienen que ser dos posibles concepciones del sujeto entre las cuales nosotros tengamos que elegir; ellas pueden ser dos momentos en los cuales ambos pertenecen a la estructura del sujeto en concreto.

### **3. ¿Más allá de la empatía?**

La comprensión de la intersubjetividad invita a un examen de la subjetividad encarnada. La misma posibilidad de la intersubjetividad se funda en la constitución corporal de la subjetividad. Sin embargo, muchos fenomenólogos han también objetado que una mayor comprensión de las relaciones entre la subjetividad y el mundo aumentará nuestra comprensión de la intersubjetividad. Para ser más precisos, ellos han abogado por un lugar para la intersubjetividad en la misma relación intencional entre la subjetividad y el mundo. Ya sea en el carácter social del uso de herramientas, en la naturaleza pública de la percepción de objetos, o en la historicidad de nuestra comprensión.

- Heidegger por supuesto, es conocido por el hecho de argumentar que una característica fundamental de aquellos objetos que primero y principalmente encontramos en nuestra vida diaria, son artefactos, y que

7. MERLEAU-PONTY, M. *Signs*. Evanston, IL: Northwestern University Press. 1964a, Pag. 174.

todos ellos contienen referencias a otras personas. Ya sea porque son producidos por otros, o porque el trabajo que estamos tratando de lograr con ellos está destinado para otros. En resumen, en nuestra vida diaria de cuidado y preocupación nosotros constantemente hacemos uso de las entidades que hacen referencia a otros, independientemente de si hay o no *de hecho* otras personas presentes, es decir, que nuestros compromisos como ser-en-el-mundo son, desde muy al comienzo, esencialmente sociales.

- Un argumento semejante puede ser encontrado en Merleau-Ponty y en Husserl, pero en lugar de eso, al anclar la intersubjetividad exclusivamente en el carácter social del uso de herramientas, ellos también se enfocan en la naturaleza pública de los objetos de percepción. Tal y como ellos dicen, el sujeto está intencionalmente dirigido hacia los objetos cuya donación de horizonte lleva a testificar su apertura hacia otros objetos. Mis objetos de percepción no se agotan en su propia aparición para mí; más bien, cada objeto posee siempre un horizonte de perfiles co-existentes, los cuales aunque momentáneamente están siendo inaccesibles para mí, -yo no puedo ver simultáneamente el frente y la parte de atrás de una silla-, podrían muy bien ser percibidos por otros sujetos. Puesto que el objeto de percepción está siempre igualmente ahí dado para los demás, si esos otros sujetos de hecho aparecen o no en el escenario, el objeto al referirse a esos otros sujetos, lo hace, por una razón que es intrínsecamente intersubjetiva. Lo que existe, no es meramente para mí sino que se refiere a la intersubjetividad y lo mismo sucede con la intersubjetividad cada vez que estoy dirigido a objetos intersubjetivamente accesibles. Como una consecuencia, ya previa a mi encuentro concreto con los otros sujetos, la intersubjetividad está presente como co-subjetividad.

- Finalmente, uno también podría simplemente señalar el hecho de que el mundo me es dado como algo ya explorado y estructurado por otros. Yo he estado junto con otros durante el tiempo que pueda recordar, y mi entendimiento e interpretación, están por lo tanto estructurados conforme a lo intersubjetivamente transmitido en la forma de la percepción. Yo típicamente entiendo el mundo (y a mí mismo) a través de la convencionalidad tradicional. Yo aprendo a tomar en consideración como normal lo de los demás, y por eso participo de una tradición comunitaria, que a través del *encadenamiento de las generaciones* se remonta a un borroso pasado. Como lo expresa Husserl: soy lo que soy como herencia ("Ich bin, was ich bin, als Erbe")<sup>8</sup>

---

8. HUSSERL, E. Zur Phänomenologie der Intersubjektivität II. Husserliana XIV (Den Haag: Martinus

En resumidas cuentas, el mundo en el que estamos viviendo, es un mundo público y comunitario, no privado. La subjetividad y el mundo están internamente relacionados, ya que la estructura de este mundo contiene referencias esenciales a los demás; la subjetividad no puede ser comprendida sino solamente cuando habita un mundo que es necesariamente compartido con otros.

Aunque estas observaciones podrían impactarlo a uno de ambas maneras: tanto perceptiva como convincentemente, ellas, de hecho, han dado surgimiento a uno de los temas de debate más candentes en toda la fenomenología de la intersubjetividad: ¿Qué es lo más fundamental, el encuentro cara a cara con los otros, o nuestra existencia en un mundo común? ¿Qué tiene prioridad trascendental, el anónimo ser-con-los-otros, o la trascendencia o alteridad del otro? ¿Es una la condición de posibilidad para el otro? Es natural concluir que en la reflexión sobre la naturaleza intersubjetiva del uso-de-herramientas, la comprensión de la percepción y la historicidad revelan que la intersubjetividad no puede ser reducida a un temático y concreto encuentro cara a cara entre dos individuos. En otras palabras, hay modalidades de la intersubjetividad que no pueden ser consideradas mediante una teoría de la empatía. Sin embargo, algunas han agudizado estas críticas y han afirmado que la empatía es de hecho una forma derivada de la intersubjetividad. Esto es, más que el establecimiento de la intersubjetividad en primer lugar, la empatía meramente revela una intersubjetividad ya en función. Como ha sido puntualizado adelante: nuestro intento de comprender temáticamente las experiencias de un otro, es la excepción más que la regla. Bajo circunstancias normales nosotros nos comprendemos el uno al otro lo suficientemente bien a través de nuestro compromiso compartido en el mundo común; y esto solamente ocurre, sí esta comprensión por alguna razón se rompiera, que algo como la empatía se volviese relevante. Pero si esto es así, una investigación sobre la intersubjetividad que tome a la empatía como su punto de partida y punto constante de referencia, amenaza con conducirnos al extravío.

#### **4. La trascendencia del otro**

Hasta ahora hemos visto que algunos han considerado el reconocimiento y el análisis intencional de la empatía como la piedra angular de la

teoría fenomenológica de la intersubjetividad. Otros han ido más allá, y pretendieron, ya sea investigando las pre-condiciones corporales de la empatía, o intentaron también argumentar que hay formas de la intersubjetividad inherentes a nuestro auténtico ser-en-el-mundo el cual precede y establece el encuentro concreto cara a cara. Sin embargo, algunos fenomenólogos han criticado todos estos intentos al fallar en entender lo que constituye el núcleo central de la intersubjetividad: La confrontación con la otredad radical. Déjenme a continuación dar cuenta brevemente de esta crítica.

- Insistir en la estructura intersubjetiva de nuestro ser-en-el-mundo es hacer énfasis en que la intersubjetividad no es meramente una cuestión de un encuentro de hechos y contingente, del encuentro cara a cara; sino que por el contrario, es algo que pertenece esencial e intrínsecamente a priori a la estructura de la subjetividad. De este modo, algunos han incluso argumentado que dicho encuentro concreto, simplemente despliega o expresa lo que ya estaba ahí desde muy al comienzo. Pero como ha señalado Sartre, cualquier teoría de la “intersubjetividad” que pretenda tender un puente entre el yo y el otro haciendo énfasis en su similitud, indiferencialidad, e interconectividad a priori, no está solo en peligro constante de recaer en un monismo, que al fin de cuentas, sería indiferenciable del solipsismo; sino que está perdiendo de vista la verdadera cuestión: nuestro encuentro concreto con este o aquel otro *trascendente*. La intersubjetividad es primero y principalmente el encuentro con un inaprensible e inefable otro. Esta es una confrontación frontal más que una interdependencia indirecta. Cualquier intento por analizar la intersubjetividad como una característica *a priori* de nuestro ser, sirve solamente para neutralizar la otredad del otro, y por eso, de antemano, el verdadero problema se pierde.
- La pretensión de localizar un tipo de alteridad interna en la estructura de la subjetividad encarnada, y discernir que el encuentro con el otro está condicionado por, y hecho posible a través de una alteridad interna orientada al yo, ha encontrado una crítica similar. Esto ha restado importancia a la diferencia entre el yo y el otro, y lleva consecuentemente a no respetar la otredad del otro. Obviamente, el mismo argumento ha sido dirigido en contra de la idea de que la diferencia entre el yo y el otro, es una diferencia constituida y emergente; una diferencia surgida de una vida común y compartida, pero también de una vida anónima e indiferenciada. Hablar de una anonimidad fundamental previa a cualquier distinción entre el yo y el

otro, oscurece aquello que tiene ser esclarecido, es decir, la intersubjetividad comprendida como la relación entre subjetividades. Propiamente hablando, esto no resuelve el problema de la intersubjetividad, sino que lo disuelve. En el ámbito de la anonimidad radical, no hay ni individuación ni carácter personal, pero tampoco hay ninguna diferenciación, alteridad, o trascendencia; y hay consecuentemente espacio para ninguna subjetividad ni ninguna intersubjetividad. Para decirlo de otra manera, la tesis de la anonimidad radical amenaza no solo nuestro concepto de un sujeto autodado, sino que también, nuestro concepto amenaza la trascendencia e irreductibilidad del otro. Esto es consecuentemente más que dudoso, si la noción de anonimidad radical con su solipsismo latente, puede ayudarnos a comprender la intersubjetividad.

- Como ya hemos visto, la “aproximación empática” está caracterizada por su pretensión de especificar la particular estructura intencional de la empatía, y distinguirla de otros actos intencionales tales como la percepción, el recuerdo y la imaginación. Sin embargo, se ha afirmado que ninguna forma de intencionalidad (incluyendo la empatía) podrá alguna vez permitirnos confrontar al otro de una manera auténtica. La intencionalidad es un proceso de objetivación, y esta solo nos permite conocer al otro a través de la reducción del otro a algo que no es, es decir, un objeto. Para ponerlo de otra manera, aunque la intencionalidad sí me relaciona con aquello que es extraño, esto significa, en palabras de Levinas, una relación no recíproca. Esta absorbe lo extraño y diferente, anula su alteridad, y la trasforma en algo familiar y congruente<sup>9</sup>. Al contrario, la subjetividad extraña es exactamente aquello que no puede ser conceptualizado o categorizado: “Si uno pudiera poseer, alcanzar, y conocer al otro, este no sería otro”.<sup>10</sup> De acuerdo con este acercamiento, mi encuentro con la subjetividad extraña es un encuentro con una exterioridad inefable y radical. Esto no está condicionado por nada que este en mi poder, pero tiene el carácter de una visitación, una epifanía, una revelación. Una de las jugadas características de Levinas, es que él, entonces, toma el problema de la justicia y la injusticia para proveernos con una aproximación al otro original y no reduccionista. El auténtico encuentro con el otro no es perceptual o epistémico, sino de naturaleza ética. Es en la situación ética donde la cuestión del otro me demanda una exigencia ética, es decir, donde yo tengo que asumir responsabilidades por el otro, cuando él se presenta como otro. En contraste, Sartre argumenta que lo que es

9. Cf. LEVINAS, E. *De Dieu qui vient à L'idée* Paris: Vrind; 1982, Págs. 212-213, 239.

10. LEVINAS, E. *Le temps et l'autre*. Ob. Cit. Pág. 83.

verdaderamente peculiar y excepcional acerca del otro, no es que yo este experienciando un *cogitatum cogitans*, sino que yo me encuentro con alguien que es capaz de percibir y de objetivarme a mí mismo. El otro exactamente es el ser para quien yo puedo aparecer como un objeto. Entonces, más que ser dado como un objeto específico de la empatía, la subjetividad extraña se me revela a través de mi conciencia de mí mismo como siendo-un-objeto para otro. Es cuando yo experimento mi propia objetividad (para y antes de un sujeto extraño), que yo tengo evidencia experiencial de la presencia de un otro-como-sujeto.

El énfasis en la trascendencia del otro está principalmente asociado con los escritos de Sartre y Levinas, pero ya en Husserl uno encuentra una consideración similar con este tema, aunque el interés de Husserl está motivado por razones filosófico-trascendentales. Es bien conocido que Husserl sostiene que la objetividad y la trascendencia del mundo están constituidas intersubjetivamente y que una clarificación de esta constitución invita consecuentemente a un análisis de la intersubjetividad trascendental, y más concretamente a examinar mi experiencia de un otro sujeto. ¿Por qué sin embargo, es que un sujeto solo puede constituirse objetivamente después de haber experienciado un otro? ¿Por qué el otro es una condición de posibilidad necesaria para mi experiencia de un mundo objetivo? La afirmación hecha es que mi experiencia de una validez objetiva se hace posible a través de mi encuentro con un otro trascendental e inaprensible; y que esta trascendencia, la cual Husserl designa como la primera verdadera otredad, como la fuente de todo tipo de trascendencia real, sea la que dota al mundo con validez objetiva “*Aquí tenemos la única trascendencia, la cual verdaderamente vale por su nombre*, y cualquier cosa que sea llamada trascendente, como el mundo objetivo, depende de la trascendencia de la subjetividad extraña.”<sup>11</sup>

¿Por qué es la subjetividad extraña tan central como condición de posibilidad para la constitución de los objetos trascendentes? ¿Por qué está la noción de objetividad tan íntimamente ligada con la noción de intersubjetividad? La explicación ofrecida por Husserl es que los objetos no pueden ser reducidos a ser simplemente mi correlato intencional si ellos también son experienciables por los demás. Cuando yo descubro que el objeto que yo estoy corrientemente experiencingo, es también percibido

---

11. HUSSERL, E. , *Erste Philosophie II*, Husserliana VIII (Den Haag: Martinus Nijhoff) 1959, Pág. 495.

por un otro, mi relación hacia el objeto se modifica. Solo hasta que yo experimente lo que otros experimentan como los mismos objetos que yo experimento, estoy realmente experienciando esos objetos como objetivos y reales. La experienciabilidad intersubjetiva de los objetos demuestra su real trascendencia. - O para expresarlo negativamente: lo que en principio es incapaz de ser experienciado por otros no puede adscribirse a la objetividad- y mi experiencia (constitución) de esta trascendencia está consecuentemente mediada por mi experiencia de su donación para otro sujeto trascendente, esto es, por mi encuentro con un sujeto extraño dirigido al mundo. Es exactamente por esta razón que la trascendencia del otro tan vital. Si los otros fueran solamente una modificación intencional o una variación eidética de mí mismo, el hecho que él experimente lo mismo que yo, sería justo tan concluyente, (para usar un ejemplo de Wittgenstein), como si uno encontrase el mismo anuncio en varias copias del mismo periódico.

La validez y la justificación están intersubjetivamente constituidas. Es decir, cuando se trata de la constitución del conocimiento y la objetividad, nosotros nos enfrentamos con asuntos que trascienden el horizonte de la persona, y esta (constitución) requiere la contribución de otros sujetos. La objetividad está constitutivamente relacionada con la pluralidad de sujetos trascendentales, y la constitución de esta objetividad siempre toma lugar en el marco de una cierta normalidad. Por esta razón, la discusión fenomenológica de la subjetividad, la cual es una discusión de lo trascendental o del sujeto que opera constitutivamente, resulta ser una discusión no simplemente de un yo, sino del *nosotros*. Esta es la razón por la que Husserl ultimadamente sostiene que el sujeto trascendental es solo lo que es al interior de la intersubjetividad, y esa intersubjetividad tiene que ser tomada en consideración, si queremos comprender lo que significa ser un sujeto trascendental.

## 5. Conclusión

Yo solo he presentado algunas facetas de un debate amplio y permanente, pero ya debería haber quedado claro, que la tradición fenomenológica, lejos de mostrarnos una única aproximación, contiene múltiples consideraciones de la intersubjetividad, consideraciones estas bien diversas y hasta competentes. De hecho, cuatro enfoques fenomenológicos diferentes sobre el problema de la intersubjetividad, han sido cristalizados en el curso de esta presentación.

• Como hemos visto, una posibilidad es enfocarnos en el encuentro cara a cara e intentar tomarlo en consideración en términos de un modo específico de la conciencia llamado '*Fremderfahrung*' o 'empatía' (*Einfühlung*). Entonces, la tarea básicamente consiste en analizar su estructura precisa y explicitar detalladamente la diferencia entre esta y otras formas de la intencionalidad, tales como la percepción, la imaginación y el recuerdo. Hay mucho valor en este acercamiento, siempre y cuando éste, de hecho, involucre una decidida confrontación con el razonamiento por analogía –, por ejemplo, siempre y cuando éste no contenga ningún tipo de reminiscencia de la idea de que un entendimiento del otro, esté basado en una proyección o introyección; siempre y cuando éste no asuma ningún tipo de dicotomía desafortunada entre mente y cuerpo. No obstante, Debe enfatizarse que esta línea de investigación solo puede tener en cuenta uno de los aspectos de la intersubjetividad, y es discutible si este aspecto, es uno de las más cruciales. En resumen, sigue siendo cuestionable si una teoría de la empatía puede constituir la base y el centro de una teoría de la intersubjetividad.

• Otra posibilidad es comenzar reconociendo la existencia de la empatía, pero al insistir en que nuestra habilidad para encontrar a otros, no puede ser simplemente tomada como un hecho en bruto, sino que ésta, por el contrario, está condicionada por una forma de alteridad interna hacia el yo encarnado; y es por esta razón, que el entrelazamiento corporal entre la mismidad y la otredad, deben ser investigados. Siempre y cuando la posibilidad de la intersubjetividad sea tomada como la raíz de la constitución corporal del yo, nosotros ya podemos, en este nivel, presenciar un cierto rechazo a la simple equivalencia de la intersubjetividad con el encuentro factual y concreto cara a cara. Este punto sobre la intersubjetividad contiene introspectivas muy valiosas. Sin embargo, es crucial evitar tomar conjuntamente la alteridad del otro y la alteridad del yo, de la misma manera, que es importante resistirse a la tentación de tomar la distinción entre el yo y el otro como algo derivado, y ultimadamente esto tiene como base una anonimidad común.

• La tercera opción va un paso más allá, debido a que está explícitamente negando que la intersubjetividad pueda ser reducida a un encuentro *de facto* entre dos individuos. Por el contrario, tal encuentro concreto lleva a presuponer la existencia de otra forma más fundamental de intersubjetividad, que estaría enraizada a priori, en la verdadera relación entre la subjetividad y el mundo. Al lograr revelar enteramente las nuevas dimensiones intersubjetivas –dimensiones las cuales están sujetas a pasar

por alto un estrecho enfoque sobre la empatía- esta línea de investigación es de igual manera muy promisoria. Su principal debilidad es que tiende a menospreciar la importancia del encuentro cara a cara, pero de igual modo, también hace caso omiso del significado constitutivo o trascendental de la trascendencia del otro. Y esto seguramente es insatisfactorio.

- Esta es la falencia que la cuarta aproximación busca superar. Esta correctamente subraya que la confrontación con la otredad radical es un aspecto crucial y nada despreciable, de aquello que trata la intersubjetividad. Sin embargo, como se podría esperar, la dificultad con esta perspectiva es que a menudo comienza enfatizando la trascendencia e inaprehensión del otro, a tal punto, que no solo niega la existencia de una co-subjetividad, que funciona, sino que de igual manera niega la condición a priori de la intersubjetividad. Más aún, con el fin de enfatizar la alteridad absoluta y radical del otro; esta aproximación ha negado con frecuencia, que el encuentro con el otro está, de alguna manera, preparado y condicionado por una alteridad interna hacia el yo, pero como resultado el encuentro con el otro se ha convertido en un misterio.

Obviamente, este listado sí involucra una cierta dosis de idealización. Sin embargo, muchos fenomenólogos, (aunque no todos), se han enfocado principalmente en una o dos de estas aproximaciones en detrimento de las otras. Esto es especialmente claro en el caso de tantos autores como Scheler, Heidegger, Sartre y Levinas. Sin embargo, desde mi propia perspectiva, tomadas aisladamente, ninguna de estas aproximaciones son suficientes, y por consiguiente, una sintetización sistemática de las diferentes consideraciones es lo que se requiere. En qué medida ellas realmente se excluyen entre sí, en qué medida solamente se complementan entre sí. En última instancia, una teoría convincente de la intersubjetividad debe ser necesariamente multidimensional y recurrir a consideraciones extraídas de la totalidad de los cuatro acercamientos.

A pesar de esta diversidad, es aún posible poner al descubierto cierta significación y características bastante diversas, que son más o menos comunes a todas las distintas aproximaciones. Permítanme finalizar este análisis indicando brevemente algunos de estos:

- Sin siquiera negar el carácter eminentemente intersubjetivo del lenguaje, los fenomenólogos se han esforzado a menudo por desentrañar

las formas pre- o extra-lingüísticas de la intersubjetividad; ya sea en la percepción simple, o en el uso de herramientas, en las emociones, impulsos o en la conciencia del cuerpo. Este énfasis constituye una de las diferencias decisivas entre la aproximación fenomenológica a la intersubjetividad, y el acercamiento que nosotros encontramos, por ejemplo, en Habermas.

• Los fenomenólogos jamás concibieron a la intersubjetividad como una estructura objetivamente existente en el mundo que pudiera ser descrita y analizada en la perspectiva de la tercera-persona. Por el contrario, la intersubjetividad es una relación entre sujetos que debe ser descrita y analizada desde una perspectiva en primera y en segunda persona. Por eso es que el punto de partida fenomenológico es la investigación de un sujeto que está en relación con el mundo y con los otros. Este es precisamente un análisis tal que revelará el significado fundamental de la intersubjetividad. Lejos de ser alternativas en competencia, subjetividad e intersubjetividad son de hecho nociones complementarias y mutuamente interdependientes. Entonces, la introducción a la intersubjetividad de ninguna manera debe ser tenida en cuenta para implicar una refutación a la filosofía de la subjetividad. Al contrario, por primera vez, es posible una verdadera comprensión de esta filosofía.

• Uno de los puntos de vista cruciales que encontramos en la fenomenología es la idea de que un tratamiento de la intersubjetividad requiere simultáneamente de un análisis de las relaciones entre subjetividad y mundo. Es decir, no es posible simplemente insertar la intersubjetividad en algún lugar al interior de una ontología ya establecida; más bien, las tres regiones: el “yo”, los “otros” y el “mundo”, van de la mano; ellas recíprocamente se clarifican unas a las otras, y solo pueden ser entendidas en su interconexión. Entonces, no tiene relevancia cuál de las tres uno tome como un punto de partida, ya que uno inevitablemente será todavía llevado a los otros dos: La subjetividad que está relacionada con el mundo, solo gana su plena relación para sí misma y para el mundo, en relación con el otro, por ejemplo, en la inter-subjetividad. La intersubjetividad solo existe y se desarrolla en mutua interrelación entre sujetos que están relacionados con el mundo; y el mundo solamente es traído a articulación en la relación entre sujetos. Parafraseando a Merleau-Ponty: Si la intersubjetividad ha de ser del todo posible; el sujeto debe ser visto como una existencia mundanalmente encarnada, y el mundo debe ser visto como un campo común de experiencia.

## Bibliografía

- HUSSERL, E. *Erste Philosophie* II, Husserliana VIII (Den Haag: Martinus Nijhoff). 1959.
- \_\_\_\_\_ *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Husserliana I (Den Haag: Martinus Nijhoff). 1973.
- \_\_\_\_\_ *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität* II. Husserliana XIV (Den Haag: Martinus Nijhoff). 1973.
- LEVINAS, E. *Le temps et l'autre* (Paris: Fata Morgana).1979.
- \_\_\_\_\_ *De Dieu qui vient à L'idée* (Paris:Vrind).1982.
- MERLEAU- PONTY, M. *Phenomenology of Perception*. London: Routledge & Kegan Paul. 1962.
- \_\_\_\_\_ *Signs*. Evanston, IL: Northwestern University Press. 1964.
- \_\_\_\_\_ *Sense and Non-Sense*. Evanston, IL: Northwestern University Press. 1964.
- \_\_\_\_\_ *The visible and the Invisible*. Evanston, IL: Northwestern University. 1968.
- ZAHAVI, D. ('Husserl's intersubjective transformation of transcendental philosophy', *Journal of the British Society for Phenomenology*, 1996.
- \_\_\_\_\_ Husserl und die transzendentale Intersubjektivität. Eine Antwort auf die sprachpragmatische Kritik (Dordrecht: Kluwer Academic Publisher). 1996.
- \_\_\_\_\_ 'Horizontal Intentionality and transzental Intersubjektivity', *Tijdschrift voor filosofie*, 1997.
- \_\_\_\_\_ Self-awareness and alterity. A Phenomenological Investigation (Evanston, IL.: Northwestern University Press).1999.
- \_\_\_\_\_ 'Alterity in self', in *Ipseity and Alterity*, Special issue of *Arob@se: Journal des Lettres & sciences humaines*, eds. S. Gallagher and S. Watson (forthcoming) 2000.

# **El sentimiento como condición de posibilidad de la ética (E. Husserl).**

## **Acerca del sentimiento según diferentes perspectivas**

*The Feeling as a Condition of Possibility of Ethics (E. Husserl).*

*About the feeling from different perspectives*

JULIA VALENTINA IRIBARNE (†)

Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires

Argentina

### **Resumen**

El Propósito de la primera parte de este estudio es llevar a cabo una aproximación fenomenológica al fenómeno “sentimiento”. Consta de dos partes: A y B. Comienzo por enunciar los pasos por los que avanzamos. En la parte A: Primero consideramos la intención general de la meditación de Husserl; como trasfondo sigue la referencia a la concepción husseriana de la razón. El siguiente tema es la fuente de los sentimientos a partir del análisis de la avaricia. En relación con la reflexión llegamos a la institución del *sí mismo* ético. La parte B: Comienza con la posición de Sartre en el “Bosquejo de una Teoría de las Emociones”; luego continuamos con “La Educación Sentimental” de Gustav Flaubert, lo cual implica ir al encuentro del sentimiento en el *mundo de la vida*; y como último referente tomamos a M. de Unamuno en “Del Sentimiento Trágico de la Vida”. En cada caso intentaremos destacar eventuales afinidades y disensos en las diferentes tomas de posición.

### **Abstract**

The purpose of the first part of this study is to carry out the phenomenological approach to the phenomenon of “feeling”. It consists of two parts: A. and B. I start by stating the steps through which we proceed. In part A: First, we consider the general intention of Husserl's conception of reason. The following topic is the source of feelings from the analysis of greed. In relation to reflection we get to the institution of the ethic *itself*. The part B: It begins with Sartre's position “Sketch for a Theory of the Emotions”, then we continue with “Sentimental Education” by Gustav Flaubert, what implies to go to the encounter of *life world*; as a last referent we take M. Unamuno in “Del Sentimiento Trágico de la Vida”. In each case we will try to spotlight eventual affinities and dissents in the different position takings.

**Keywords:** feeling, ethics, reason, reflection, greed, emotion, tragic feeling.

**Palabras clave:** sentimiento, ética, razón, reflexión, avaricia, emociones, sentimiento trágico

## PARTE A

Comienzo por E. Husserl, quien exhibe, a mi parecer y con mayor claridad el proceso que culmina en la vivencia del sentimiento. Con esa intención me baso en Hua XXXVII del autor, obra titulada *Introducción a la ética*<sup>1</sup> que trae sus lecciones de ética 1920-1924, en la digresión [Exkurs] y los anexos [Beilage]. La intención general de la meditación de Husserl apunta a la configuración de una ciencia apriórica universal de los actos de conciencia.

### I. Pasamos a la intención general de la meditación de Husserl

Toda su obra expone su esfuerzo por llevar a cabo una ciencia apriórica inexistente hasta ese momento que devele la actividad de la conciencia, que resulta ser la fuente de todo sentido constituido. Dice Husserl: “La investigación de estos ideales [...] como corrección, vida valiosa, lo que ella implica y ¿a cuál ciencia pertenece? Se trata de la *filosofía misma*, de la aspiración a una vida racional; la filosofía se subordina como ciencia de la idea de la razón correspondiente, de la idea de la razón y del ser de la vida racional, ideas e ideales pertinentes”<sup>2</sup>

En primer lugar hay que tener presente que en sus lecciones de ética, esta se le presenta como una ciencia normativa que, a diferencia de las ciencias de la naturaleza que no son normativas y no dicen “¡Hazlo de este modo!”, sino que dicen “Esto es así” o sea que determinan, caracterizan su objeto.

Este estudio es una suerte de arqueología en busca de la fuente del sentimiento. A este respecto dice Husserl: “Los *sentimientos sensibles* configuran el trasfondo estable que en la conciencia desarrollada se refiere a la corporalidad vivida y están en permanente excitación y excitabilidad”<sup>3</sup>. Desde ya podemos anticipar que el análisis del sentimiento culmina en la temática ética; por esa razón el objetivo del *Exkurs*, de Hua XXXVII es señalar que se ha alcanzado el esclarecimiento de lo que hace que haya lo normativo y de que se lo acate. Conviene tener presente que el análisis de Husserl se inscribe en la dirección de su concepción de la razón. Pasamos a ese tema.

1. HUSSERL, E. Hua XXXVII, *Einleitung in die Ethik*, Kluwer Academic Publisher, Dordrecht/Boston/Londres, editado por Henning Peucker, 2004.

2. HUSSERL, E. Hua XXVIII, *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre* 1908-1914, Kluwer Academic Publisher, 1988, editado por Ullrich Melle; Pág.229.

3. HUSSERL, E. Ibídém, Anexo III, Pág.7.

## II. Concepción de la razón en Husserl

Dice Husserl: “Razón es cosa del yo como yo de los actos, como yo que tiene intenciones representativas, judicativas, valorantes, volitivas, que con esto toma posición activa o pasivamente, libremente activo o dejándose llevar por las inclinaciones, se comporta de uno u otro modo”<sup>4</sup>. Tenemos aquí enunciado lo que en otro lugar Husserl afirma con énfasis en cuanto a que la razón es *una* y tiene funciones diferentes: es teórica, valorativa y práctica. Dice: “lados diferentes [...] pero no partes diferentes de la razón”<sup>5</sup>. Vale decir que no es posible hablar de ‘doctrinas de la razón total o parcial’, “[...] todos los tipos fundamentales de intenciones y, en consecuencia, todos los tipos fundamentales de razón se mezclan los unos con los otros. La razón no puede comprenderse a partir del modelo del todo y de la parte, tampoco se puede concebir como dividida en dos mitades, una práctica y otra teórica: los actos teóricos y los prácticos se entrelazan, se contienen recíprocamente [...]”<sup>6</sup>.

Intentamos ahora un esbozo de una teoría husseriana del sentimiento:

## III. Doble fuente de sentimientos

- a) Los sentimientos sensibles.
- b) Reflexión.

### a) Los sentimientos sensibles.

Examinamos ahora el surgimiento de un *sentimiento sensible*. A partir del sentimiento sensible es posible dirigir la mirada al valorar un objeto; un cambio de la mirada permite enfocar mi regocijo en el valor. “Hay un amplio ámbito de *sentimientos* abundantemente representados en cada instante de nuestra vida. /Aclara Husserl/, cuando se trata de los *sentimientos sensibles*”<sup>7</sup>en los cuales yo, no como en todo lo que normalmente caracterizamos como valor, estamos comprometidos como tomando posición, no aparece ninguna relación yoica intencional ni referencia de acto a un valor. Los *datos sensibles* son material para la vivencia que denominamos vivencia de apercepción de

4. Ibídem, Pág.330.

5. HUSSERL, E. Hua XXVIII,*Vorlesungen über Ethik und Wertlehre*, editado por U. Melle, 1988, Pág. 228.

6. Cf. IRIBARNE J.V.,*De la ética a la metafísica*, Bogotá, editorial San Pablo y UPN, 2007. Pág. 27..”  
[...]

7. HUSSERL, E. Hua XXXVII, *Einführung in die Ethik*, Pág.326.

valor o sea que los *sentimientos sensibles* son la base de nuestra apercepción de valor, para las vivencias en que captamos valorativamente una melodía o un poema y “gozamos en la unidad de un *sentimiento sintético*”.

Ellos se presentan en el ámbito de nuestra conciencia como sensaciones de color y sensaciones de sonido, así a una con ellos se dan los entonamientos afectivos pertinentes, y si esos datos *nos* afectan, incitan finalmente nuestra atención, no el mero dato de sensación; sino este en su carácter de sentimiento no separable. En la actitud natural no separamos el sentir y el valor sentido del dato tonal. No hablamos de valor sino del carácter grato del tono.

Husserl sintetiza su desarrollo al decir: “Los *sentimientos sensibles* configuran el *trasfondo estable* que en la conciencia desarrollada se refiere a la corporalidad vivida”<sup>8</sup>.

Todo sentimiento suscitado por nuevos datos de sensación encuentra su resonancia e influye sobre el conjunto del medio afectivo, que acompaña a la unidad de la concordancia. “Lo mismo vale para toda *apercepción de valor* como también siempre despierta en el sujeto consciente toda unidad de la conciencia valorativa que como unidad de un sentimiento más alto organizado, tiene *una resonancia en el temple de ánimo*. De este sentimiento de valor irradian líneas afectivas y planos afectivos, el corazón late más fuerte al ver una imagen encantadora, mediante el cuerpo se expande un sentimiento de contemplador espiritual, etc.

### **b) Reflexión.**

Las afecciones no solo son las de los sentimientos sensibles. Siguiendo a Shaftesbury<sup>9</sup> Husserl toma en consideración las *afecciones de reflexión*. “Son afecciones de segundo grado: de *estima* o *desprecio* de comportamientos humanos, de modos de sentir, de juzgar, de valoración de evaluaciones y voliciones. Esto juega un papel en el plano de la ética: en mi comportamiento práctico persigo el goce sensible, procedo de modo egoísta o altruista, puedo hacerlo tan ingenuamente como el animal vive inmerso en las circunstancias, como las ‘bellas almas’”<sup>10</sup>. Pero en la reflexión reconozco cómo actúo, cuáles son mis motivos, cuáles mis objetivos finales, mis medios; por reflexión o

8. Ídem.

9. Ibídem, Anexo IX, Pág. 336.

10. Ídem.

por impatía intento reconocerlo en mis prójimos.

Cuando valoro, subsiguientemente, persigo intenciones valorativas, por reflexión reconozco sobre la base del valorar copiando a otros, la verdad o falsedad axiológica, eventualmente solo co-valoro, construyo para mí una convicción valorativa, con la que determino al sujeto que juzga. Estimo su comportamiento; si concuerdo con él, casi actúo con su acción.

Husserl denuncia<sup>11</sup> la falsa pretensión de que la razón exija que el yo se oriente hacia una meta de vida universal. No es válido minusvalorar lo sensible frente a lo espiritual. Los valores *estéticos* son valores espirituales; son valores a partir de una producción espiritual, no como los *valores sensibles*, valores a partir de afición meramente pasiva. “Las producciones espirituales, cuando son auténtica producción de valor y en pura conciencia de norma se aspira a los valores despertados por su valor verdadero, crean no solo un valor bueno, sino que elevan la personalidad misma, que es la que ahí produce, por lo menos en la medida en que no esté en cuestión algo más alto. De lo que no se trata en el valor sensible, para un ser personal que como tal puede activarse, desaparece todo valor sensible frente a la posibilidad de creación según ese valor, creación de valores espirituales y por eso no hay para un sujeto espiritual, para una persona, solo goces sensibles “permitidos”; y “permitido” significa aquí que valores sensibles lo son solo como trampolín para hacer posible que alcen vuelo futuras actividades espirituales para poder alcanzar carácter de mandatos racionales”<sup>12</sup>.

En el siempre presente contexto de la visión husseriana teleológica del acontecer, y de la manifestación de la libertad humana en su decisión a favor de ciertas tomas de posición que hace que ciertas posibilidades no sean las mías. “Yo quiero ser bueno y querer en todo momento lo bueno y lo mejor, a partir de mi bondad quiero hacer en todo momento lo bueno”.

#### **IV. Cuestiones de método (análisis de la avaricia) estructura del sentimiento.**

El análisis de la avaricia lleva a Husserl a confrontarse con el método de la psicología asociacionista que considera el sentimiento como parte de la naturaleza y por lo tanto sometido al mismo tipo de leyes. Husserl en cambio muestra que el sentimiento está vinculado a la motivación que dinamiza a

11. HUSSERL, E. Hua XXXVII Ob. cit., “Anexo XI” “La minusvaloración de lo sensible frente a los valores espirituales” Pág. 339.

12. HUSSERL, E. Ob.cit, Anexo XI, Pág.339.

la persona, de lo que resulta que el tipo de motivación define el tipo de personalidad. Husserl sigue fiel a su propia búsqueda fenomenológica de las operaciones de conciencia implicadas en el sentimiento como fenómeno.

En el Anexo IV analiza al fenómeno de la avaricia. El propósito general de su meditación es alcanzar por medio de la razón judicativa: la verdad y lo auténticamente valioso. Con otra orientación para la psicología asociacionista, los medios se vuelven habitualidad, propósitos finales, como si hubiera algo tal como el mecanismo de asociación “[...] como si las leyes de la asociación efectivamente fueran análogas a leyes mecánicas, como lo dice la psicología con toda seriedad”<sup>13</sup>. Dadas determinadas circunstancias debiera resultar la misma motivación. Husserl se propone pensar seriamente sobre el desarrollo de la avaricia. Si el origen de la avaricia estuviera en la necesidad de dinero para satisfacer todos nuestros deseos. En verdad, todos nos vemos privados de mucho dinero, por eso sorprende que todos nosotros no nos hayamos vuelto avaros “todos nuestros propósitos cotidianos nos conducen nuevamente a la cuestión del dinero”<sup>14</sup>. Desde nuestro interés por el tema del sentimiento, se hace manifiesto en este análisis, que al desarrollo de cierto tipo de personalidad, subyace una motivación. En el caso del avaro un sentimiento de amor por el dinero y de avidez oculta el amor por el poder y el dominio como *motivación dinamizante*. Rechazada la interpretación asociacionista surge la pregunta “¿No es más bien un proceso bien comprensible de una causalidad interna que es totalmente diferente de la causalidad mecánica?”<sup>15</sup>. Desde el primer momento en que se aborda el tema sentimiento, surge la convicción de que es inseparable de la concepción de la razón por Husserl. Una vez que se logra tal como él lo hace, la comprensión del desarrollo de la avaricia. Lo que importa es que por ese medio nos damos cuenta de que no se trata de ningún propósito mecánico sino de un *proceso interno de motivación*. Después de señalar que hecho este análisis podemos sumergirnos en la interioridad del avaro, tomando internamente su lugar podemos juzgarlo y reconocer la verdad, concordar con él o contradecirlo; tomando posición a ese respecto podemos juzgarlo y reconocer la verdad de lo que para él es racionalidad positiva, para él corrección práctica, o podemos no reconocer lo que son para él. Si por costumbre alguien despierta a las seis horas y se levanta, eso corresponde al aspecto mecánico. Recién cuando sostenemos que el sujeto obra con conciencia de este o aquel modo, y gobierna sus hábitos diarios,

13. HUSSERL, E. Ibídem Pág. 328.

14. Ídem.

15. Ídem.

que es capaz de configurarlos y de reconfigurarlos, o que podría hacerlo, reconocemos ausente el aspecto mecánico.

En resumen “Lo que el avaro ama es, mucho poder, tanto como sea posible”<sup>16</sup>. Con lo que el sentimiento predominante devela el motivo último del desarrollo de la persona. Lo que permite comprender la estructura del sentimiento como basada en determinado “sentimiento sensible” que exhibe el motivo movilizador y persiste o no según resulte la aplicación de la reflexión en función de la tendencia hacia lo superior y hacia lo mejor.

La investigación y análisis del sentimiento desemboca en la institución del sí mismo ético. Para Husserl la actitud ética es ajena a los intereses singulares y presididos por el amor puro como única motivación aceptable.

“Mientras amo lo bueno estoy entregado al amor puro y obro efectivamente puramente a favor del bien; en la medida en que soy bueno soy precisamente el puro amante motivado puramente mediante valores de amor”<sup>17</sup>. Puedo hacer un bien motivado por mi intelección de quien es bueno por evidente amor al bien. Puede ser que este amor al bien sea solo un motivo que al mismo tiempo es co-motivado por un amor a lo no-bueno. Y puede ocurrir que por un lado el amor a lo bueno como bueno sea motivo predominante frente a motivos no buenos que funcionan como antagónicos. Husserl aclara que se “ubica preferentemente sobre el suelo del bien, intuido amorosamente, pero la contraparte tiene también su validez. Frente a eso puedo suprimir voluntariamente todo lo que en mí apunte a lo más bajo”<sup>18</sup>. No prefiero el bien; me decido por lo bueno. La pregunta es si todo lo impulsivo efectivamente me motiva o si lanzo mi eterno NO contra las tendencias motivantes. “Sin embargo, también debo dejarle impulsar en la medida en que puedo también ser motivado pasivamente. Se trata de describir esta clase de motivación, para aclarar: cuando actúo libremente puedo valorar un impulso sensible y otros semejantes como útiles. Es una motivación pura de acto aunque se sirve de una motivación pasiva, que en este caso está subordinada a la activa: solo esta es primaria, libremente motivante. La motivación causante del ‘yo quiero’, ‘yo hago’ es de libre valorar; mientras una motivación pasiva ingresa toda fuerza directamente causante de la voluntad; pero esa fuerza es suprimida por el NO activo por parte del yo”<sup>19</sup>.

16. HUSSERL, E. Hua XXXVII, *Einführung in die Ethik*, Pág. 330.

17. HUSSERL, E. Hua XXXVII, Anexo XII, Pág. 339.

18. Ibídem, Anexo XII, Pág. 339.

19. Ibídem, Pág. 340.

Dice de la institución del sí mismo ético “No quiero otra forma volitiva que una activa que determine a partir de valoración positiva. Se trata de tomas de posición que surgen libremente a partir de mí, determino mediante actos intelectivos el amor ‘puro’ a lo bello, a lo bueno”<sup>20</sup>. Se trata de motivación puramente racional. Sigue diciendo: “A lo que aspiro es a la ataraxia, tomo la decisión universal de la ataraxia, sé que con esa decisión volitiva no realizaré nada, sin embargo, esta decisión no es un contrasentido práctico, pues yo me hallo subyacente”<sup>21</sup>. A lo que apunta este señalamiento es a diferenciar el sí mismo ético instituido, respecto del yo subyacente; el yo libre del yo pasivo. Cuando subyago me dejo incitar sucesivamente y en eso se halla el ser arrastrado contra mi voluntad dominante. Pero el yo de esa voluntad la sostiene en pie sin sucesión de continuidad en el modo de una promesa eternamente persistente que rechaza al yo que subyace; como yo libre me niego a estar sometido. Lo que lleva a Husserl a señalar que “la institución del sí mismo ético implica un auto-desdoblamiento en el yo”. Entendemos que Kant apuntaba en esta misma dirección cuando diferenciaba el ser humano inteligible del sensible. Husserl determina el sensible como “el yo más bajo ‘pecador’”<sup>22</sup>. Desde mi punto de vista cuando Husserl califica al ser humano como pecador señala su toma de posición como dis-teleológica, esto es, inhibe o dificulta la marcha ascendente del sentimiento-valor hacia lo superior, a lo mejor. En el mismo sentido comprendo el significado del mal en Husserl, si bien hasta el momento no he encontrado ningún texto que se refiera a este tema. Dice, “tengo remordimientos, odio este mal impulso motivante como tal y de ese modo a partir de la “irracionalidad”, por confusión, falta de claridad, impulso nacido, yo lo suprimo mediante aclaración de su fuerza de motivación para el futuro”.

En resumen, la concepción husseriana del sentimiento lo presenta como resultado de una determinada organización de la conciencia. La estructura del sentimiento reconoce como fuente (a) los sentimientos sensibles (b) la reflexión que aprecia y es crítica.

En todos los casos se orienta según cierta motivación que se presenta estratificada.

Salvo en el caso de la persona ética no hay intencionalidad en el sentimiento que resulta ser nuestra resonancia en presencia de un valor

20. Ídem.

21. Ídem.

22. Ibídem, Pág. 341

tal como se hace manifiesto en los sentimientos sensibles. La función o sentimiento es nada menos que revelar un valor.

## PARTE B

Pasamos a considerar la posición de J. P Sartre “*Esbozo de una teoría de las emociones*”. Elegí este texto de Sartre, porque a pesar de estar centrado en el tema de la emoción, se trabaja concomitantemente con el sentido de sentimientos como la cólera, el miedo, la tristeza. En rigor Sartre en este texto se apoya en la fenomenología de Husserl y también en la de Heidegger. Como condición de posibilidad de las emociones señala la capacidad existencial de la conciencia de trasformar mágicamente el mundo. El fenómeno de la emoción hace manifiesta su relación con el mundo vivido así como la capacidad de la conciencia de configurarse y de re-configurarse. A partir de ejemplos como la presencia de un animal salvaje en la circunstancia en la que el sujeto no tiene salida posible y como resultado de la situación se desmaya. No se trata de una conducta degradada sino que logra que el mundo desaparezca, se trata de un mundo mágicamente transformado. En el caso del duelo el mundo aparece como indiferenciado, los elementos que en otras circunstancias eran atractivos, perdieron ese carácter. El compromiso del cuerpo vivido en la emoción se hace manifiesto en palpitaciones, sensaciones de calor, o frío etc. según el caso. Sin duda la emoción para Sartre es constitutiva del mundo a lo que prefiere llamar magia, y de la circunstancia. En el caso de Husserl el punto de partida es el fenómeno del sentimiento. Sus condiciones de posibilidad son sus fuentes: los sentimientos sensibles y la reflexión. A diferencia de Sartre, la función del sentimiento no es transformar el mundo sino que hace manifiesta la relación con un valor. Tanto en Sartre como en Husserl la conciencia se considera *adormecida* en la medida en que la vigilia supone la percepción lúcida. Ambos filósofos coinciden en centrar la investigación en el funcionamiento de la conciencia capaz de reconfigurarse a sí misma. En Husserl no hay recursos a rasgos existenciales. El sentimiento está orientado por una motivación y esta a su vez define el tipo de personalidad.

Entre los términos de la comparación que proponemos J. P. Sartre es quien debiera tener más afinidad con la posición de Husserl. Puesto que en cierta ocasión Sartre afirmó que cuanto había escrito sobre psicología seguía la fenomenología de Husserl. Es muy conocido el texto<sup>23</sup> en que

---

23. SARTRE, J. Paul. *Situación*, I, Paris Gallimard, 1947, Pag. 29ss

expresa su entusiasmo por la concepción husseriana de la conciencia como intencionalidad, permanente *estallar hacia*, en lugar de ser visto como un recipiente en que se pueden poner “cosas”: la percepción, la atención, etc.

En la obra citada J. P. Sartre se ocupa prioritariamente de emociones pero llegado el momento las describe como sentimientos: cólera, tristeza, alegría, etc. En tanto que para Husserl la función del sentimiento es develar valores al resonar ante ellos. Los sentimientos en todos los casos los son de un yo capaz de estimarlos por reflexión.

Para Sartre la función de la emoción y/o del sentimiento es producir una transformación mágica del mundo. En el caso de no poder dar una respuesta perceptiva adecuada.

Husserl nunca aceptaría la concepción de una transformación mágica del mundo ya que esta no se opera en los objetos en sí, sino en el sentido de los mismos. Es un caso más de constitución del mundo; es la conciencia que es capaz de configurarlo y de reconfigurarlo.

Pasamos a Gustavo Flaubert “*La educación sentimental*”, la intención es literaria, de alta literatura que tiene en la mira la presencia del sentimiento en una cierta época histórica, Francia en 1948. Lo que se hace reiteradamente manifiesto en los personajes es la ausencia de conciencia de sí mismo a través de las emociones que los mueven. Esa falta de conciencia asumida hace que el rasgo de adormecimiento mencionado antes sea aplicable a la vida de los protagonistas. Inclusive el motivo del sueño y de los sueños aparece y reaparece a lo largo de la obra. En Frederick, protagonista principal cuya motivación es su amor por Mme Arnoux. Ella se parecía a las mujeres de los libros románticos, “Frederick no habría querido agregar ni quitar nada a su persona.” En el momento en que conoció a María el universo se volvió más grande. Ella era el punto luminoso en que convergía el conjunto de las cosas;- Al comienzo de la novela, en el viaje, “[...] inmerso en su sentimiento de amor, acunado por el movimiento del carroaje con los párpados cerrados a medias, la mirada en las nubes, él se abandonaba a una alegría soñadora e infinita”<sup>24</sup>, es un hombre caracterizable por todas las debilidades. Por momentos en vista de su proyecto, desdibujado, de poder reunirse con María, concibe su destino en la política para lo cual estaría socialmente habilitado. Sólo hace un movimiento que podría abrir

24. FLAUBERT, *La educación sentimental*, París, Editorial Gallimard, 1935, Pág. 27.

ese destino. Pero en ningún momento se orienta por una preocupación seria por la problemática, y el proyecto decae sin dejar rastros. Siempre con su eventual unión con María como motivación reiterada y por la efectiva decadencia de sus finanzas: decide orientar su actividad hacia la banca; pero otra vez su acción no se compromete para nada en ese sentido. Vista este tipo de personalidad desde los elementos que proporciona Husserl habría que entender que lo que aquí no se hace manifiesta es la función práctica de la razón es como si ella no funcionara. Personajes secundarios caracterizados como revolucionarios carecen también de visión de sí mismos. Deslauriers aspira a la revolución con argumentos idealistas y no ve en la revolución una venganza por su infancia desdichada. La revolución es el medio que le permitiría tener gente a sus órdenes y cierta figuración social, su amistad por Frederick está impregnada por el interés de este proyecto: la falta de saber de sí mismo hace que sea incapaz de agradecimiento.

Frederick admira como revolucionario a Senecal, personaje agriado en quien Frederick admira una voluntad de que él mismo carece, o sea que en el caso de Senecal la razón práctica lo compromete en la acción. Pero también Senecal es revolucionario por necesidad de dominio, además por su pasión por la justicia. El primero de estos rasgos se manifiesta en sus actos. En la novela de Flaubert vemos el fenómeno del sentimiento en el mundo de la vida y cómo el modo del sentimiento impregna no solo a los individuos aislados sino a la comunidad (claramente manifiesto en las costumbres de provincia.) Hay un paralelo respecto al sentimiento comunitario, protagonista del lento y dificultoso paso de la monarquía a la república en Flaubert.

En 1870 Barbey d'Aurevilly escribía a Flaubert: "Sí, tienes razón, nosotros pagamos la gran mentira en que hemos vivido ya que todo era falso, ejército falso, política falsa, verdad falsa, era ser inmoral [...]. Persigny me reprochó el último invierno carencia de ideal, y tal vez lo hacía de buena fe"<sup>25</sup>.

El texto de Flaubert es buen ejemplo del compromiso del cuerpo vivido con el sentimiento. Tal como lo manifiesta el texto:

"Cuando el cochero llegó Frederick se ubicó en el asiento para conducir. Su desanimo había pasado. Él estaba resuelto a introducirse de cualquier modo en la casa de los Arnoux y a vincularse con ellos. Su casa debía ser

---

25. Ibídем, prefacio de Albert Thibaudet, Pág. 15.

divertida, por otra parte Arnoux le gustaba; además ¿quién sabe? Entonces un golpe de sangre le llegó al rostro. Las sienes le zumbaban, el hizo sonar su fusta, sacudió las riendas y manejó los caballos de tal modo que el viejo cochero repetía ¡dulcemente!“<sup>26</sup>

Los temas que autorizan a vincular la visión husseriana con la de Flaubert, aún si el punto de partida de Husserl es no sólo filosófico sino fenomenológico. Flaubert centra su obra en lo sentimental procede como escritor omnisciente que narra la actividad de las conciencias según gestos, actitudes y comportamientos para hacerlas manifiestas así como los sentimientos de los protagonistas. No se trata sólo de las conciencias individuales sino que la repetición de los rasgos lleva a pensar en el funcionamiento de una conciencia colectiva: en Francia el paso de la monarquía a la república fue difícil y lento. Esta noción de sentimiento comunitario estaría absorbida por la noción husseriana de espíritu en común *Gemeingeist*<sup>27</sup>. Se podría inferir que a lo que se alude es a la circunstancia sociopolítica que abarca a una comunidad que comparte el sentimiento.

Aunque parezca paradójico se comprende mejor la novela a partir del instrumental de categorías husserlianasy: el sí mismo ético, motivación, razón práctica, etc.

En los dos casos la mirada se vuelve sobre los sentimientos en el mundo de la vida, como por ejemplo, en el análisis de la avaricia. La narración de Flaubert es propia del mundo de la vida y de la actitud natural. En ningún momento hay reflexión sobre motivaciones ni forma de conciencia de sí mismo.

Miguel Unamuno en su obra “El sentimiento trágico de la vida”<sup>28</sup>, del año 1913, es el último término de comparación entre las diferentes concepciones del sentimiento, a que hicimos referencia. La filosofía de Unamuno se ocupa fundamentalmente de tres temas: “El hombre de carne y hueso”; la inmortalidad; el Verbo. Para Unamuno el rasgo esencialmente humano es el reclamo de inmortalidad. La razón no es el órgano adecuado para lograr ningún tipo de conclusión a ese respecto. A partir de estas posiciones se abre la reivindicación del sentimiento, en primer lugar como hambre de

26. Ibídем, Pág. 27 s.

27. HUSSERL, E. HUA XIV, *Para una fenomenología de la intersubjetividad*, editado por Iso Kern, 1973, Pág. 192 ss.

28. UNAMUNO, Miguel. *El sentimiento trágico de la vida*. Madrid, Aguilar, 1951.

eternidad que es lo que permite al “hombre de carne y hueso” saber de sí mismo y vivir con esperanza. En última instancia se trata de apertura a la fe como sentimiento, afirmada a partir del anhelo de Dios. Si bien en principio cronológicamente parecería tratarse de una toma de posición ajena a la de la fenomenología, sin embargo, se ha reconocido repetidamente la temprana intuición de Unamuno que hace que su obra se emparente con la filosofía de la existencia; que precisamente reconoce en su origen la fenomenología de Husserl además de Kierkegaard. La preocupación por el “hombre de carne y hueso” corresponde al rechazo de Unamuno a considerar al ser humano como una abstracción producida por la razón, de modo semejante Husserl parte del yo concreto. Afirmar esto en el punto de partida significa reivindicar el lugar y la importancia del sentir en todas sus formas. “[...] tanto Spinoza como Nietzsche eran, sí, racionalistas, cada uno de ellos a su modo; pero no eran eunucos espirituales; tenían corazón, sentimiento, y, sobre todo, hambre, un hambre loca de eternidad, de inmortalidad. El eunuco corporal no siente la necesidad de reproducirse carnalmente en cuerpo, y el eunuco espiritual tampoco siente el hambre de perpetuarse”<sup>29</sup>. Respecto del eunuco espiritual, el que no tiene hambre de eternidad, dice “[...] pero el que alguna vez en su vida o en sus mocedades o temporalmente ha llegado a abrigar la fe en la inmortalidad del alma, no puedo persuadirme a creer que se aquiete sin ella, y a este respecto apenas cabe entre nosotros la ceguera de nacimiento, como no sea por una extraña aberración. Que aberración y no otra cosa es el hombre mera y exclusivamente racional”. La esterilidad del escepticismo racionalista impone el enfrentamiento trágico entre razón y sentimiento. Estar alerta contra el escepticismo racionalista es también propio de Husserl.

Ni el anhelo vital de inmortalidad humana, halla confirmación racional, ni tampoco la razón nos da aliciente y consuelo de vida ni verdadera finalidad a esta. Más he aquí que en el fondo del abismo se encuentran la *desesperación sentimental y volitiva* y el *escepticismo racional* frente a frente, y se abrazan como hermanos. Y va a ser de este abrazo, un abrazo trágico, es decir, entrañadamente amoroso, de donde va a brotar manantial de vida, de una vida seria y terrible. El escepticismo, la incertidumbre, última posición a que llega la razón sobre sí misma, sobre su propia validez, es el fundamento sobre el que la desesperación del sentimiento vital ha de fundar su esperanza<sup>30</sup>. “La paz entre estas

---

29. Ibídem, Pág. 820

30. Ibídem Pág. 825

dos potencias se hace imposible y hay que vivir de su guerra y hacer de esta, de la guerra misma, condición de nuestra vida espiritual”<sup>31</sup>.

“[...] tal vez una razón degenerada y cobarde llegase a proponer una fórmula de arreglo, porque en rigor la razón vive de fórmulas; pero la vida qué es informulable; la vida que vive y quiere vivir siempre, no acepta fórmulas. Su única fórmula es: o todo o nada. El sentimiento no transige con términos medios”.

“[...] la ciencia destruye el concepto de personalidad reduciéndolo a un complejo en continuo flujo de momentos, es decir, destruye la base misma sentimental de la vida del espíritu, que sin rendirse se vuelve contra la razón”<sup>32</sup>. “[...] la voluntad, quiero decir, la voluntad de no morirse nunca, la irresignación a la muerte, fragua la morada de la vida [...]”<sup>33</sup>.

“[...] la trágica historia del pensamiento humano no es sino la de una lucha entre la razón y la vida, aquella empeñada en racionalizar y ésta haciéndola que se resigne a lo inevitable, a la normalidad; y la vida empeñada en vitalizar a la razón obligándola a que sirva de apoyo a sus anhelos vitales”<sup>34</sup>.

“[...] la razón no me lleva ni puede llevarme a dudar de que exista adonde la razón me lleva es al escepticismo vital; mejor aún a la negación vital; no ya a dudar sino a negar que mi conciencia sobreviva a mi muerte. El escepticismo vital viene del choque entre la razón y el deseo [...] y de ese choque entre la desesperación y el escepticismo, nace la santa, la dulce, la salvadora incertidumbre, nuestro supremo consuelo”<sup>35</sup>.

Para Unamuno Don Quijote es “[...] el héroe de la desesperación íntima y resignada, por eso es el eterno dechado de todo hombre cuya alma es un campo de batalla entre la razón y el deseo inmortal. Nuestro señor Don Quijote es el ejemplo vitalista cuya fe se basa en incertidumbre, y Sancho lo es del racionalista que duda de su razón”<sup>36</sup>.

31. Ídem, Págs. 825/826

32. Ibídem, Pág. 827

33. Ídem.

34. Ibídem, Pág. 833

35. Ibídem, Pág. 836

36. Ibídem, Pág. 838

Sin duda una diferencia muy grande entre la posición de Unamuno y la de Husserl es la concepción de la razón de este último, que hace que la afectividad siga siendo razón trascendental, en tanto que Unamuno se atiene a la concepción de la razón, patrocinada por Kant, ajena a todo compromiso afectivo. Por eso las funciones de la razón husseriana no están en guerra sino a lo sumo en una relación recíprocamente constructiva y crítica en busca de lo verdadero y lo valioso<sup>37</sup>, que puede emparentarse con la articulación de las funciones en Husserl. Lo que a primera vista parece ser diferencia entre Unamuno y Husserl respecto del sentimiento es el papel que este juega a favor de una humanización creciente, por el contrario, coinciden ambos; para terminar: “[...] tenemos a veces el sentimiento directo de Dios”. Y este sentimiento, obsérvese bien porque en esto estriba todo lo trágico de Él y el sentimiento trágico todo de la vida. Para Unamuno la fe es un sentimiento, sentimiento de hambre de Dios, de carencia de Dios. Creer en Dios es, en primera instancia y como veremos querer que haya Dios, no poder vivir sin Él.

Para Husserl, sentimiento es apertura a valores, y con eso a la posibilidad de orientarse teleológicamente, hacia lo mejor y lo superior. Así nos es dado el papel del sentimiento en Husserl como revelador de valores. En ese sentido Husserl no acepta la ética kantiana que excluye la sensibilidad. Husserl sostiene (siguiendo a Hume) que sin resonancia afectiva no se puede concebir el bien, lo que haría imposible la ética. La guerra entre razón y escepticismo racionalista está representada en Husserl por el sí mismo ético instituido y el yo pasivo de las tendencias que pasaría por alto el yo libre. Tanto en Unamuno como en Husserl el amor juega un papel de radical importancia.

---

37. Ibídем, Pág. 833

### Bibliografía

- FLAUBERT, Gustave. *La educación sentimental*, París, editorial Gallimard, 1935.
- HUSSERL, Edmund, *Einleitung in die Ethik*, Kluwer Academic Publisher, Dordrecht/Boston/Londres, editado por Henning Peiucker, 2004. Husserliana XXXVII
- \_\_\_\_\_ *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre 1908-1914*, Kluwer Academic Publisher, 1988, editado por Ullrich Melle. Husseerliana XXVIII
- \_\_\_\_\_ *Para una fenomenología de la intersubjetividad*, editado por Iso Kern, 1973. Husserliana XIV
- IRIBARNE, J. Valentina *De la ética a la metafísica*, Bogotá, editorial San Pablo y UPN, 2007.
- SARTRE, J. Paul. *Situacion*, I, Paris 1947 Gallimard
- \_\_\_\_\_ Bosquejo de una teoría de las emociones. Madrid, Alianza, 1971
- UNAMUNO, Miguel, *El sentimiento trágico de la vida*.Madrid, Aguilar, 1951

# La constitución regresiva del mundo de la vida

*The Retrogressive Constitution of the Lifeworld*

ROBERTO J. WALTON

Universidad de Buenos Aires  
Argentina

## Resumen

El artículo se ocupa de la reconstrucción de tiempos pasados por medio de una constitución regresiva, y examina los pasos seguidos por Edmund Husserl en esta tarea. En primer lugar, la apercepción o apresentación es analizada como una intencionalidad vacía que puede ser plenificada. En segundo lugar, la apercepción retrospectiva es considerada como aquella modalidad temporal que se dirige al pasado dentro del ámbito de la propia subjetividad y se plenifica por medio de la rememoración y la empatía. Luego, se extiende este análisis a una retrospección intersubjetiva que señala el camino para una reconstrucción del pasado histórico y de otros encadenamientos generativos. Esta expansión de la experiencia depende de una apercepción o empatía histórica. En cuarto lugar, una ampliación ulterior permite incluir la experiencia de animales de tiempos antiguos y, además, hacer frente a épocas en que no hubo experiencias humanas o animales en las que podemos empatizar, pero cuya reconstrucción es posible sobre la base de las huellas que han quedado. Por último, el artículo explora problemas que conciernen a la verificación y a la temporalidad en la constitución regresiva.

**Palabras clave:** apercepción, presentificación, reconstrucción, empatía histórica, historia de la tierra.

## Abstract

The article deals with the reconstruction of past times through a retrogressive constitution, and examines the steps followed by Edmund Husserl in this task. First, apperception or appresentation is analyzed as an empty intentionality that can be fulfilled. Second, retrospective apperception is considered as the time-modality that is directed to the past within the realm of one's own subjectivity and is fulfilled by recollection and empathy. Next, this analysis is extended to an intersubjective retrospection that marks the way to a reconstruction of the historical past of our and other generative chains. This expansion relies on historical apperception or empathy. Fourth, a further enlargement is introduced in order to include the experience of animals of ancient times, and, furthermore, to cope with times in which there were no human or animal experiences into which we can empathize, but which can be reconstructed on the basis of the traces that have been left behind. Finally, the article explores issues concerning verification and temporality in retrogressive constitution.

**Keywords:** apperception, presentification, reconstruction, historical empathy, the earth's history

## 1. Introducción: la apercepción

La constitución regresiva del mundo de la vida requiere recurrir a la apercepción de carácter retrospectivo y a una ampliación de ella en tanto su aplicación primera ataÑe de un modo limitado a la vida individual. Husserl define la apercepción, en términos generales, como “una conciencia que no solo tiene conciencia de algo en general dentro de sí, sino que a la vez tiene conciencia de este algo como algo motivante para la conciencia de otra cosa, y que, por tanto, [...] remite a esta otra cosa como algo que le es inherente, como algo que es motivado por medio de ella”<sup>1</sup>.

1.1. La apercepción se constituye “por inducción y entrelazamiento de inducciones”<sup>2</sup>, es decir, por la sedimentación de la experiencia pasada que se consolida en estructuras típicas y lleva a anticipar un transcurso similar en la experiencia futura. Tiene una génesis en la experiencia porque es el resultado de intenciones que reciben una confirmación: “Aprendemos a conocer el mundo en la medida en que lo constituimos aperceptivamente en nosotros”<sup>3</sup>. Husserl señala que la apercepción no solo comprende la institución de una adquisición o habitualidad para experiencias que se repiten sino “una habitualidad implícita para toda una variedad de sentidos experienciales alterados, para experiencias *como si (als ob)* ellas hubieran sido originariamente instituidas”<sup>4</sup>. De modo que anticipamos la experiencia ulterior por una analogización que puede tener un alcance variable según haya o no confirmaciones. Surge así una referencialidad determinada por una estructura típica. La “apercepción indicadora” (*anzeigende Apperzeption*) es también una “apercepción tipificante” (*typisierende Apperzeption*) que admite la alteración y se extiende a lo posible y semejante como si hubiera sido ya efectivamente experienciado. La referencialidad determinada y variable coexiste con remisiones indeterminadas o abiertas. Ya sea determinada o indeterminada, la referencialidad primariamente vacía, que, puede ser plenificada por diversos tipos de intuición, se orienta en las tres direcciones temporales como “apercepción que co-presenta” (*mitgegenwärtige Apperzeption*), “apercepción que remite prospectivamente” (*vorverweisende Apperzeption*) y

1. HUSSERL, Edmund. *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesung- und Forschungsmanuskripten* (1918-1926), ed. FLEISCHER, Margot, *Husserliana XI*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1966. Pág. 338.

2. HUSSERL, Edmund. *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass* (1916-1937), ed. SOWA, Rochus, *Husserliana XXXIX*. Dordrecht, Springer, 2008, Pág. 415.

3. Ibíd. Pág. 418.

4. Ibíd. Pág. 503.

“apercepción que remite retrospectivamente” (*rückverweisende Apperzeption*). Este último tipo de apercepción o presentación, que corresponde a la referencia de una huella a la circunstancia de haberla dejado, será el tema de este trabajo<sup>5</sup>.

1.2. La apercepción que se sustenta en una percepción o presentación puede ser plenificada por una percepción o, como sucede en el caso de la constitución regresiva o reconstrucción del pasado, por una presentificación. Entre las presentificaciones se encuentran “la presentificación simple” que da el objeto en sí mismo pero no en persona como sucede en la rememoración y la fantasía, y la presentificación “con complicaciones”<sup>6</sup> que intuye algo con la conciencia de que es imagen o signo de otra cosa. Hay que añadir las presentificaciones empatizantes o experiencias de lo extraño, que, según Husserl, “son en su peculiaridad esencial diferentes de todas las otras presentificaciones”<sup>7</sup>. La empatía nada tiene que ver con la conciencia de una imagen o de un signo, porque no capta un elemento mediador respecto de lo extraño. Se asemeja a la rememoración porque está sujeta a la legitimación racional, pero se diferencia de ella porque se orienta a otro curso de vivencias. Y se distingue de la mera fantasía que, en cuanto libre, es decir, carente de condicionamientos, escapa a una legitimación racional. La empatía se dirige a otras subjetividades, o bien a las objetividades creadas por ellas. En estas producciones “hay patentemente indicaciones (*Indikationen*) parciales que se conectan de manera sistemática, que convergen en una configuración de sentido correspondiente, y que en la plenificación proporcionan la unidad de un acontecer, la unidad de un valor compuesto de múltiples componentes de valor, [...]”<sup>8</sup>.

5. Ibíd. Pág. 414, 483. Husserl aclara: “Lo mismo que significa la palabra ‘presentación’ puede ser mentado con la palabra ‘apercepción’. Sin embargo, esta palabra puede tener otro sentido” (*ibid.* Pág. 142 s.). El otro sentido, que no entra en juego en estas consideraciones, es aquel en que “presentación” designa la experiencia concomitante de lo simultáneo mientras que “apercepción” designa la experiencia concomitante de algo que es anterior o posterior o. Otra aclaración importante para las consideraciones siguientes es que, así como el término “empatía” (*Einfühlung*) puede referirse a una mera intención vacía dirigida a lo extraño o a la presentificación que la plenifica, y el término “recuerdo” (*Erinnerung*) designa la retención como intención vacía y la rememoración (*Wiedererinnerung*) que la plenifica, el término “apercepción” se amplía en su alcance para designar también su intuitivación.

6. HUSSERL, Edmund. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, ed. SCHUHMANN, Karl, Husserliana III/1 y III/2. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1976, Pág. 90, 233 s. Trad. de GAOS, José. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. México/Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, <sup>2</sup>1962, Pág. 244 s.

7. HUSSERL, Edmund. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929 – 1935*, ed. KERN, Iso, Husserliana XV. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973, Pág. 354.

8. HUSSERL, Edmund. *Die Lebenswelt*, Op. cit. Pág. 412.

Los objetos culturales son cosas que no tienen el cuerpo propio que caracteriza a los sujetos que lo gobiernan como órgano de su movimiento. No tienen el cuerpo propio en que coexiste una vida psíquica. Sin embargo, son "análogos de cuerpo propios" porque en ellos se ha expresado el gobierno de sujetos que los han configurado con su actividad conforme a fines, de tal modo que su forma sensible indica este gobernar y esta configuración según metas: "Las cosas reciben un significado espiritual incorporado a ellas, no efectivamente corpóreo, pero 'en'-carnado, que remite a sujetos dadores de significado"<sup>9</sup>. En virtud de este doble aspecto material y espiritual, la impleción de indicaciones vacías debe entenderse de dos maneras. En primer lugar, el objeto material tiene que ser considerado en sus aspectos o apariciones a fin de reconocerlo o confirmarlo como tal. En vista de las curvas, bordes, puntas, hendiduras, etc., vemos un objeto como herramienta. Pero con esto no se tiene aún una intuición del uso de la herramienta, es decir, de su sentido y sus fines. Simplemente lo confirmamos como una cosa material. Este primer paso es el de una empatía meramente apresentante como un nivel de la experiencia de lo extraño que simplemente indica sin alcanzar una plenificación intuitiva. En un segundo paso, mediante una presentificación empatizante, nos representamos su uso, esto es, su adecuación a un fin. Husserl observa que el desvelamiento del sentido del objeto cultural exige trasponerse dentro de lo sujetos extraños y explicitar el mundo circundante en que se desenvuelven. Se trata de una empatía o comprensión intuitiva de la intención o la meta general que ha motivado la producción de una formación cultural como una herramienta, un símbolo religioso, una obra de arte o una obra literaria. Por tanto, también son apercibidos los sujetos que han formado estos objetos culturales en relación con sus fines. De manera que un objeto del mundo circundante es percibido materialmente y a una es comprendido en su sentido teleológico, es decir, según la meta para la que ha sido fabricado. Husserl señala que "toda 'empatía', toda comprensión de la coexistencia humana y del mundo circundante humano (que es totalmente mundo cultural) está fundado por completo en la retrocomprensión (*Rückverstehen*) que va de la obra al operar, de la expresión corpórea, a la vida que se expresa en ella, etc."<sup>10</sup>.

9. *Ibid.* Pág. 427. La analogía entre la comprensión del objeto cultural y la empatía como experiencia de otra subjetividad reside en que en ambos casos se encuentra una expresión y es necesario poner de manifiesto lo expresado en la expresión. Husserl también llama la atención sobre diferencias que conciernen a la idealidad inherente al objeto cultural, esto es, a la posibilidad de reiterarlo de un modo idéntico en un momento histórico posterior. Cf. HUSSERL, Edmund. *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*, ed. BIEMEL, Walter, *Husseriana IX*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1968, Pág. 400.

10. HUSSERL, Edmund. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale*

1.3. Para esclarecer las particularidades de la rememoración y la empatía en relación con la apercepción retrospectiva, Husserl analiza la apercepción sustentada en la percepción de la huella de un animal. La huella proporciona al cazador la indicación de la coexistencia presente de una pieza de caza en el entorno. Si la indicación o apercepción conduce a buscar el animal en el entorno, solo transcurren percepciones entre la huella percibida y el encuentro con la pieza de caza. Por tanto, al motivar un proceso que no se sustraer a la esfera perceptiva, este tipo de apercepción se diferencia tanto de la apercepción que nos remite a nuestro propio pasado como de la apercepción del otro en la empatía. Un caso distinto es aquel en que la huella, y la consiguiente apercepción del animal de caza, nos llevan a rememorar una supuesta situación pasada similar a otra en que efectivamente hemos percibido un animal que deja huellas al pasar. Asociamos la situación que hemos percibido con la apercepción actual, y efectuamos una presentificación analogizante: "La apercepción se da como una modificación de la rememoración y evoca a la vez (recuerdo en un doble sentido) un caso semejante de percepción propia efectiva"<sup>11</sup>. Husserl se refiere a un segundo sentido de recuerdo en que se produce una modificación de un suceso semejante efectivamente percibido. La apercepción no intenciona algo presente coexistente sino que "ad-memora" (*ad-memoriert*), es decir, proyecta lo presentado hacia (*ad-*) el tiempo pasado. Husserl se refiere a la modificación como un "rememorar-por-añadidura" (*Hinzuernern*) en que la huella como algo presente recibe un sentido que la refiere al pasado: "Este recordar-por-añadidura es o un rememorar o una modificación intencional del recordar, una apercepción analogizante, que, por tanto, aquí es ad-memoración (*Ad-Memoration*). Vemos, pues, que modos del recuerdo se han de incluir también en el concepto de apercepción que aquí construimos"<sup>12</sup>. Esta modificación de la rememoración se asocia con "una retención-como-si (*Retention-als-ob*), una modificación de la retención como modificación que no fue mi retención"<sup>13</sup>. Husserl formula una aclaración respecto de estas rememoraciones en el modo del *como-si* que trascienden el reino del recuerdo estricto: "[...] ellas entran en escena, como se ha dicho, como si hubieran sido o hubieran podido ser mis experiencias. Pero el *como-si* no es el de una mera fantasía"<sup>14</sup>.

---

*Phänomenologie. Ergänzungsband aus den Nachlass 1934-1937*, ed. SMID, Reinhold N., Husserliana XXIX. Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers, 1993, Pág. 380.

11. HUSSERL, Edmund. *Die Lebenswelt*, Op. cit. Pág. 413 s.

12. Ibíd. Pág. 414.

13. Ibíd. Pág. 507.

14. Ibíd. Pág. 504.

1.4. La exclusión de la mera fantasía o imaginación libre no significa la exclusión de toda variante. Esto es importante por la participación de la fantasía en el conocimiento de lo extraño. No solo modificamos nuestras propias rememoraciones para adaptarlas a la plenificación de la apercepción orientada al pasado sino que podemos recurrir a la fantasía para esa ilustración. Husserl escribe: "Ahora debemos tomar en consideración otra forma de modificación de las rememoraciones como una forma que ingresa en apercepciones (*als in Apperzeptionen eintretenden*) y ejerce en ellas una función. Me refiero a las modificaciones de neutralidad de la fantasía. Así, por ejemplo, la apercepción-en-imagen (*Bildapperzeption*)"<sup>15</sup>. Al tomar conciencia de un mundo-en-imagen (*Bildwelt*), es posible que emerja entre la realidad efectiva y la imagen un conflicto por el cual esta queda caracterizada como ilusión o apariencia. Sin embargo, siempre subsiste la posibilidad de que haya algún grado de plenificación recíproca entre las remisiones inherentes a las apercepciones que se sustentan en el mundo-en-imagen y las remisiones inherentes a las apercepciones que se apoyan en la percepción del mundo de la realidad efectiva. En tal caso, el mundo-en-imagen se insertaría adecuadamente en el resto del campo perceptivo y complementaría nuestra aprehensión de la realidad.

Husserl considera, pues, el problema de la inserción o no-inserción de la "fantasía perceptiva" en el mundo de la percepción, es decir, en el mundo del presente. En un paso siguiente analiza una "fantasía reproductiva"<sup>16</sup> y su relación con la rememoración. Más precisamente, examina la relación de la fantasía con la rememoración en el modo del como-si y la libertad de su variación: "¿No tienen el *como-si* de la rememoración y el de la fantasía algo en común?"<sup>17</sup>. El carácter compartido reside en que el como-si de la rememoración y el de algunos casos de fantasía no es el como-si de una imaginación libre. Por eso la fantasía puede tener una participación en la plenificación de la apercepción retrospectiva y contribuir a la reconstrucción

15. *Ibíd.* Pág. 415. La imagen que aquí se considera no es aquella inherente a una conciencia de imagen –por ejemplo, la imagen de una persona en su retrato–, sino la imagen que sirve de base a una fantasía –por ejemplo, la imagen de un centauro–. Husserl describe la apercepción-en-imagen en relación con la percepción de un paisaje. La escena se presenta como fantasía perceptiva en el ámbito de la percepción, de tal manera que el entorno apercibido por la imagen entra en conflicto con la restante percepción total del campo perceptivo y lo que este resto apercibe inductivamente en ese lugar entra a su vez en conflicto con la imagen. O sea: las remisiones que se sustentan en la percepción del campo perceptivo no se plenifican en forma concordante con las apariciones de los objetos de la imagen. El mundo-en-imagen exhibe en su propio contexto una concordancia, pero esta es cancelada por el entorno de realidad efectiva.

16. *Ibíd.* Pág. 416 s.

17. *Ibíd.* Pág. 417.

del pasado. Esto es posible en la medida en que la experiencia efectiva proporcione una motivación para alcanzar una mayor determinación del pasado y para efectuar cancelaciones en lo ya alcanzado.

La fantasía que plenifica la apercepción difiere de la fantasía en tanto ficción que carece de relación con la realidad del mismo modo que la fantasía que plenifica la apercepción inherente a la empatía no es una mera fantasía. Respecto de la presentificación que plenifica la apercepción empatizante, Husserl declara que una vinculación a lo percibido limita nuestra libertad: “En el como-si de la modificación estoy atado (*gebunden*) por la indicación del cuerpo propio extraño, no soy un imaginante libre, no es una mera fantasía [...]”<sup>18</sup>. La imaginación está sujeta a limitaciones en el sentido de que es “exigida de un modo determinado por la exterioridad experienciada del cuerpo físico allí” o “motivada por un cuerpo físico que existe allí” en una situación que excluye toda arbitrariedad: “Aquí, la situación de motivación es una situación particular que no permite imponer al comportamiento del cuerpo físico que está allí una arbitrariedad interioridad de la fantasía”<sup>19</sup>. En el otro extremo, Husserl se plantea el problema de “*si hay tal cosa como una fantasía completamente pura*”. Tiene en cuenta que toda experiencia está “atada” (*gebunden*) tanto al curso de la conciencia como a un contexto de experiencia. Señala que la fantasía se inserta en el curso de la conciencia, y pregunta si esta inserción no establece una relación entre la ficción y la realidad por la cual la imaginación queda sujeta a una cancelación. Y observa que las fantasías que ordinariamente se nos ocurren no son libres sino “fantasías-en (*Hineinphantasien*) que imaginan algo ficticio en una porción de realidad experienciada intuitivamente o aun de realidad oscuramente puesta”<sup>20</sup>.

1.5. Se ha examinado en este apartado la presencia del “como-si” en diversos niveles. Apareció primero en la apercepción que permite anticipar

18. HUSSERL, Edmund. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität III*, Op. cit. Pág. 642.

19. HUSSERL, Edmund. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil: 1921 – 1928*, ed. KERN, Iso, *Husseriana XIV*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973, Pág. 499. Sobre esta limitación de la fantasía, cf. AGUIRRE, Antonio. *Die Phänomenologie Husserls im Licht ihrer gegenwärtigen Interpretation und Kritik*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1982, Pags. 150-164.

20. HUSSERL, Edmund. *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen*. Texte aus dem Nachlass (1898-1925), ed. MARBACH, Eduard, *Husseriana XXIII*. The Hague/Boston/London: Martinus Nijhoff, 1980, Pág. 509. Esta “fantasía atada” o “fantasía-en” estará en el centro de las siguientes consideraciones. Sobre la imaginación husseriana como “presencia flotante” que tiene un poder propio de manifestación al lado de la presencia perceptiva, y posibilita que ciertos aspectos de la realidad se manifieste en su verdad propia, cf. DUFOURCQ, Annabelle. *La dimension imaginaire du réel dan la philosophie de Husserl*, *Phaenomenologica* 198. Dordrecht: Springer, 2011, *passim*.

y captar experiencias análogas a las experiencias pasadas como si ellas mismas hubieran sido originariamente instituidas. Esta posibilidad de avanzar más allá de lo originariamente instituido en la percepción se extiende a la rememoración. Los recuerdos intuitivos exhiben una modalidad del como-si que permite transferir el contenido de las propias rememoraciones a situaciones análogas que no se han percibido efectivamente. Pasamos así de la rememoración meramente reproductiva a la rememoración que introduce modificaciones. Por último, el “como-si” de la fantasía se diferencia del de la rememoración porque altera lo reproducido en una cuasi-realidad que puede tener una variada relación de contraste y complementación con la aprehensión del mundo efectivo. Con estas aclaraciones preliminares es posible ocuparse de la ampliación de nuestro mundo a través de una constitución regresiva que recurre a diversas modalidades de plenificación de la apercepción: “‘Apercepción’ designa una ley fundamental de la formación ampliadora de la experiencia”<sup>21</sup>.

## **2. La apercepción retrospectiva: el pasado de la subjetividad primordial**

La aplicación primaria de la apercepción retrospectiva se produce en la esfera de la primordialidad, es decir, en aquel ámbito que no contiene referencias a otros sujetos porque implica la exclusión de los sentidos que remiten a ellos. En relación con la primordialidad podemos rememorar el pasado lejano de nuestra infancia. Esta constitución regresiva es limitada, y una ampliación obliga a recurrir a los informes de otros sujetos que tuvieron la experiencia de nuestro pasado o a la experiencia que nosotros tenemos de otros niños.

2.1. Respecto de la pregunta retrospectiva por el propio ser individual, Husserl señala que ante todo puedo volver cada vez más atrás en la rememoración de mi vida pasada y encontrar un mundo cada vez más desdibujado: “Retrocedo en mi infancia hasta donde recuerdo: siempre fui ya hombre, siempre tuve ya experiencia del mundo, aun cuando una experiencia de contenido más pobre y con horizontes mucho menos formados”<sup>22</sup>. Si me limito a mis posibilidades de experiencia, mis capacidades de aprehensión del mundo quedan restringidas. En el tiempo de la primordialidad, la rememoración de la primera infancia no se extiende muy lejos y se encuentra con un horizonte oscuro. Solo es posible ingresar mediante la

21. HUSSERL, Edmund. *Die Lebenswelt*, Op. cit. Pág. 502.

22. Ibíd. Pág. 478.

rememoración en un sector pequeño de la amplitud ilimitada del pasado porque se llega a “lo último recordado”, esto es, a una presentificación que tiene un horizonte de pasado que no se puede actualizar. Un límite en la capacidad de rememorar impide avanzar más allá. No obstante, en el círculo de mis capacidades primordiales, de acuerdo con las posibilidades de la presentación que indica retrospectivamente, es posible ir más allá al presentificar el pasado “en intuiciones que no tiene el carácter de mis percepciones efectivamente previas, que no aparecen como mis meros recuerdos, sino que aparecen *como si* las hubiera percibido y, después de lo entonces actualmente percibido, hubiera podido percibir”<sup>23</sup>.

En el límite entre lo intuible y lo no-intuible se encuentra “el tiempo del lactante que se ha de admitir necesariamente como propio pasado, como un ‘tiempo’ que aún no tenía ni podía tener experiencia en sentido verdadero”<sup>24</sup>. Esta ausencia de experiencia conduce a una distinción entre ser y preser, y entre tiempo y pretiempo, aun cuando lo que precede al ser y al tiempo ya lleva en sí algún tipo de temporalidad. Aquí surge la pregunta acerca de cómo es posible captar el “preser del yo” (*Vor-Sein des Ich*)<sup>25</sup> como algo quasi-temporal. Más allá de lo intuido en la rememoración se encuentra lo que escapa a ella en un estado de preser y pretiempo. Es una esfera anónima que no llega a la temporalización y que exige un trabajo fenomenológico de explicitación. Es una dimensión que existe de un modo implícito, pero que no ha sido llevada a la constitución efectiva a través de una vuelta retrospectiva que identifica algo pasado y puede volver a hacerlo una y otra vez. Con otras palabras, hay un ámbito del no-ser que solo adquiere ser cuando es sacado de su anonimato y latencia por medio de la rememoración, y la repetición de la rememoración, que de este modo construye el ser temporal del pasado, es decir, le da ser y lo temporaliza: “Lo que va más allá en el modo del anonimato constituyente, en la latencia es un μῆ òv, no es una nada sino ‘presupuesto’ del ser desde una temporalización olvidada que aún no es temporalización de un òv, [...]”<sup>26</sup>.

23. Ibíd. Pág. 504.

24. Ibíd. Pág. 481.

25. Ibíd. Pág. 473.

26. Ibíd. Pág. 471 n. Debe haber una protoafección para que haya un punto de partida para el tiempo en virtud de que esa afección despierta al yo. A esta afección le debe preceder un curso que constituye una temporalidad esencialmente pretemporal. Se puede pensar que la condición del yo antes de la afección es la de una nada porque el modo de destacarse o prominencia de lo que afecta disminuye hasta un grado cero en que desaparece disolviéndose en una base subyacente o subsuelo del yo. Pero no puede ser una nada totalmente ajena a la temporalidad porque entonces el ulterior curso efectivamente temporal sería imposible. Debe haber algo que pueda fundar las distinciones temporales en un nivel más pasivo de la

2.2. En la reconstrucción fenomenológica del propio pasado, junto al “camino directo” en el retroceso en la primordialidad, Husserl se refiere a un “rodeo” por la intersubjetividad a través de la empatía<sup>27</sup>. La inclusión de los otros permite adoptar sus experiencias. La ampliación de la experiencia, que ya tiene lugar en la esfera primordial de un modo finito a través del desplazamiento del cuerpo propio y la extensión de las rememoraciones, sigue un camino que pasa por los otros. Así, lo que no fue experiencia de un sujeto recibe ese rango por medio de la función concomitante de los otros. El rodeo por los otros sigue dos caminos porque la propia experiencia acerca del pasado se enriquece mediante la experiencia de otros niños y los informes que familiares y allegados pueden dar acerca de la propia infancia.

Por un lado, a través de la empatía, es posible comprender a un niño en los primeros estadios de su desarrollo y transferir esta comprensión al propio crecimiento. La observación de otros niños proporciona indicios, y permite una comprensión indirecta de la primordialidad. Refiriéndose a los estadios primeros del desarrollo, Husserl escribe: “Las representaciones que formo para ellos son analogizaciones cuyo prototipo reside para mí en los niños del nivel de niñez más temprano, [...]”<sup>28</sup>. Por otro lado, también a través de la empatía, puedo acceder a las experiencias que otros tuvieron de mí. La continuidad de mis rememoraciones debe entrar en una síntesis con la continuidad de las rememoraciones de los otros. A la empatía directa se añaden las mediaciones de la empatía, en tanto es posible empatizar otros que a su vez empatizan otros. Aquí entra en juego “mi capacidad de quasi-recordar ‘en’ sus recuerdos” en un “‘recuerdo’ por medio de los otros, de los otros de los otros, etc.”<sup>29</sup>. Así, extiendo retrospectivamente mi experiencia como si yo recordara.

Por tanto, más allá de las ampliaciones de la esfera de la primordialidad mediante la rememoración y la apercepción retrospectiva, se producen

---

constitución del tiempo. Por tanto, el caso límite y lo que está más allá de este límite nulo no debe ser una nada en todo sentido sino una dimensión no-temporal (*ein Nicht-Zeitliches*) como dimensión en la que el yo se encuentra dormido y sin sueños. Hay que distinguir este yo no-despierto y previo al comienzo, del yo que ya ha despertado y por eso se convierte en un yo temporalizado.

27. *Ibíd.* Págs. 475, 481.

28. HUSSERL, Edmund. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität III*, Op. cit. Pág. 583.

29. HUSSERL, Edmund. *Die Lebenswelt*, Op. cit., Págs. 501. Sobre la mediación de los otros, cf. FINK, Eugen. VI *Cartesianische Meditation. Teil 2. Ergänzungsband*, ed. KERCKHOVEN, Guy van, *Husserliana – Dokumente II/2*. Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers, 1988, Págs. 202-212.

nuevas ampliaciones a través de la intervención de los otros. El mundo se constituye en una ilimitación abierta desde mi primordialidad y desde las primordialidades coexperienciadas en mi primordialidad por medio de la experiencia de lo extraño, ya sea de manera inmediata, ya sea de manera mediata o indirecta. En este rodeo por los otros que da lugar a una convergencia entre lo propio y lo extraño, una modificación y una excedencia salvaguardan el carácter individual de cada subjetividad. La modificación de las experiencias extrañas permite que ellas se ajusten al estilo de vida de la propia primordialidad. Además, un excedente se mantiene siempre en la convergencia de la propia experiencia y representación del mundo de los otros. Los horizontes espaciales y temporales de los otros siempre traspasan mis propios horizontes temporales y espaciales, así como los míos exceden los de ellos.

2.3. El retroceso en el pasado de la subjetividad por la doble vía de la rememoración y el rodeo por los otros constituye regresivamente una experiencia en que se desdibujan los objetos y las tipicidades adquiridas hasta llegar a una experiencia de preobjetos en un premundo que se manifiesta a un preyo que aún no se vuelve en actos intencionales a aquello que lo afecta. El retroceso conduce a una subjetividad incipiente cuyos instintos condicionan sus movimientos y por ende la constitución de la hyle, regulan la asociación de estos datos en unidades afectantes, y hacen emerger sentimientos que provocan una vuelta hacia estas afecciones o un alejamiento de ellas. Así, Husserl observa que “en la pregunta retrospectiva resulta finalmente la protoestructura en su modificación de la protohyle, etc., con las protokinestesias, protosentimientos y protoinstintos”<sup>30</sup>. La constitución regresiva debe extenderse ahora a la intersubjetividad.

### **3. La apercepción empatizante e histórica: el pasado de las generaciones**

Así como trasciende la esfera de la primordialidad, la constitución debe trascender el mundo circundante como un ámbito que puede también, aunque en un sentido relativo, caracterizarse como primordial. El pasaje a la intersubjetividad cada vez más concreta posibilita la extensión de las experiencias y la consiguiente ampliación del mundo. Trascender el mundo circundante, y así ampliar la experiencia, puede significar retroceder en la historia del propio mundo circundante o bien avanzar en la dirección de otros mundos circundantes y retroceder en ellos.

---

30. HUSSERL, Edmund. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität III*, Op. cit. Pág. 585.

3.1. Sobre el nivel inferior de la empatía de los contenidos psíquicos de la vida de los otros se edifica una “empatía de personas” referida a un ámbito espiritual que trasciende lo individual. De un modo aún más concreto el otro se da como otro dentro de una comunidad con su correlativo mundo circundante: “Efectuar una empatía significa captar un *espíritu objetivo*, ver un hombre, una multitud de hombres, etc.”<sup>31</sup>. Esto implica una empatía en el marco de una comunidad más allá de la empatía individual de una subjetividad a otra. En un ámbito compartido emergen objetos que ya no son lo que son a partir de sí mismos como los objetos naturales ni son objetos cuyas propiedades tienen un carácter práctico individual porque remiten a las metas de un solo yo que los produce. Son objetos que responden a un espíritu intersubjetivo, es decir, tienen un significado que vale para múltiples sujetos que se encuentran en la unidad de un mundo de la vida y su tradición. Una formación de esta índole, surgida de un mundo circundante práctico e intersubjetivo, “es comprendida originariamente por empatía como surgida previamente, como surgida de la acción de alguien, etc.”<sup>32</sup>.

En la empatía se comprenden no solo los sujetos y los objetos culturales del propio mundo familiar en el horizonte de simultaneidad sino también los sujetos y objetos culturales del pasado dentro de la propia generatividad o cadena de generaciones. Husserl se refiere a una “empatía histórica” (*historische Einfühlung*)<sup>33</sup>. Y la caracteriza como “una experiencia constructiva mediata”<sup>34</sup>. Un modo constructivo de empatía está en juego en tanto se requiere un fuerte grado de modificación intencional de nuestra experiencia presente en el proceso por el cual “el historiador reconstruye los pasados, los anteriores presentes, en sus representaciones y juicios”<sup>35</sup>. Y la empatía es mediata en tanto los monumentos, documentos, etc., que aparecen en el presente, nos remiten a presentes pasados que pueden ser representados por las presentificaciones. Husserl habla también de una empatía indirecta e inductiva, y la contrasta con las formas primarias: “Empatía como primaria, como experiencia del ser-ahí-con presente, en el modo de la percepción,

31. HUSSERL, Edmund. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch. Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, ed. BIEMEL, Marly, *Husseriana IV*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1952, Pág. 244. Trad. de ZIRIÓN, Antonio. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*. México: Fondo de Cultura Económica, 2005.

32. HUSSERL, Edmund. *Die Lebenswelt*, Op. cit. Pág. 370.

33. HUSSERL, Edmund. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität III*, Op. cit. Pág. 233.

34. HUSSERL, Edmund. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie II*, Op. cit. Pág. 378.

35.. HUSSERL, Edmund. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität III*, Op. cit. Pág. 393.

de los otros. Empatía de modo indirecto en los otros pasados, o en los copresentes, pero que no están ahí directa y corporalmente de un modo perceptivo; empatía indirecta por medio de la expresión inductiva<sup>36</sup>. Hay que tener en cuenta, pues, dos características fundamentales: el carácter indirecto y la inductividad. La empatía es indirecta o mediata cuando se basa en los signos o huellas del mundo circundante en que se expresan otros yoes de los cuales no tenemos una aprehensión por medio de sus cuerpos propios. Esto incluye las indicaciones proporcionadas por la comunicación lingüística: “Pero ahora tengo también una empatía mediata, por cierto por medio de la comunicación indirecta –por ejemplo, lingüística–, y ahí accedo a ampliaciones que traspasan mis capacidades”<sup>37</sup>. Aquí tiene su lugar el “llegar a conocer indirecto de personas por medio de la comunicación y todo el vínculo de personas por el lenguaje y la expresión en general”<sup>38</sup>. Asimismo, la empatía se realiza por medio de la expresión inductiva porque tiene en cuenta formas típicas de expresión que se han configurado a lo largo del tiempo en un proceso de inducción. Sobre la base de esas formas típicas de indicación inherentes a otro mundo circundante podemos acceder a sus significados espirituales mediante una modificación imaginaria de formas típicas de significatividad y expresividad características de nuestro mundo de la vida.

En el caso de la propia generatividad se reconstruye un horizonte abierto de antepasados y su tradición. Los otros de los otros de los otros nos permiten avanzar en una apertura que es infinita porque se asocia con la idealización de la capacidad de información mediada por los otros. Pero a la vez el acceso efectivo es finito porque lleva su tiempo: “Si consideramos la mediación de los otros de los otros, etc., en el nexo generativo abierto, llegamos siempre más lejos, siempre más lejos ‘in infinitum’”<sup>39</sup>.

3.2. Hay testimonios de seres humanos que no posibilitan una empatía inmediata o una empatía mediada por nuestra tradición, porque nos remite fuera del legado con que estamos familiarizados. Husserl se refiere a la

36. HUSSERL, Edmund. *Späte Texte über die Zeitkonstitution* (1929-1934). Die C-Manuskripte, ed. LOHMAR, Dieter, *Husserliana-Materialien VIII*. Dordrecht: Springer, 2006, Pág. 371.

37. HUSSERL, Edmund. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität III*, Op. cit. Pág. 239.

38. HUSSERL, Edmund. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, ed. BIEMEL, Walter, *Husserliana VI*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1962, Pág. 480 s.

39. HUSSERL, Edmund. *Die Lebenswelt*, Op. cit. Pág. 508. Husserl declara que, en la reconstrucción del comienzo, sus posibilidades y realidades “se han de captar necesariamente como infancia, como nacimiento, esto es, en conexión con padres, dentro de una humanidad ya existente y en su nexo generativo” (*ibid.* Pág. 477).

diversidad de nexos generativos como “humanidades extrañas que pueden llegar a conocerse recíprocamente y pueden luego aparecer también en *un único* nexo generativo, y merced a ello en una unificación de sus tradiciones en *una única* tradición a la que es inherente la unidad de una historia”<sup>40</sup>. Y señala que hay también “un modo de *empatía* de la humanidad cultural extraña y su cultura”<sup>41</sup>. Toda persona solo comprende en primera instancia su propio mundo cultural, que, en cuanto tal, se enfrenta a los restantes mundos como extraños. Su mundo espiritual es el “miembro cero” en torno del cual se orientan los demás a fin de ser comprendidos por analogía con ese punto de partida en un ejemplo de la relación entre lo propio y lo extraño que corresponde no ya a sujetos individuales sino a comunidades. Por consiguiente, se presenta la oposición entre la empatía inmediata del mundo familiar y la empatía mediata del mundo extraño. Se produce un pasaje de las apercepciones del mundo familiar a la comprensión segunda (*Nachverstehen*) de las apercepciones inherentes al mundo extraño: “Uno traspone ante todo lo más posible las apercepciones propias con las que está familiarizado, siguiendo la analogía, y hace así sus experiencias; se llega a conocer, se llega más lejos, en la medida en que la concordancia se mantiene al hacer esto, [...]”<sup>42</sup>.

Ahora bien, la típica individual del mundo circundante extraño puede ser completamente desconocida respecto no solo de los comportamientos sino también de los objetos; por ejemplo, las plantas difieren de las que son familiares, y las casas sorprenden de tal manera que no se sabe si son templos o edificios estatales. La típica desconocida no solo ataña a los aspectos exteriores sino que tiene que ver con los significados y metas inherentes a comportamientos y objetos, y con los modos en que las personas los ponen en práctica. Solo se comprende al otro en sus comportamientos más elementales, es decir, aquellos en que el yo opera sobre la naturaleza desplazando los cuerpos materiales. Se trata, pues, de la comprensión de los movimientos de levantar, trasladar, empujar, mover, etc., efectuados por los órganos del cuerpo propio extraño. De aquí es posible avanzar a la comprensión de la acción en función de aquellas metas muy generales que remiten a la satisfacción de las necesidades más persistentes del ser humano. Posteriormente, se debe procurar que esta comprensión analógica

40. *Ibid.*, Op. cit. Pág. 499.

41. HUSSERL, Edmund. *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, ed. STRASSER, Stephan, *Husserliana I*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1963, Pág. 162. Trad. de PRESAS, Mario A. *Meditaciones cartesianas*. Madrid: Ediciones Paulinas, 1979, Pág. 206.

42. HUSSERL, Edmund. *Die Lebenswelt*, Op. cit. Pág. 167.

extremadamente general se determine progresivamente. En este proceso entran en juego modificaciones intencionales de la propia experiencia para efectuar una empatía más precisa, posibles cancelaciones de esta empatía, y ulteriores correcciones en el intento de tener una experiencia efectiva de lo extraño: "Y ahí debo yo, avanzando, poder reconstruir qué clase de intereses, fines y herramientas permanentes tiene y se han creado, etc., para su ocupación de acuerdo con fines, etc."<sup>43</sup>.

3.3. En la reconstrucción de los horizontes históricos, el historiador debe tener en cuenta dos líneas de motivación por el pasado. Las motivaciones de nuestros actos pueden provenir de los otros en el trato recíproco inmediato o bien pueden surgir por el camino mediato de la comprensión de sus obras. Así, quienes participan en una tradición se encuentran dentro de un "nexo de eficacia" (*Wirkungszusammenhang*): "Los anteriores han actuado sobre los posteriores y los en cada caso coetáneos han actuado inmediata o mediatamente unos sobre otros, personalmente o por medio de sus escritos en todas las gradaciones comprensibles"<sup>44</sup>. Por un lado, un sujeto puede operar a través de la voluntad de los otros en el sentido de que la meta de su voluntad está presente en la meta de la voluntad de ellos. Puede alcanzar sus metas a través de sus acciones estableciendo vínculos dentro de la voluntad común de una personalidad de orden superior. Por otro lado, el objeto cultural producido puede motivar la recomprensión y acción de otros: "Mi efecto espiritual se propaga, sin mi propósito, en personas o entornos desconocidos, que igualmente no necesitan conocer nada acerca de mí"<sup>45</sup>. Por tanto, la reconstrucción del pasado permite una transmisión de sentido que puede ser analizada tanto desde el punto de vista de la voluntad comunitaria de subjetividades de orden superior –sociedades, iglesias, estados, etc.– como desde el punto de vista las formaciones culturales objetivas como sostenes de un proceso de transmisión directa que se ha interrumpido –obras de arte, la ciencia, etc.–. Por ambas vías el pensamiento de los otros está en mí como un pensamiento que he recibido, que ha influido en mí, y del que me he apropiado. Y lo comprendo con posterioridad al seguir por mi iniciativa las expresiones e indicaciones simbólicas pasando por los estadios de un pensamiento vacío y poco claro hasta llegar a un pensamiento claro, que debo al otro, y que sin embargo

43. Ibíd. Pág.168. Cf. Págs. 159, 312, 342; HUSSERL, Edmund. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität III*, Op. cit. Págs. 435, 442 n., y *Späte Texte über die Zeitkonstitution*, Op. cit. Pág. 371 S.

44. HUSSERL, Edmund. *Die Krisis. Ergänzungsband*, Op. cit. Pág. 538.

45. HUSSERL, Edmund. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität II*, Op. cit. Pág. 195.

es mío. Husserl observa que “por mi adopción se plenifica su intención”, y añade que la persona que se comunica conmigo, ya sea en forma inmediata o mediata, “actúa ‘dentro de mí’, en mi yo, [...]”<sup>46</sup>.

A la tradición patente en el modo de una vida despierta, alimentada por rememoraciones, se contrapone la tradición latente. Respecto de esta se produce, a partir del presente, y por medio de “apercepciones históricas”<sup>47</sup>, un desvelamiento que da lugar a una experiencia histórica cuya concordancia debe mantenerse a lo largo de una explicitación y una determinación más precisas. Husserl sostiene que ninguna forma de vida o producto cultural se hunde definitivamente en una pérdida total porque “las antiguas tradiciones pueden llegar a ser de nuevo vivientes, pueden volver a motivar, pueden volver a ser eficaces, ya sea comprendidas en parte o totalmente, ya sea en forma originaria o modificada”<sup>48</sup>. La historia desconocida en un primer momento tiene su análogo en el pasado que no es alcanzado por la rememoración, pero que no es una nada sino que puede llegar a ser experienciado como pasado a través de presentificaciones. Mediante la empatía, el historiador desvela la historia guiado por recuerdos mediatos y por los monumentos, documentos, etc., que se encuentran en el presente viviente de las comunidades. Con estas guías, “reconstruye, en diferentes niveles de evidencia, anteriores presentes y finalmente nexos continuos, trayectos que se extienden cada vez más, de tales presentes pasados”<sup>49</sup>.

#### **4. La apercepción como-si analogizante: el pasado de la tierra y la naturaleza infinita**

Al considerar la ampliación histórico-natural del mundo, Husserl tiene en vista la existencia de animales cuyas huellas encontramos en nuestro mundo circundante presente. Podemos colocarnos no solo en el lugar de aquellos hombres con cuya generatividad no podemos establecer un nexo, y que han tenido una experiencia del mundo, sino también en el lugar de animales de épocas pasadas que también han tenido una experiencia del mundo. Además, la analogía nos permite extender este conocimiento más

46. Ibíd., p. 222.

47. HUSSERL, Edmund. *Die Lebenswelt*, Op. cit., p. 506.

48. HUSSERL, Edmund. *Aufsätze und Vorträge* (1922-1937). Mit ergänzenden Texten, ed. NENON, Thomas y SEPP, Hans Rainer, Husserliana XXVII. Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers, 1989, Pág. 90. Trad. de SERRANO DE HARO, Agustín. *Renovación del hombre y la cultura*. Barcelona/Iztapalapa (México): Anthropos/Universidad Autónoma Metropolitana, 2002, Pág. 99.

49. HUSSERL, Edmund. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität III*, Op. cit. Pág. 393.

allá de la experiencia de seres humanos y animales.

4.1. Una generatividad animal es paralela a la generatividad humana, y sus miembros aparecen como “análogos psicofísicos de los hombres”<sup>50</sup>. La indicación indirecta de vida pasada no se limita, por tanto, a los testimonios de una existencia humana que pertenece a nuestra tradición o está fuera de ella, sino que se extiende a las señales dejadas por animales anteriores a la generatividad humana con los cuales puedo entrar en una relación de empatía. Contamos con huellas, con sus respectivas típicas, que nos permiten enterarnos de que había animales y de discernir distintas especies. El mundo que habitaban hubiera sido inaccesible porque la corporalidad humana se enfrentaría con un entorno causal que la destruiría. Pero el ser humano puede imaginarse como si estuviera en esos ámbitos de vida imposible y percibiera con los ojos la mirada del animal que le es indicada de alguna manera por restos fósiles. Por ejemplo, puede experientiar el mundo como si estuviera en el lugar del ictiosaurio en el período glacial. En un experientiar-como-sí, por consiguiente, se constituye lo experienciado-como-sí, y es posible comprender el desarrollo filogenético por medio de transformaciones en los modos de representación del mundo humano, esto es, por medio de una modificación intencional. Esta alteración se intensifica a medida que, desde los animales superiores, descendemos en el mundo animal: “Una percepción analógica general es meramente el índice para todo el horizonte indeterminado de determinaciones más precisas, que, en el ordenamiento de la sucesión escalonada de la animalidad, deben ser aclaradas en un descenso progresivo”<sup>51</sup>.

Alteramos nuestros modos de representación del mundo para dar cuenta de los modos en que los animales aprehenden el mundo. Se trata de “maneras de aparición *del* único mundo” que se han de determinar “a partir de las exhibiciones humanas como protomodales”<sup>52</sup>, es decir, como puntos de partida para una modificación. En el límite es posible avanzar hasta la vida de las plantas como modificación en el modo de una vida carente de kinestesias. Así se produce una ampliación histórico-natural del mundo por medio de las experiencias de los animales: “El ser humano [...], comprendiendo los animales como modificación humana, amplía su posible experiencia con la de ellos”<sup>53</sup>.

50. *Ibíd.*, p. 173.

51. HUSSERL, Edmund. *Späte Texte über die Zeitkonstitution*, Op. cit. Pág. 175.

52. HUSSERL, Edmund. *Die Lebenswelt*, Op. cit. Pág. 510.

53. *Ibíd.* Pág. 541.

4.2. Hasta ahora se ha analizado un mundo constituido generativamente, es decir, constituido con el concurso de otros seres humanos y de los animales en razón de que podemos colocarnos en el lugar de ellos. Este mundo está dotado de una espaciotemporalidad objetiva porque depende de la constitución concomitante de una multiplicidad de seres humanos y animales. Husserl considera que no debemos detenernos ante este límite: "Si esta constitución fuera todo, estaría agotado el mundo. Pero el sentido de ser de nuestro mundo se extiende más lejos, y de lo que se trata es de esto que se extiende más lejos (*das Weiterreichende*) y de su constitución"<sup>54</sup>.

Las indicaciones de la historia natural se extienden más allá de la vida animal. Por ejemplo, la roca petrificada de la corteza terrestre es una indicación de sucesos de una época geológica lejana. Con esta indicación se abre la posibilidad de una constitución de épocas de la historia de la tierra en las que no hubo siquiera una experiencia de animales. Por consiguiente, no es posible colocarse en el lugar de ellos para aprehender el mundo desde allí. Husserl se pregunta: "¿Qué sucede con las épocas de hielo terrestres o con los tiempos de las *épocas geológicas* en que la tierra era una bola de gas incandescente?"<sup>55</sup>. No se trata solo de lo inaccesible en el tiempo sino también de lo inaccesible en el espacio; por ejemplo, el interior fundido de la tierra actual no es un ámbito de experiencia objetiva como tampoco lo es el sol o la estrella Sirio: "Pero el mundo se extiende más allá de la tierra, y específicamente en aprehensiones que provienen de la ciencia y son diferentes derivaciones de configuraciones de sentido teóricas que los científicos han construido y solo ellos comprenden originariamente, [...]"<sup>56</sup>.

La reconstrucción no se detiene en la historia de la tierra. Husserl se refiere al "gran problema de la ampliación infinita del mundo circundante [...] hacia una naturaleza universal en lo infinito [...] con un espacio efectivamente infinito y un tiempo infinito [...]"<sup>57</sup>. Esa naturaleza universal se caracteriza por una espaciotemporalidad homogénea e infinita y una causalidad omniabarcadora que nos permite extender las inducciones causales que efectuamos sobre la tierra a fin de prever y calcular acontecimientos en el cielo. Se produce una trasposición de las fuerzas causales del mundo terrestre al mundo celeste, esto es, una transformación analógica de lo

54. Ibíd. Pág. 511.

55. Ibíd. Pág. 502.

56. Ibíd. Pág. 410.

57. Ibíd. Pág. 303.

absolutamente lejano de acuerdo con el estilo causal de nuestro mundo circundante según la fórmula “como si fueran realidades lejanas totalmente como las terrestres”<sup>58</sup>. Además, en una interpretación causal de alcance universal, se explican aquellas alteraciones que se producen en la tierra, y de las que no se puede dar cuenta como efectos de otras alteraciones en el ámbito terrestre, por medio de alteraciones producidas en el cielo. Así, con el desarrollo de la astronomía y la física, la ampliación de la historia terrestre y la historia natural continúa siempre de nuevo, en un proceso abierto e ilimitado, en dirección a los ámbitos lejanos de la naturaleza y hacia el tiempo astronómico.

4.3. Husserl plantea el problema de los límites de la analogía en el caso de los proto-organismos y las plantas: “Pero ahí termina la analogía en el límite”<sup>59</sup>. Sin embargo, entra en juego otra modalidad de la analogía porque la constitución regresiva pasa finalmente a la reconstrucción de un tiempo que ni los hombres ni los animales han experienciado. Para dar cuenta de estas épocas Husserl recurre a “las apercepciones-como-si analogizantes por las cuales son representados los ámbitos inaccesibles a la experiencia del más distante mundo”, y añade que ellas son “puestas en paralelo con la presentación-como-si empatizante”<sup>60</sup>. La apercepción de ámbitos inaccesibles del mundo incluye los mismos fenómenos que caracterizan a la empatía del otro: indicación de algo perceptivamente inaccesible, parificación de fenómenos perceptivos, y presentificación de lo indicado según una modificación intencional.

Ante todo, las indicaciones o huellas de épocas lejanas cumplen el papel de la presencia corporal del alter ego. Así como la apercepción del otro es motivada por la percepción de sus comportamientos y gestos corporales,

58. *Ibid.* Pág. 305.

59. HUSSERL, Edmund. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität III*, *Op. cit.* Pág. 173.

60 *Ibid.* Pág. 699. En la empatía nos colocamos en el lugar del otro como si estuviéramos allí. Por tanto, la apercepción-como-si analogizante parece diferenciarse de la apercepción-como-si empatizante por la falta de esta trasposición. Sin embargo, implica una duplicación del yo que aparece como otro en la escena imaginada. Esta tiene una orientación porque lo imaginado tiene su derecha o izquierda, su arriba y su abajo, su adelante y su atrás, y hay desplazamientos de un lado a otro. Esto supone la presencia implícita de un sujeto corporal como centro de orientación. Por consiguiente, aunque no esté en juego en la escena que imagino, es decir, aunque no participe de lo reconstruido, lo imaginado solo es posible si estoy colocado en ese mundo como otro respecto de mí mismo. Así como en la empatía hay un yo empatizante y un yo empatizado, en la fantasía se distinguen el yo que fantasea y el yo fantaseado de modo que hay otro yo aunque sea el propio yo duplicado. Cf. HUSSERL, Edmund. *Erste Philosophie* (1923/24). *Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion*, ed. BOEHM, Rudolf, *Husseriana VIII*. Haag: Martinus Nijhoff, 1959, Pág. 115 ss.

la apercepción de fenómenos de épocas pasadas tiene su sostén en la percepción del resto fósil de un ictiosaurio o de una piedra que remite a un objeto pasado en estado fluido. Husserl señala que “la percepción de un ‘río de vidrio’, de ‘lava’, y de cosas de esta índole, indica, por ‘inducción’, o apercepción que capta retrospectivamente, un proceso de surgimiento”<sup>61</sup>. Ambos tipos de apercepción se caracterizan por la inaccesibilidad de lo así indicado. Por un lado, el curso de vivencias indicado por la percepción del cuerpo propio extraño no puede ser objeto de mi experiencia reflexiva. Esa percepción solo puede motivar presentificaciones de la vida del alter ego. Por el otro, solo puede haber una presentificación de edades pasadas. Queda excluida la posibilidad de la presencia en carne y hueso del mundo de esas épocas.

Además, la parificación (*Paarung*) del cuerpo propio extraño con mi cuerpo propio tiene su paralelo en el emparejamiento de las indicaciones del pasado con fenómenos o procesos de nuestro propio mundo circundante. Puesto que consideramos lo orgánico y lo inorgánico como parte de una historia, podemos apercibir las realidades remotas según “una tipicidad del devenir”<sup>62</sup>. Un patrón típico de un tipo de desarrollo y crecimiento orgánico hasta la madurez, y luego de envejecimiento y muerte, se ha constituido en la experiencia de nuestro mundo, y es aplicado a aquellos períodos de la tierra en que era imposible la vida de seres humanos y de organismos animales superiores, pero sí fueron posibles organismos inferiores y plantas. Apercibimos estas formas de vida extrañas en su historicidad, esto es, en su juventud, en una edad avanzada, en un estadio de declinación, en la cercanía de la muerte. Por eso la biología de cualquier época pasada de la tierra, o de otro planeta, es una modificación intencional de la biología de nuestro mundo de la vida: “Todo el sentido que podría tener la biología de Venus, de la que debemos hablar como posibilidad, la debe ella a la originaria formación de sentido de nuestro mundo de la vida, y, a partir de ahí, a la progresiva formación teórica de esta formación de sentido de nuestra biología”<sup>63</sup>. Y por eso el tiempo pasado de la tierra en que solo había

61. HUSSERL, Edmund. *Die Lebenswelt*, Op. cit. Pág. 414.

62. Ibíd. Pág. 506. Cf. HUSSERL, Edmund. *Späte Texte über die Zeitkonstitution*, Op. Cit. Pág. 167.

63. HUSSERL, Edmund. *Die Krisis*, Op. cit. Pág. 484. Husserl señala que el núcleo de la experiencia actual del mundo predelinea “un espacio de juego de posibilidades concordantes que se han de continuar de manera iterativa” (HUSSERL, Edmund. “Grundlegende Untersuchungen zum phänomenologischen Ursprung der Räumlichkeit der Natur”. En FARBER, Marvin (ed.). *Philosophical Essays in Memory of Edmund Husserl*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1940, Pág. 310). Se ha señalado al respecto que la transposición a partir del aquí y el ahora hacia otros tiempos y lugares no se detiene en ningún momento o sitio particular porque remite la fundamentación del conocimiento auténtico a un juego de la imaginación.

animales sobre ella no es un mundo pasado animal sino un mundo pasado humano que solo tiene sentido a partir de nuestra experiencia y nuestra reconstrucción<sup>64</sup>. A ello se une que, en la experiencia actual de la esfera natural inorgánica, se constituyen realidades como unidades de la alteración y la no-alteración, es decir, como realidades que duran y, por tanto, tienen un momento de historicidad. Además, esta historia se desarrolla causalmente: “En nuestro mundo de la vida humano tenemos una *típica* experiencial de las causalidades naturales”<sup>65</sup>. Nuestro presente se desenvuelve de acuerdo con una tipicidad de causalidades físicas o biofísicas; por ejemplo, el fuego carboniza la madera, y la temperatura muy elevada o un frío muy intenso destruyen la vida orgánica. A partir de esta tipicidad podemos volver la mirada en la geología a la historia de la tierra y en la paleontología a la historia de los mundos de los animales: “La ampliación del conocimiento de la naturaleza como historia causal conduce a la historia de la tierra, pero mucho más allá de lo generativamente constituido. La tierra física recibe un horizonte de pasado causal que se amplía cada vez más”<sup>66</sup>.

Así como las experiencias del alter ego se presentifican a través de modificaciones de las propias experiencias, la presentificación de épocas pasadas requiere una modificación de lo percibido en mi presente en el modo de la percepción-como-si. Husserl subraya que se procede “de un modo análogo a la presentificación de la empatía”, y que lo presentificado plenifica una apercepción que “a-temporaliza” (*ad-temporalisiert*)<sup>67</sup> proyectando lo presentado hacia (*ad-*) un momento del pasado. Nos imaginamos, por ejemplo, el estado fluido de la tierra en inmensas temperaturas de un modo análogo al modo en que percibimos un metal en fusión en la experiencia efectiva. Puesto que la fluidez puede pasar a un estado firme o fijo en nuestra experiencia perceptiva, o viceversa, nos imaginamos que algo análogo ha sucedido en el pasado. Nos representamos, como si estuviéramos allí y lo percibiéramos, el estado fluido de la tierra sobre la base de las indicaciones que, en la corteza petrificada de la tierra, recibimos de esa fluidez. También es posible imaginarse la congelación en la edad de hielo percibiendo a través de los sentidos del ictiosaurio como si nadáramos en un mar cuya temperatura no nos permitiría vivir. Sobre la base de estas analogías es posible considerar la presentificación de la naturaleza inaccesible.

---

Cf. DUFOURCQ, Annabelle. *La dimension imaginaire du réel dans la philosophie de Husserl*, Op. cit. Págs. 132 ss., 369 s.

64. Cf. HUSSERL, Edmund. *Späte Texte über die Zeitkonstitution*, Op. cit. Pág. 444.

65. HUSSERL, Edmund. *Die Lebenswelt*, Op. cit. Pág. 512.

66. *Ibíd.*

67. HUSSERL, Edmund. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität III*, Op. cit. Pág. 242 s.

## 5. Conclusión: verificación y temporalidad

Husserl se refiere al “*gran problema del método de la construcción indirecta*, y reconstrucción de una reino de constitución inexperienciable”<sup>68</sup>. Señala que para poner de relieve el mundo pasado es necesario realizar una “desconstrucción abstractiva” (*abstraktive ‘Abbau’*)<sup>69</sup> a la que Husserl caracteriza como un proceso de excavación que es similar respecto de la historia del yo al realizado por la arqueología. A partir de los elementos primeros proporcionados por la desconstrucción, se plantea la tarea de “hacer surgir de nuevo”<sup>70</sup> lo desmantelado. Un “progresivo poner-en-juego” de formaciones de sentido y de validez en una construcción (*Aufbau*) es el reverso de la “desestratificación regresiva”<sup>71</sup>. Dos aspectos fundamentales de la constitución regresiva conciernen a su verificación y a la posibilidad de sobrevolar los tiempos.

5.1. A la reconstrucción del pasado es inherente, como a toda empatía, “un modo de accesibilidad verificable de lo originalmente inaccesible”<sup>72</sup>. La reconstrucción significa avanzar desde lo que es patente en dirección a un comienzo genético latente que no puede ser desvelado originalmente en la percepción. Se realiza sobre la base de la experiencia de fenómenos presentes en el mundo de la vida. Por eso, respecto de la ampliación de la historia natural, Husserl aclara que el mundo, “por más que se amplíe y se piense ampliado en su estilo, es mundo de la vida humano”<sup>73</sup>. Esto significa que nuestras apariciones del mundo, como apariciones protomodales, son siempre la base de la constitución regresiva.

La verificación presenta problemas porque el reino latente que es apercibido no puede ser llevado a la patencia del mismo modo que el lado oculto de un objeto puede ser experienciado por múltiples sujetos en una percepción de carne y hueso. Husserl observa que la interrogación retrospectiva remite a las experiencias pasadas “de una subjetividad experienciante, que, sin embargo, no es activamente experienciante de un modo que posibilite una efectiva comunicación y legitimación del ser, y esto por principio”. Sin embargo, añade de inmediato que tal impedimento

68. HUSSERL, Edmund. *Die Lebenswelt*, Op. cit. Pág. 480.

69. HUSSERL, Edmund. *Späte Texte über die Zeitkonstitution*, Op. cit. Pág. 402.

70. Ibíd. Págs. 136, 157.

71. Ibíd. Pág. 187. Sobre la desconstrucción y la construcción, cf. HUSSERL, Edmund. *Die Lebenswelt*, Op. cit., pp. 265, 319, 409, 527, 812, 870.

72. HUSSERL, Edmund. *Cartesianische Meditationen*, Op. cit. Pág. 144 (tr. p. 182).

73. HUSSERL, Edmund. *Die Lebenswelt*, Op. cit. Pág. 540.

no socava la posibilidad de acceder a la vida pasada porque esta “es y es evidentemente reconstruible (en una determinación solo ‘vaga’) y es efectivamente con el sentido que le asigna la reconstrucción”<sup>74</sup>. Así como el objeto pasado se verifica o legitima racionalmente en la concordancia de las rememoraciones que plenifican las retenciones, la corroboración de la experiencia de lo extraño se produce por la convergencia de las presentificaciones que plenifican de manera concordante las apercepciones vacías inherentes a la empatía en sentido impropio.

La previa convergencia de presentaciones en la referencia a un mismo correlato orienta la ulterior coincidencia de presentificaciones. Así como la rememoración deriva su legitimidad de la percepción actual cuando su horizonte temporal es explicitado mediante rememoraciones coherentes hasta el presente, la empatía deriva su carácter de derecho a partir de las percepciones que sustentan las apercepciones. Son las percepciones del cuerpo propio de otra subjetividad, del lado físico de un objeto cultural o de la huella dejada por sucesos pasados. Las apercepciones se plenifican según “las condiciones de la trasposición aperceptiva según la analogía”<sup>75</sup>, es decir, la analogía entre esas indicaciones y otras indicaciones cuyo destinatario nos es conocido gracias a una tipicidad con la que estamos familiarizados. El pasado que no ha sido vivido, y que, por tanto, no puede ser rememorado, es reconstruido con la guía de sus huellas y la inducción disponible. Solo cuando hay esta motivación en la experiencia efectiva se puede decidir entre posibilidades, y “la transposición retrospectiva tiene un determinado contenido de validez con posibilidades de legitimación”<sup>76</sup>.

5.2. Otro aspecto central en la ampliación regresiva del horizonte histórico del mundo de la vida tiene que ver con “diferentes ‘temporalizaciones’ y ‘temporalidades’ en las que “se repite el juego de la temporalización”<sup>77</sup>. El retroceso presupone estructuras omniabarcadoras que posibilitan la unidad del tiempo histórico y del tiempo de la naturaleza, y nuestro movimiento en él.

Husserl caracteriza al tiempo histórico como “necesariamente en coincidencia con el tiempo natural”<sup>78</sup> porque “todas las cosas tienen una posición en el tiempo de la naturaleza, en el espacio-tiempo, y todo lo

74. HUSSERL, Edmund. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität III*, Op. cit. Pág. 608 s.

75. HUSSERL, Edmund. *Die Lebenswelt*, Op. cit. Pág. 503.

76. *Ibid.* Pág. 507. Se han destacado algunos rasgos de la fantasía que aquí interviene

77. *Ibid.* Págs. 558, 561.

78. HUSSERL, Edmund. *Die Krisis. Ergänzungsband*, Op. cit. Pág. 83

no-natural en ellas tiene su posición anexada en la misma”<sup>79</sup>. Señala que la naturaleza tiene “una historia que pasa constantemente a través de la historia del espíritu, la historia de las personalidades y las formaciones personales, la de la cultura y las otras formaciones de la humanización y la animalización”<sup>80</sup>. Una periodización se introduce en virtud de la salida y la puesta del sol, las que también proporcionan una orientación espacial: “[...] el sol y la luna, los planetas, el cielo de las estrellas fijas – enlazándose con ello la determinación general de tiempo y lugar [...]”<sup>81</sup>. Un sistema de orientación espacio-temporal es la condición de posibilidad de un mundo circundante intersubjetivo y una *praxis* intersubjetiva. Mientras que la orientación espacial de cada subjetividad se distingue de las orientaciones de las demás, la orientación temporal es idéntica porque cada una tiene en común con la otra el mismo presente. No hay ningún análogo en el caso del tiempo de las alteraciones en la orientación espacial por medio del movimiento del cuerpo propio: “Así, todos los sujetos simultáneos conmigo y unos con otros son sujetos de uno y el mismo presente mundano y de la misma orientación temporal-sucesiva en el mundo”<sup>82</sup>.

Cuando mi presente y sus horizontes temporales coincide o se recubre con el presente de los otros y sus horizontes se constituye “un a la vez temporal de tiempo supramonádico o intermonádico de nivel superior”<sup>83</sup>. Husserl se refiere a la “temporalidad generativa del mundo cercano”<sup>84</sup>. Ella surge de la síntesis de mi tiempo vital con el de los cosujetos conocidos y permite abarcar la sucesión de las generaciones: “De ese modo se constituye un presente *intersubjetivo* como simultaneidad sintética intersubjetiva de cursos

79. HUSSERL, Edmund. *Die Lebenswelt*, Op. cit., p. 576. Cf. Pág. 300.

80. Ibíd. Pág. 511 s. Cf. Pág. 665. Se observado que el objeto histórico solo recibe su carácter irrepetible y único por medio de la fijación a un lugar temporal. El tiempo de la naturaleza constituido objetivamente es el presupuesto para esta datación que introduce un tiempo histórico de otra estructura, porque “el comienzo y el fin de un acaecer no son simplemente puntos límites temporales de un transcurso sino que son cualitativamente distintos” (STRÖKER, Elisabeth. “Zeit und Geschichte in Husserls Phänomenologie. Zur Frage ihres Zusammenhangs”. En: *Phänomenologische Studien*. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1987, Pág. 158). Puesto que podemos diferenciar la perduración en un espacio de tiempo y la duración a lo largo de un tiempo estructurado de otra manera, “el tiempo histórico está ‘fundado’ en el tiempo de la naturaleza y remitido a su preconstitución” (ibíd. Pág. 147). Pero el tiempo histórico no es estructuralmente idéntico con el tiempo de la naturaleza porque no está plenificado por sucesos de la naturaleza sino por el obrar y padecer humanos.

81. HUSSERL, Edmund. *Späte Texte über die Zeitkonstitution*, Op. cit. Pág. 215.

82. HUSSERL, Edmund. *Die Lebenswelt*, Op. cit. Pág. 183.

83. HUSSERL, Edmund. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität III*, Op. cit., p. 343. Cf. HUSSERL, Edmund. *Späte Texte über die Zeitkonstitution*, Op. cit. Pág. 173.

84. HUSSERL, Edmund. *Die Lebenswelt*, Op. cit. Pág. 539. Cf. HUSSERL, Edmund. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität III*, Op. Cit. Pág. 178.

vitales [...]”<sup>85</sup>. La coincidencia de los tiempos inmanentes de múltiples subjetividades desemboca en un pasado, presente y futuro comunitarios que responde a la “decisión a favor de un horizonte temporal”<sup>86</sup> y conduce al surgimiento de variados horizontes temporales: “También para la comunidad hay un orden de su vida comunitaria que comprende toda su temporalidad a partir de la de una voluntad comunitaria, [...]”<sup>87</sup>.

Teniendo en cuenta esta pluralidad de temporalizaciones, Husserl llama la atención sobre los “comienzos de nuevas dimensiones de la temporalización, esto es, del tiempo con su contenido”, y aclara que “solo por medio de la síntesis universal omni-incluyente, en la que es constituido el mundo, todos estos tiempos acceden sintéticamente a la unidad de un tiempo”<sup>88</sup>. El único tiempo es posible porque todos los mundos particulares son apariciones de un único mundo, la conciencia inmanente del tiempo está presupuesta tanto por los objetos naturales como por los objetos históricos, el tiempo de la naturaleza atraviesa el tiempo histórico, y cada una de las temporalizaciones tiene, junto con la estructura determinada de su contenido particular, un horizonte indeterminado que se abre a las demás y posibilita la compenetración recíproca. En virtud de esta unidad, Husserl afirma: “Puedo trasladarme a todos los tiempos, [...] obro como si tuviera alas temporales, como si tuviera una capacidad de movimiento a través de todos los tiempos, [...]”<sup>89</sup>.

---

85. HUSSERL, Edmund. *Die Lebenswelt*, Op. cit. Pág. 90.

86. HUSSERL, Edmund. *Die Krisis. Ergänzungsband*, Op. cit. Pág. 361.

87. HUSSERL, Edmund. *Die Lebenswelt*, Op. cit. Pág. 523 n.

88. HUSSERL, Edmund. *Die Krisis*, Op. cit., p. 172. Trad. de IRIBARNE, Julia V. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Buenos Aires: Prometeo, 2009, Pág. 210 .

89. HUSSERL, Edmund. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität III*, Op. cit. Pág. 239.

## Bibliografía

- AGUIRE, Antonio. *Die Phänomenologie Husserls im Licht ihrer gegenwärtigen Interpretation und Kritik*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1982.
- DUFOURCQ, Annabelle. *La dimension imaginaire du réel dans la philosophie de Husserl*, *Phaenomenologica* 198. Dordrecht: Springer, 2011.
- HELD, Klaus. "Generative Experience of Time". En: BROUFGH, John B. y EMBREE, Lester (Eds.). *The Many Faces of Time, Contributions to Phenomenology* 41. Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers, 2000, pp. 167-186.
- HUSSERL, Edmund. "Grundlegende Untersuchungen zum phänomenologischen Ursprung der Räumlichkeit der Natur". En FARBER, Marvin (ed.). *Philosophical Essays in Memory of Edmund Husserl*. Cambridge (Massachusetts): Harvard University Press, 1940 (New York: Greenwood Press, 1968).
- \_\_\_\_\_ *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, *Husserliana I*, ed. Stephan Strasser. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1963. Trad. cast. de PRESAS, Mario A. *Meditaciones cartesianas*. Madrid: Ediciones Paulinas, 1979.
- \_\_\_\_\_ *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, ed. Karl Schuhmann, *Husserliana III/1 y III/2*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1976. Trad. cast. de GAOS, José: *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. México/Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, <sup>2</sup>1962.
- \_\_\_\_\_ *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch. Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, ed.
- \_\_\_\_\_ *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, ed. Walter Biemel, *Husserliana VI*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1962, p. 480 s. Trad. cast. de IRIBARNE, Julia V.: *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Buenos Aires, 2009.
- \_\_\_\_\_ *Erste Philosophie* (1923/24). *Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion*, ed. Rudolf Boehm, *Husserliana VIII*. Haag: Martinus Nijhoff, 1959.
- \_\_\_\_\_ *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*, ed. BIEMEL, Walter, *Husserliana IX*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1968.
- \_\_\_\_\_ *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesung- und Forschungsmanuskripten (1918-1926)*, ed. Margot Fleischer, *Husserliana XI*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1966.
- \_\_\_\_\_ *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil: 1921 – 1928*, ed. Iso Kern, *Husserliana XIV*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973.
- \_\_\_\_\_ *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929 – 1935*, ed. Iso Kern, *Husserliana XV*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973.
- \_\_\_\_\_ *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen. Texte aus dem Nachlass (1898-1925)*, ed. Eduard Marbach, *Husserliana XXIII*. The Hague/Boston/London: Martinus Nijhoff, 1980.
- \_\_\_\_\_ *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Ergänzungsband aus den Nachlass 1934-1937*, ed. Reinhold N. Smid, *Husserliana XXIX*. Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers, 1993.
- \_\_\_\_\_ *Späte Texte über die Zeitkonstitution (1929-1934). Die C-Manuskripte*, ed. Dieter Lohmar, *Husserliana-Materialien VIII*. Dordrecht: Springer, 2006.
- \_\_\_\_\_ *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916-1937)*, ed. Rochus Sowa, *Husserliana XXXIX*. Dordrecht, Springer, 2008.
- Biemel, Marly, *Husserliana IV*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1952. Trad. cast. de ZIRIÓN, Antonio: *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, México, Fondo de Cultura Económica, 2005.
- STRÖKER, Elisabeth. *Phänomenologische Studien*. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1987.

**PAUL RICŒUR, INTRODUCCIÓN A IDEAS I,  
TRADUCCIÓN Y COMENTARIOS**



# **Pastoral para Paul Ricœur, con motivo de su traducción, anotación e introducción de Ideen I de Edmund Husserl**

*Pastoral for Paul Ricœur, on the score of his translation, remark and  
introduction to Ideen by Edmund Husserl*

JUAN MANUEL CUARTAS RESTREPO\*

Universidad EAFIT  
Colombia

## **Resumen**

Paralela a la traducción al francés que Paul Ricoeur hace de la obra *Ideas I*, de Edmund Husserl, redacta una introducción y un buen número de notas. El autor del presente ensayo ha hecho a su vez la traducción al español de la introducción de Ricoeur, la cual comenta a partir de cuatro tópicos, el primero de los cuales indica el interés de Ricoeur por la obra de Husserl, y la necesidad de lograr su comprensión global, resaltando el hecho de que algunos de sus discípulos no se percataron del surgimiento de la nueva ciencia fenomenológica; adicionalmente objeta el trabajo de los prologuistas, dado que sus textos, en el sentido que le da Hegel a los mismos, aparecen como un “rebajamiento” respecto del pensamiento del autor. Un segundo tópico, por el contrario, reivindica el papel de los prólogos señalando que su pretensión es ponerse a la altura de las obras que representan. El tercer tópico considera el significado de la filosofía reflexiva, que con el fenómeno de la intencionalidad, se integra al sentido práctico de la hermenéutica al restituir el vínculo del individuo con el mundo. El último tópico, “Recapitulación”, refiere algunos problemas señalados por Ricoeur al interior de *Ideas I*.

**Palabras clave:** fenomenología, *Ideen I*, reflexión, hermenéutica, Husserl, Ricoeur, traducción, intuición

## **Abstract**

Simultaneously to the translation into French that Paul Ricoeur does from the work *Ideen I*, by Edmund Husserl, he makes an introduction and a good amount of remarks. The author of the present essay has done the translation of Paul Ricoeur's introduction that he comments in four topics, from which the first one points out the interest of Ricoeur in Husserl's work, and the need to achieve its global understanding, highlighting the fact that some of his disciples did not notice the upcoming of the new phenomenological science; moreover he objects the work of the prologists, since their texts, in Hegel's sense, appear to be a downgrading, regarding the thought of the author. A second topic, on the other hand, claims the role of the prologists pointing out their pretension to get to the same level that they represent. The third topic considers the meaning of the reflexive philosophy, which, with the phenomenon of intentionality, integrates the practical sense of hermeneutics at restoring the bond of the individual with the world. The last topic, “recapitulation”, refers to some problems pointed out by Ricoeur inside *Ideen I*.

**Keywords:** phenomenology, *Ideen I*, hermeneutics, Ricoeur, translation, intuition.

\* La presentación a la traducción del presente trabajo referido a la introducción de *Ideas I* de Husserl por parte de Paul Ricoeur, fue presentado por el doctor Juan Manuel Cuartas Restrepo de la Universidad EAFIT, como conferencia al evento titulado: *Encuentro Centenarios, publicación Ideas I de Husserl y nacimiento de Paul Ricoeur*, llevado a cabo en la Universidad de Antioquia los días 5 y 6 de agosto del año 2013.

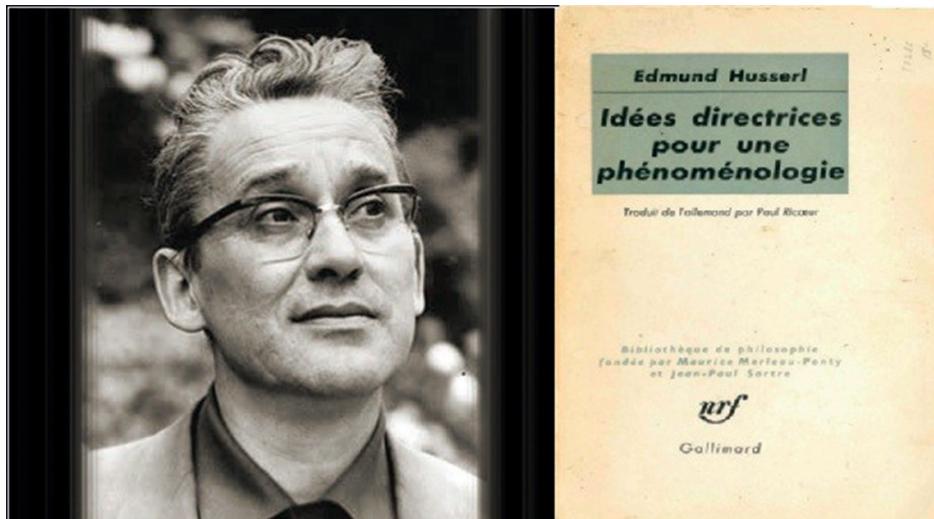


Figura 1: tomado de internet. Paul Ricoeur y la traducción al francés de Ideas I

Con la publicación en 1950 de la traducción al francés del “denso y riguroso texto” *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, erstes Buch, Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*<sup>1</sup>, de Edmund Husserl, acompañada de una introducción y de profusas anotaciones, el profesor Paul Ricoeur vio cumplida su exégesis de la obra fundadora de la fenomenología como ciencia transcendental de la conciencia pura. La publicación el mismo año del libro *Philosophie de la volonté*, vol. I: *Le volontaire et l'involontaire*, que puede considerarse como una aplicación del método fenomenológico, complementa la tarea hermenéutica que le demandó a Ricoeur la obra de Husserl. En proyectos similares, y si se quiere simultáneos, otros autores, como Eugen Fink, Ludwig Landgrebe, Alfred Schultz, Jean-Paul Sartre, Maurice Merleau-Ponty<sup>2</sup>, abordaron problemas, promovieron discusiones, y realizaron aplicaciones de la fenomenología, enriqueciendo el horizonte de representación de conceptos de cuño husserliano, como “reducción fenomenológica”, “intencionalidad”, “constitución”, “conciencia pura”,

1. La obra de Husserl fue publicada en 1913 en *Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologische Forschung*, y posteriormente en *Husseriana III*, ed. Walter Biemel (The Hague, 1950).

2. Cf. FINK, Eugen. *Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik* («La filosofía fenomenológica de Edmund Husserl ante la crítica contemporánea», 1933); Ludwig LANDGREBE: «Índice analítico» a las *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* (Libro primero: *Introducción general a la fenomenología pura*, de Edmund Husserl, 1949); Alfred SCHULTZ: *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt, Eine Einleitung in die verstehende Soziologie* (Sociología del mundo social, 1932); SARTRE, Jean-Paul. *L'Être et le Néant, essai d'ontologie phénoménologique* (El Ser y la Nada, ensayo de ontología fenomenológica, 1943); y MERLEAU-PONTY, Maurice. *Phénoménologie de la Perception* (Fenomenología de la Percepción, 1945).

“fenomenología transcendental”, “mundo de la vida”, entre otros.

La aplicación de Ricœur a la obra de Husserl tuvo un antes y un después, que van desde la publicación en 1940 en el *Bulletin*, nº15, del «Étude phénoménologique de l'attention et de ses connexions philosophiques», hasta su participación en 1987 en la *Encyclopédie philosophique universelle. L'univers philosophique* Vol. I (dirigida por André Jacob), con el ensayo «Narrativité, phénoménologie et herméneutique». A modo de balance de los problemas a los que se dedicó a lo largo de 30 años, y de las tradiciones a las que pertenece su trabajo filosófico, Ricœur se refiere en este último ensayo a “los supuestos de la tradición fenomenológica y hermenéutica a la que pertenece [...], mostrando cómo [sus] análisis, a un tiempo, continúan, corrigen y, en ocasiones, ponen en tela de juicio esta tradición”<sup>3</sup>. Ricœur hace explícito que el centro del movimiento fenomenológico lo constituye Husserl, más allá de la conexión de éste con los análisis de la mente de Kant, y la indudable correspondencia de la fenomenología con el *cogito* y la duda en Descartes, mientras que no ocurre tanto así con la *Fenomenología del espíritu* de Hegel, debido a la pluralidad de campos que se suman allí a la experiencia epistemológica (ética, política, religión, estética, e incluso tragedia).

Quienes han cobrado conocimiento de la Introducción de Ricœur a *Ideen* I, antes que un comentario, un diccionario o una guía de lectura, encuentran allí una orientación sobre los conceptos básicos de la fenomenología, que deconstruye en tres momentos, así: I) El progreso de la reflexión en el interior de *Ideen*; II) Dificultades de una interpretación de conjunto de *Ideen*; y III) Nacimiento de *Ideen*. Para alcanzar estos objetivos, Ricœur se sirve de la letra menuda de “los principales manuscritos del período 1901-1911 y la historia del pensamiento de Husserl desde las *Logische Untersuchungen* (*Investigaciones lógicas*, 1901), hasta *Ideen* I”<sup>4</sup>. Resumiendo, el estado de la cuestión es el siguiente:

- a) Ricœur emprende el proyecto de la traducción, anotación e introducción de *Ideen* I de Husserl, movido por el interés de alcanzar una aproximación y apropiación adecuada de los conceptos, el método y los problemas fundamentales de la fenomenología.

3. RICCEUR, Paul. «Narratividad, fenomenología y hermenéutica», en *Anàlisi, Quaderns de comunicació i cultura*, nº 25, 2000, traducción de G. Aranzueque, Págs.189-207.

4. RICCEUR, Paul. «Introduction a *Ideen* I de E. Husserl», en Edmund Husserl. *Idées directrices pour une phénoménologie*. Paris. Éditions Gallimard. 1950, Pág. xii.

b) De aquí en más, Ricoeur lleva a cabo un análisis de la fenomenología de Husserl, entrando en conocimiento de la ampliación de los problemas y la profundización del método fenomenológico en *Ideen II*, estudiando las *Meditaciones cartesianas* de Husserl, y poniendo en relación la *Critica kantiana* con la *Fenomenología*.

Ambas tareas entran en concordancia con el propósito que anuncia Husserl para la fenomenología en las primeras líneas de su Introducción a *Ideen I*, donde afirma:

La Fenomenología pura a la cual queremos aquí preparar el acceso, caracterizando su situación excepcional en relación con las otras ciencias, y de la cual queremos establecer que es la ciencia fundamental de la filosofía, es una ciencia esencialmente nueva; sus características esenciales la hacen extraña al pensamiento natural; siendo además solamente en nuestros días que ha tendido a desarrollarse. Se denomina a sí misma una ciencia de los fenómenos [...]. La fenomenología pura o transcendental no se erigirá en ciencia referida a los hechos, sino a las esencias (en ciencia «eidética»); una ciencia tal se propone establecer únicamente los «conocimientos de las esencias» y de ninguna manera de los «hechos»<sup>5</sup>.

Pero la realización de este propósito no estuvo libre de enfrentar las contingencias de la época, que pudieron reducir a nada la empresa y su gestor, como ocurrió con muchos otros propósitos de orden humanístico. Sólo fue por obra de “las raras virtudes del maestro de Göttingen y de Fribourg” “palabras de Ricoeur”, que Husserl consiguió sobreponerse a su propia época y avanzar en la constitución y difusión de la fenomenología. Haciendo remembranza, en pocas ocasiones se ha presentado una situación como ésta: “fundar una ciencia esencialmente nueva” (“fundar la filosofía primera sobre la fenomenología”). Contemporáneos de Husserl para quienes la fenomenología no resultaba indiferente, como los psicólogos Alexander Pfänder y Moritz Geiger, los filósofos Max Scheler, Nicolai Hartmann, Karl Jaspers, y su propio discípulo, Martin Heidegger, no se dieron por persuadidos de que la fenomenología fuera efectivamente la ciencia de las ciencias (*philosophia prima*). Ricoeur, en cambio, abordó de lleno la obra de Husserl, mostrando de un lado cómo crecen en complejidad la red conceptual, el método y los problemas de la fenomenología pura, y haciendo de otro lado

5. HUSSERL, Edmund. *Idées directrices pour une phénoménologie*. Paris. Éditions Gallimard. 1950, Págs. 3-7.

la siguiente salvedad: "Sólo la transcripción y la publicación parcial o total de estos manuscritos, emprendida por los *Archives Husserl de Lovaina* bajo la dirección del Dr. H. L. Van Bréda, permitirá poner a prueba la representación que uno puede hacerse actualmente del pensamiento de Husserl"<sup>6</sup>. De manera que el resultado del ejercicio de digresión e introducción de Ricœur al todo y las partes de *Ideen I* continúa siendo, al día de hoy, relevante, no obstante soportar ciertas críticas, como la de Natalie Depraz, que dice: "Vemos al traductor-comentador optar por una lectura histórico-genética del texto, pero paralelamente hacer, a menudo torpemente, anotaciones "existenciales" que conciernen el método de Husserl"<sup>7</sup>.

### **I. Lo que le cabe a Ricœur de la imputación de G. W. F. Hegel a los prólogos a obras filosóficas**

Pero no vayamos tan rápido, porque ¿cómo llegar siquiera a pensar que cuanto concierne a una obra de gran complejidad, como *Ideen I*, ganó suficiente nitidez en la Introducción e interpretación de Ricœur? El mismo Ricœur reconoce que "es imposible, en el espacio restringido de una introducción, dar una visión de conjunto de la fenomenología de Husserl". Lo anterior no hace más que ilustrar que cuando se trata del llamado al lector que se realiza en los prólogos, prefacios e introducciones a las obras filosóficas, siempre hay algo que entra en crisis, como bien lo advierte G. W. F. Hegel en las primeras líneas de la *Fenomenología del espíritu* (1807):

Parece que, en una obra filosófica, no sólo resulta superfluo, sino que es, incluso, en razón a la naturaleza misma de la cosa, inadecuado y contraproducente el anteponer, a manera de prólogo y siguiendo la costumbre establecida, una explicación acerca de la finalidad que el autor se propone en ella y acerca de sus motivos y de las relaciones que entiende que su estudio guarda con otros anteriores o coetáneos en torno al mismo tema. En efecto, lo que sería oportuno decir en un prólogo acerca de la filosofía algo así como una *indicación* histórica con respecto a la tendencia y al punto de vista, al contenido general y a los resultados, un conjunto de afirmaciones y aseveraciones sueltas y dispersas acerca de la verdad, no puede ser verdadero en cuanto al

6. RICCEUR, PAUL. «Introduction a *Ideen I* de E. Husserl», en Edmund Husserl. *Idées directrices pour une phénoménologie*. Ob cit., Pág. i.

7. DEPRAZ, Natalie. «Lire Husserl en phénoménologue. *Idées directrices I*», Paris: PUF/CNED, 2008. Traducción al español, Mariana Chu: «Leer como fenomenólogo: de Ricœur a Husserl». <http://textos.pucp.edu.pe/pdf/1671.pdf>

modo y a la manera en que la verdad filosófica debe exponerse<sup>8</sup>.

Considerando que el compromiso del lector es atender a la disposición de las ideas, poniéndolas en relación con el devenir del pensamiento originario, las ofrendas de prefacios, prólogos, introducciones, prolegómenos, preámbulos, y demás especímenes textuales, se presenta como una suerte de ‘injerto’ o ‘rebajamiento’ de la escritura y el pensamiento del autor. Mientras que el propósito de la escritura filosófica es captar un objeto de pensamiento para enmarcarlo en la lógica del signo, asediarlo de preguntas, afirmarlo o refutarlo..., no ocurre lo mismo en los prólogos, cuya escritura es, de manera insistente, la *re-presentación* de otras *re-presentaciones*, o más valdría decir, la sobre-interpretación que resulta del discernimiento de la obra en función de vida del autor. Siendo esto en gran medida cierto, ¿a qué punto el comentario, la digresión y el análisis del pensamiento de Husserl por parte de Ricœur (evento que, como hemos señalado, ni comienza ni termina en la traducción, anotación e Introducción a *Ideen I*)<sup>9</sup>, resultan “inadecuados

8. G. W. F Hegel, *Fenomenología del espíritu*. Traducción de Wenceslao Roces y Ricardo Guerra. México. Fondo de Cultura Económica. 1981, Pág. 7.

9. La fenomenóloga peruana Rosemary Rizo-Patrón comenta al respecto: “Desde 1940 hasta 1987, además de las traducciones en 1950 de *Ideas I* de 1913 y la «Conferencia de Viena» de 1935, Ricœur dedica por lo menos trece trabajos a comentar distintos aspectos de la obra de Husserl o a ponerlo en diálogo con la hermenéutica [...]. Sin pretensión de ser exhaustiva, pueden mencionarse los siguientes estudios: «Étude phénoménologique de l'attention et de ses connexions philosophiques», en *Bulletin*, n°15, tipografiado, de enero-marzo 1940; del Círculo Filosófico del Oeste (publicado el 29 de abril de 1941); «Husserl et le sens de l'histoire», en *Revue de métaphysique et de morale*, LIV (julio-octubre, 1949), pp. 280-316 (traducción al español: «Husserl y el sentido de la historia», en *Acta fenomenológica latinoamericana II*, presentación y traducción de Héctor Salinas, Lima - Bogotá: PUCP / San Pablo, 2005, pp. 319-349); traducción e «Introduction à *Ideen I* d'Edmund Husserl», en *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures*, Paris: Gallimard, 1950, pp. xix-xxxix; traducción de la entonces inédita «Conferencia de Viena» de Husserl, en *Revue de Métaphysique et de Morale*, LV: 1950, pp. 225-258; «Méthodes et tâches d'une philosophie de la volonté», en: H. L. Van Breda (ed.), *Problèmes actuels de la phénoménologie*, Paris: Desclée de Brouwer, 1952); «Analyses et problèmes dans *Ideen II* de Husserl» en *Revue de métaphysique et de morale*, LVI (octubre-diciembre 1951), pp. 357-394, y LVII (enero-marzo, 1952), pp. 1-16; «Husserl (1859-1938)», en E. Bréhier, *Histoire de la philosophie Allemande*, Apéndice, 3<sup>a</sup>. edición, Paris: Vrin, 1954, pp. 166-169, 183-185, 186-196; «Études sur les Méditations Cartésiennes de Husserl», en *Revue philosophique de Louvain*, LII (1954), pp. 75-109; «Kant et Husserl», en *Kant Studien*, XLVI (setiembre 1954), pp. 44-67 (traducción al español de Juan Manuel Cuartas Restrepo, en *Praxis filosófica*, nº 10/11, 1999, Universidad del Valle, Cali); «Phénoménologie existentielle», en *Encyclopédie Française*, XIX, Paris: Larousse, 1957, 10.8-10.12; «Husserl's Fifth Cartesian Meditations», en *Husserl, An Analysis of his Phenomenology*, Evanston: Northwestern University Press, 1967 (texto éste que incluye traducciones de los textos anteriormente mencionados menos el de 1940 y la traducción de la Conferencia de Viena); «Phénoménologie et herméneutique: en venant de Husserl» (1975), en Paul Ricoeur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, (1986); «L'originaire et la question-en-retour dans la Krisis de Husserl», en Laruelle, François (ed.), *Textes pour Emmanuel Levinas*, Paris: J.-M. Place, 1980, Págs. 167-177; y, finalmente, «Narrativité, phénoménologie et herméneutique», en André Jacob (dir.), *Encyclopédie philosophique universelle. L'univers philosophique*

y contraproducentes”, como lo denuncia Hegel?

Pese a la denuncia de Hegel “que en muchos casos ha sido bien atendida” el gesto de reunir el discurso filosófico de autores e intérpretes es recurrente y editorialmente recomendado, lo que no deja otra opción que reclamar la rotunda contemporaneidad de las ideas de unos y otros (aunque el resultado sea, en muchos casos, un auténtico desmerecimiento). A este respecto, la acuciosidad, rigurosidad y profundidad del análisis de Ricœur en relación con el pensamiento de Husserl, juegan a responder desde el aura de un *auctoritas principii* (principio de autoridad), lo que significa que el amplio reconocimiento de Ricœur como hermeneuta, filósofo y maestro, no da cabida a poner en duda los términos de su análisis de la fenomenología de Husserl, ni mucho menos a poner en entredicho el gran avance de la disciplina en manos del filósofo francés.

La discusión, reformulación y aplicación de los conceptos fundamentales de Husserl llevada a cabo por Ricœur responde, de un lado, al acto diferencial del individuo frente al legado de la filosofía, del que se identifican resultados que le son propios; mientras que, de otro lado, obedece a un propósito hermenéutico que cobra notoriedad en el conjunto de la obra de Ricœur, y que desencadenará en un extraordinario movimiento de aplicación e interpretación de la experiencia interior en relación con la escritura. Al rescate de esta situación se puede señalar que en absoluto riñe con la dinámica misma de la filosofía, que desde Aristóteles mostró la importancia de la glosa, la traducción y la interpretación de los documentos de los pensadores que le precedieron, y que tuvo en la Edad Media un resurgimiento del pensamiento aristotélico precisamente, por obra de traductores e intérpretes como Averroes, Pedro Abelardo y Santo Tomás de Aquino, para citar sólo tres. Ahora bien, para ir al nódulo del asunto, trazaremos dos vías de acercamiento al *quid* que se ofrece en relación con la traducción, anotación e introducción de Ricœur a *Ideen I*. A la primera vía la denominaremos “alegórica”, mientras que a la segunda le daremos el nombre de “auto-defensa”. Veamos:

---

Vol. I, 1987)."Cf. RIZO-PATRÓN Rosemary. «Paul Ricœur, lector de Husserl: en las fronteras de la fenomenología», en *Actas de las Terceras Jornadas de Fenomenología y Hermenéutica*, 2007. <http://www.pucp.edu.pe/cipher/docs/rosemary.pdf>

## II. La vía (o sentido) alegórica(o) de la Introducción de Ricœur a *Ideen*

Tarde o temprano llegan a las grandes obras las presentaciones, las introducciones, los prefacios y los prólogos que éstas merecen. Esto suena familiar a la labor de Jorge Luis Borges como prologuista, uno de los referentes más encomiados del guiño que se le puede hacer al lector desde la rotunda exterioridad de un prólogo. Este procedimiento de concitar al lector no ha sido inusual, y se le conoce bien desde la sorprendente cláusula de saludo registrada en el «Prólogo» de *El Ingenioso Hidalgo Don Quijote de la Mancha* (1605), de Miguel de Cervantes Saavedra, que reza: “Desocupado lector, sin juramento me podrás creer que quisiera que este libro, como hijo del entendimiento, fuera el más hermoso, el más gallardo y más discreto que pudiera imaginarse”<sup>10</sup>. Pero llegando a la filosofía, la apelación al lector enfrenta la contrariedad expuesta por Hegel, haciéndose evidente que los prefacios, introducciones y prólogos intentan ponerse a la altura de la obra que presentan, lo que no siempre garantiza buenos resultados, debido a que en muchos casos es ostensible el intento de los prologuistas de camuflar sus limitaciones de comprensión y su falta de conocimiento cabal de la obra, el autor, su sistema de pensamiento, etc.

Hay en la historia de la filosofía un prólogo que impregna de ironía este estado de cosas; se trata del que escribe el editor Víctor Eremita a la obra *Enten – Eller* (*O lo Uno o lo Otro*, 1843), de Søren Kierkegaard; dicho editor es a su vez uno de los seudónimos del filósofo danés, lo que lleva la escritura a un grado de sutileza particular, que se expresa en la forma de la comunicación indirecta: efectivamente, allí donde otros reconocerían un tipo de discusión teológica o filosófica (comunicación directa), lo que en realidad se expone es la ironía (o comunicación indirecta), que se libera a la vez del decir y de lo dicho:

Quizás te haya venido alguna vez a las mientes, querido lector, dudar un poco de la exactitud de la conocida proposición filosófica: lo exterior es lo interior, lo interior, lo exterior. Quizás hayas tú mismo guardado un secreto acerca del cual sintieras, para bien o para mal, que te era demasiado querido para iniciar a otros en él. Quizás tu vida te haya puesto en contacto con gente acerca de la que intuyeras que éste era el caso, sin que por ello ni tu poder ni tu encanto fueran capaces de poner de manifiesto lo recóndito. Y aun en el caso de que

10. Cf. CERVANTES, Miguel «Prólogo», en *Don Quijote de la Mancha*. Edición del IV Centenario. Madrid. Academia Española / Asociación de Academias de la Lengua Española / Alfaguara. 2005.

nada de eso haya sucedido en ti y en tu vida, quizás no seas ajeno a esa duda; ella ha sobrevolado de vez en cuando tu pensamiento cual figura pasajera. Una duda como ésta viene y va, y nadie sabe de dónde viene ni a dónde va<sup>11</sup>.

Vayamos al punto; el editor toma presencia ante el lector ingresándolo en una discusión candente sobre la filosofía de la identidad defendida por Hegel en *Ciencia de la lógica I. La lógica objetiva*<sup>12</sup>. Como resultado, lo que se resuelva sobre este asunto vendrá mediado por la reflexión crítica del lector, antes que por la *reproducción* (con imprecisiones) de las ideas de los autores en disputa: Hegel y Kierkegaard.

Caso semejante al de la Introducción de Ricœur a *Ideen I* de Husserl, es el de la presentación de Paul Feyerabend a las *Investigaciones filosóficas* de Ludwig Wittgenstein<sup>13</sup>, considerada como el contrareflejo que necesitaba esta obra. Asimismo, la conferencia de Peter Sloterdijk *Reglas para el parque humano. Una respuesta a la "Carta sobre el Humanismo"* (1999), es al día de hoy la introducción de rigor crítico que reclamaba la carta de Martin Heidegger, de 1947. Queda trazada así la vía alegórica, que continuará diciendo sobre la Introducción de Ricœur lo que la estela de signos del mismo prensil vaya revelando.

### **III. La vía (o sentido) de “auto-defensa”**

En adelante la labor filosófica de Ricœur cobrará notoriedad en virtud de tres planos de aplicación:

a) La filosofía *reflexiva*, que responde a la convicción cartesiana de la *inteligibilidad* y *síntesis* del *Cogito*, en su rol *funcional* (no simbólico) de cara al conocimiento.

---

11. KIERKEGAARD, Søren. «Prólogo», en *O lo uno o lo otro, Un fragmento de vida I*. Escritos Søren Kierkegaard Vol. 2/1. Editorial Trotta. Traducción del danés de Darío Gutiérrez y Begoña Saez Tafafuerce. Valladolid. 2006, Pág. 29.

12. En *Wissenschaft der Logik* (*Ciencia de la Lógica*, 1811-1821-1830), Hegel afirma: “Se distingue frecuentemente entre las acciones de un hombre y lo que éste es interiormente. En la historia esta distinción no tiene ninguna validez: el hombre no es más que la serie de sus actos. Se imagina que la intención puede ser algo excelente, incluso si los actos no valen nada. Efectivamente, existen casos particulares en los que el hombre puede desdoblar, pero esto es algo parcial. La verdad es que lo exterior no difiere en nada de lo interior”. Cf. HEGEL, G. W. F. *Ciencia de la lógica I. La lógica objetiva*. Edición de Félix Duque. Madrid. Abada Editores. 2011.

13. Cf. FEYERABEND, Paul. «Wittgenstein's Philosophical Investigations», en *The Philosophical Review*, vol. 64, Julio, Págs. 449-483.

- b) La *fenomenología*, que lo lleva a descubrir y analizar principalmente el sentido y alcance de la intencionalidad (voluntad).
- c) La *hermenéutica*, por cuya mediación (y conflicto), la interpretación consigue restituir el vínculo del individuo con el mundo.

La traducción de *Ideen I* constituye un gran capítulo de acercamiento a la fuente comprensiva de la fenomenología, que en un sentido más amplio, significó para Europa una respuesta a la inmensa paradoja de la guerra, cuando el “mundo de la vida” de pueblos e individuos se vio destituido y destruido por la tenaza de la deshumanización y el poder. Pero será el ejercicio hermenéutico el que trazará una ruta al pensamiento de Ricoeur, no de modo aislado, sino “injertado en la fenomenología misma” “son palabras suyas. Desde uno y otro plano, Ricoeur toma en consideración los propósitos que mueven al intérprete, a quien ve fundamentalmente como un lector de improntas textuales, pero no sólo en los trazos que deja la escritura, sino además en las imágenes que construye el arte, en los registros del habla, en el entrecruzamiento de los individuos y las acciones por los que se define la historia, en los mundos que traza de la ficción, etc. En otras palabras, la búsqueda de acercamiento al sentido a través de las prácticas de la lectura y la interpretación, redonda en una experiencia de ‘apropiación’ que enriquece en el lector su perspectiva, amplía su dominio y carga de significación el ‘auto-reconocimiento’ de su propia vida. En su *Autobiografía intelectual* (1995), Ricoeur afirma:

Si es cierto que la fenomenología comienza cuando, no contentos de vivir “o de revivir” interrumpimos el vivir para significarlo, puede sugerirse que la hermenéutica prolonga el gesto primordial de distanciamiento en la región que le pertenece, la de las ciencias históricas y, más generalmente, la de las ciencias del espíritu. La hermenéutica también comienza cuando, no contentos de pertenecer al mundo histórico en el modo de la tradición transmitida, interrumpimos la relación de pertenencia para significarla<sup>14</sup>

Si nos dejamos guiar por este balance, resultado de un largo recorrido de investigación, reflexión y discusión por parte de Ricoeur, tenemos la posibilidad de establecer en qué medida todo ello compete igualmente

---

14. RICŒUR, Paul *Autobiografía intelectual*. Traducción: Patricia Wilson. Barcelona. Editorial Paidós. 2008, Pág.13.

a la traducción, anotación e introducción de *Ideen I*. Pero ¿en qué sentido hay allí signos de la correspondencia entre fenomenología y hermenéutica? Todo comenzó en la situación de Ricœur como prisionero de guerra: “Forzado a gastar años en el campo de concentración de un enemigo tan civilizado como belicoso y confuso, que lo llevó a sentirse invitado a hacer un nuevo examen de los términos de aquella civilización y de las bases de la experiencia y el pensamiento”<sup>15</sup>. Atrapado en una época llena de azar, Ricœur emprendió la tarea de salvar del naufragio la fenomenología de Husserl; en aquel campo de concentración se dio su encuentro con Mikel Dufrenne, con quien escribiría la obra *Karl Jaspers et la philosophie de l'existèce* (1947), y a quien dedicaría la Introducción a *Ideen I*. Con lo que tenemos que no obstante ser la fenomenología el objeto de indagación que “interrumpió el vivir para significarlo”, la confinación de Ricœur en un campo alemán constituía, en un sentido hermenéutico, su “pertenencia al mundo histórico”. Nada de lo aprendido de Husserl tenía en aquellos momentos la posibilidad de promover el «conocimiento de las esencias», o de avanzar a la conclusión de que ninguna realidad existe sin una «donación de sentido», o de dar razón de «las esferas más extremas de la intencionalidad». En otras palabras, fenomenológicamente el mundo estaba extraviado, sin embargo quedaba en las prácticas hermenéuticas de la lectura, la glosa, la traducción y la interpretación la posibilidad de “interrumpir la relación de pertenencia para significarla”.

De esta manera fue posible el *affaire Ricœur*, como han sido posibles otros: tal fue el caso del filósofo romano Anicio Manlio Torcuato Severino Boecio, quien en el curso de su prolongado arresto, donde fue torturado y finalmente ejecutado, escribió el *De Consolatione Philosophiae*, tratando de encontrar en la sabiduría un remedio a su adversidad; asimismo el fenomenólogo checo Jan Pato ka, discípulo tardío de Husserl, en palabras de Ricœur fue: “literalmente llevado a la muerte por el poder”, después de un interrogatorio de más de diez horas; sin embargo Pato ka dejó razón de su comprensión de aquel estado de cosas: “hoy la gente vuelve a saber que existen cosas por las que vale la pena sufrir, y que las cosas por las que eventualmente se sufre son aquéllas por las que vale la pena vivir”<sup>16</sup>. Igualmente el filósofo político italiano Toni

15. “To be forced to spend years in the concentration camp of a highly civilized yet warlike and confused enemy is to feel oneself invited to make a new examination of what is termed civilization and its basis in experience and thought”. Cf. G. BALLARD, Edward. –EMBREE, lester E. «Translator's Foreword», en Paul RICŒUR. *Husserl An Analysis of his Phenomenology*. Evanston. Northwestern University Press. 1967, Pág. xiii.

16. PATO KA, Jan formó parte y fue portavoz del grupo “Carta 77”, que exigía a los jefes comunistas que cumplieran los tratados internacionales sobre los derechos humanos en

Negri, a quien se le imputaron cargos como miembro del grupo terrorista *Brigate Rosse*, fue encarcelado y vivió el exilio, sobrepujo todo ello con una labor intelectual realmente notoria sobre la resignificación bio-política de la experiencia. De lo anterior se desprende que las obras por sí mismas no enfrentan las épocas a las que pertenecen, si bien puede darse el caso de que queden contenidas en ellas las claves para una transvaloración. Sin que medie una teoría que dé razón de la dimensión de la crisis, el ejercicio hermenéutico viene en rescate del mundo de la vida y de la orientación de la fenomenología, secuestrados por las prácticas y las razones de individuos insensatos que avasallan la historia, el bien común, la fragilidad de la vida, la justicia, la verdad.

El rigor de Ricœur como filósofo e intelectual había comenzado intempestivamente con la traducción de *Ideen I* en medio del contexto aporético de la guerra, cuando todo anunciable que era racionalmente inviable conseguir un objetivo de esas características: llevar a la lengua francesa la teoría y la *praxis* fenomenológica que se alberga en *Ideen I* de Husserl. Desde entonces en sus investigaciones resuena el objetivo de ampliar el horizonte de significación de la fenomenología y de la hermenéutica; Natalie Depraz refrenda lo anterior: "Ricœur concentra en sí mismo una apuesta crucial que concierne a la posibilidad o la imposibilidad de una emancipación respecto de una lectura hermenéutica de la fenomenología, del sentido o sinsentido de la fenomenología como hermenéutica"<sup>17</sup>. Lograr como lector, anotador, traductor e intérprete, la transcendencia de estas dos corrientes contemporáneas del pensamiento, ilustran la vía de "auto-defensa" de Ricœur frente a las imperfecciones o torpezas que puedan contener sus primeros avances y su lectura histórico-genética de la obra de Husserl.

#### **IV. Recapitulación**

En una situación como la expuesta estamos llamados a aprender de la fuente y del reflejo. En razón de las 'dificultades de una interpretación de conjunto de *Ideen'*, como lo expresa Ricœur, con ocasión de su Introducción, no le correspondía liquidar las cuentas en relación con la discusión sobre diferentes asuntos de la fenomenología de Husserl, como el idealismo transcendental presente o no en *Ideen I*. Mientras de un lado Ricœur señala que: "La fenomenología que se elabora en *Ideen* es incontestablemente un

---

Checoslovaquia.

17. DEPRAZ. Natalie. «Lire Husserl en phénoménologue. *Idées directrices I*». Ob. cit.

idealismo”<sup>18</sup>, de otro lado su ardua labor como traductor le revela, por el contrario, la ausencia absoluta del término ‘idealismo trascendental’ en esta obra en particular. Lo anterior anuncia, una vez más, cómo delibera en Ricœur el pensar fenomenológico, que toma en consideración el ‘idealismo’ frente al estado de cosas de conciencia, y la labor hermenéutica, que atenúa dicho ‘idealismo’ no explícito, en virtud de su ausencia en el lenguaje. Ricœur concluye: “Pero es finalmente imposible, sobre la sola base de *Ideen*, caracterizar definitivamente ese idealismo que permanece en el estado de proyecto “de promesa o de pretensión, como se quiera”<sup>19</sup>.

De otro lado, llama la atención en la Introducción de Ricœur el tono y la exigencia que transmite en relación con una idea *étonnante* (‘desconcertante’ – ‘sorprendente’ – por decir lo menos, ‘admirable’), entre las muchas ideas de Husserl, cuyo sentido profundo espera que identifiquen y reflexionen quienes estudien su obra. Se trata de lo siguiente:

Husserl llama a la intuición que puede «legitimar» toda significación definida por la conciencia: «la intuición donadora originaria» (*originär gebende Anschauung*). Que la intuición pueda ser *donadora*, es como primera medida una expresión más enigmática que esclarecedora: en efecto, creo que se comprendería a Husserl si se llegara a comprender que la constitución del mundo no es una legislación formal sino la donación misma del ver para el sujeto trascendental<sup>20</sup>.

La tesis de la «intuición donadora originaria» expresa cómo, de manera no explicitada, el sentido de un hecho, de la realidad misma y del lenguaje, se halla predeterminado por el *horizonte de donación*, lo que significa que la intencionalidad que permite el acceso a las cosas, como fuente legítima para el conocimiento, reside en la percepción misma. Entrando en correspondencia con la valoración que realiza Ricœur de la tesis de Husserl, de ésta se aprende que el acercamiento fenomenológico de la conciencia al mundo, significa en sí mismo un acto de conversión y aceptación de la conciencia como *donación*. En palabras de Daniel Herrera Restrepo:

Acontecimientos, palabras y datos remiten a un sistema interrelacional entre objetos o palabras, que comparten un sentido

18. RICCEUR, Paul. «Introduction a *Ideen* I de E. Husserl», en Edmund Husserl. *Idées directrices pour une phénoménologie*. Ob. cit., Pág. xxv.

19. Ibíd. Pág. xxvi.

20. Ibíd. Pág. xix.

unitario. El término horizonte expresa esta perspectiva global de sentido presupuesto y no necesariamente explicitada, que predetermina el sentido y significado de cualquier hecho o palabra ubicado en ella<sup>21</sup>.

En el diapasón de la literatura, otro tanto se lee en las primeras palabras del *Fausto* de Goethe: “¡Cómo se entrelaza el conjunto de las cosas en el Todo y cómo lo uno repercute y vive en lo otro!”<sup>22</sup> Para no ir muy lejos, Ricœur identifica en la «intuición donadora originaria» una de las principales tesis de Husserl que servirán de aporte a la hermenéutica, en la medida en que toda interpretación se propone dar razón, no del agotamiento de los hechos y las palabras en su singularidad concreta, como sostienen las tesis neopositivistas, sino más bien del curso mismo de la experiencia, que sin contar necesariamente con el beneficio de una explicitación definida que haga a cada cosa clara y específica, dispone (o más bien, hace *donación*) de un horizonte en el que tiene lugar la percepción, y del que forman parte, de manera interrelacionada, la realidad y el lenguaje. En lo sucesivo, la labor intelectual de Ricœur sacará el máximo provecho de esta tesis husserliana en la que confluyen de manera asombrosa las tareas de la fenomenología y la hermenéutica. Efectivamente, como signo de identificación de su filosofía, Ricœur llamará a diálogo a la fenomenología y a la hermenéutica para que ante el *horizonte de donación* en el que se presentan los acontecimientos histórico-culturales, los valores éticos y el lenguaje (amén de la fijación del lenguaje en la escritura), proyecten de manera simultánea y alternativa sus análisis e interpretaciones.

¡ Gracias !

21. HERRERA RESTREPO, Daniel. «Fenomenología y hermenéutica», en *Folios* N° 17. 2003. Universidad Pedagógica Nacional. Bogotá, Págs. 7-18.

22. GOETHE, Johann Wolfgang. *Fausto*. Edición bilingüe de José María Zamora. Madrid. Abada editores. 2010.

## Bibliografía

- CERVANTES, De Miguel. (2000) *Don Quijote de la Mancha*. Edición del IV Centenario. Madrid. Academia Española / Asociación de Academias de la Lengua Española / Alfaguara. 2005.
- DEPRAZ, Natalie. (2008). «Lire Husserl en phénoménologie. *Idées directrices I*», Paris: PUF/CNED. Traducción al español, Mariana Chu: «Leer como fenomenólogo: de Ricoeur a Husserl».
- FEYERABEND, Paul. «Wittgenstein's Philosophical Investigations», en *The Philosophical Review*, vol. 64, Julio, 1955, pp. 449-483.
- FINK, Eugen. «La filosofía fenomenológica de Edmund Husserl ante la crítica contemporánea», en *Acta fenomenológica latinoamericana*, vol. I. Traducido del alemán por VELOZO F., Raúl. Lima. Círculo latinoamericano de fenomenología – Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo editorial.2003.
- GOETHE, Johann Wolfgang Fausto. Edición bilingüe de José María Zamora. Madrid. Abada editores. 2010.
- HEGEL, G. W. F. *Fenomenología del espíritu*. Traducción de Wenceslao Roces y Ricardo Guerra. México. Fondo de Cultura Económica. 1981.
- \_\_\_\_\_ *Ciencia de la lógica I. La lógica objetiva*. Edición de Félix Duque. Madrid. Abada Editores. 2011.
- HERRERA, R., Daniel, «Fenomenología y hermenéutica», en *Folios N° 17*. Universidad Pedagógica Nacional. Bogotá, 2003, pp. 7-18.
- HUSSERL, Edmund *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und hänomenologischen Philosophie, erstes Buch, Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologische Forschung Husserliana III* (1950), ed. Walter Biemel. The Hague.
- \_\_\_\_\_ *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures*. Traducido del alemán por Paul Ricœur. Paris. Éditions Gallimard.1950.
- \_\_\_\_\_ «Conferencia de Viena», en *Revue de Métaphysique et de Morale*, LV,1950, pp. 225-258. Traducción de Paul Ricœur.
- KIERKEGAARD, Søren (2006). *O lo uno o lo otro, Un fragmento de vida I*. Escritos Søren Kierkegaard Vol. 2/1. Traducción del danés de Darío Gutiérrez y Begoña Saez Tajafuerce. Valladolid. Editorial Trotta. 2006.
- MERLEAU-PONTY, M. *Phénoménologie de la Perception*. Paris. Éditions Gallimard.1945.
- RICŒUR, Paul «Étude phénoménologique de l'attention et de ses connexions philosophiques», en *Bulletin*, n°15, Cercle philosophique de l'Ouest 4, 1941, pp. 1-28.
- \_\_\_\_\_ «Husserl et le sens de l'histoire», en *Revue de métaphysique et de morale*, LIV, pp. 280-316. Traducción al español (2005) «Husserl y el sentido de la historia», en *Acta fenomenológica latinoamericana II*, presentación y traducción de Héctor Salinas, Lima - Bogotá: PUCP / San Pablo, 1949, pp. 319-349.
- \_\_\_\_\_ «Méthodes et tâches d'une philosophie de la volonté», en: H. L. Van Breda (ed.), *Problèmes actuels de la phénoménologie*, Paris: Desclée de Brouwer.1952
- \_\_\_\_\_ «Analyses et problèmes dans *Ideen II* de Husserl» en *Revue de métaphysique et de morale*, LVI (octubre-diciembre 1951), pp. 357-394, y LVII (enero-marzo, 1952), pp. 1-16.
- \_\_\_\_\_ «Husserl (1859-1938)», en E. Bréhier, *Histoire de la philosophie Allemande*, Apéndice, 3<sup>a</sup> edición, Paris: Vrin,1954, pp. 166-169, 183-185, 186-196.
- \_\_\_\_\_ «Études sur les Méditations Cartésiennes de Husserl», en *Revue philosophique de Louvain*, LII, 1954, pp. 75-109;
- \_\_\_\_\_ «Kant et Husserl», en *Kant Studien*, XLVI (setiembre 1954), pp. 44-67  
(traducción al español de Juan Manuel Cuartas Restrepo (1999): «Kant y Husserl», en *Praxis filosófica*, nº 10/11, 1999, Cali Universidad del Valle, pp.
- \_\_\_\_\_ «Phénoménologie existentielle», en *Encyclopédie Française*, XIX, Paris: Larousse, 10.8-10.12. 1957.

- \_\_\_\_\_ Husserl, *An Analysis of his Phenomenology*, Evanston: Northwestern University Press. 1967.
- \_\_\_\_\_ «L'originaire et la question-en-retour dans la *Krisis de Husserl*», en Laruelle, François (ed.), *Textes pour Emmanuel Levinas*, Paris: J.-M. Place, 1980, pp. 167-177;
- \_\_\_\_\_ *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*. Paris. Éditions du Seuil. 1986
- \_\_\_\_\_ «Narrativité, phénoménologie et herméneutique», en André Jacob (dir.), *Encyclopédie philosophique universelle. L'univers philosophique* Vol. I. Versión en español: (2000).
- «Narratividad, fenomenología, hermenéutica», en *Anàlisi, Quaderns de comunicació i cultura*, nº 25, traducción de G. Aranzueque, 1987, pp. 189-207.
- \_\_\_\_\_ *Autobiografía intelectual*. Barcelona. Editorial Paidós. 2008
- RIZO-PATRÓN, Rosemary «Paul Ricœur, lector de Husserl: en las fronteras de la fenomenología», en *Actas de las Terceras Jornadas de Fenomenología y Hermenéutica*. Santa Fe - Paraná. 2007.
- SARTRE, Jean-Paul *L'Être et le Néant, essai d'ontologie phénoménologique*. Paris. Éditions Gallimard. 1943
- VANDEVELDE, Pol. «Paul Ricœur: Narrative and Phenomenon», en *Paul Ricœur A Key to Edmund Husserl's Ideas I*. Milwaukee. Marquette University Press. 1996.

# Introducción a *Ideen I* de Edmund Husserl<sup>1\*</sup>

## por: Paul Ricœur<sup>2\*\*</sup>

Traducción:  
Juan Manuel Cuartas Restrepo<sup>3\*\*\*</sup>  
Universidad EAFIT  
Colombia

*a Mikel Dufrenne*

Es imposible, en el espacio restringido de una introducción, dar una visión de conjunto de la fenomenología de Husserl. Además, la masa enorme de los inéditos que poseen los *Archives Husserl de Lovaina* nos impide emprender actualmente una interpretación radical y global de la obra de Husserl. 30.000 páginas en 8º de autógrafos, cuya casi totalidad está escrita en estenografía, representan una obra considerablemente más vasta que los escritos publicados en vida del autor. Sólo la transcripción y la publicación parcial o total de estos manuscritos, emprendida por los *Archives Husserl de Louvain* bajo la dirección del Dr. H. L. Van Breda, permitirá poner a prueba la representación que uno puede hacerse actualmente del pensamiento de Husserl, principalmente según las *Logische Untersuchungen*<sup>4</sup>, *Vorlesungen zur*

1.\* *Ideen I* es el título abreviado para *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. El texto alemán original fue publicado por primera vez en 1913, junto con una edición aparte, en el *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, t. I, editado por Edmund Husserl (Max Niemeyer, Halle). También fue publicado en *Husserliana III*, ed. Walter Biemel (The Hague, 1950).

2.\*\* La traducción al francés de Paul Ricœur (*Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pure*) fue hecha de la tercera edición (sin cambios) de 1928.

3.\*\*\* La presente traducción al español de la «Introduction à *Ideen I* de E. Husserl», de Paul Ricœur, se ha hecho de la edición de 1950 de *Idées directrices pour une phénoménologie*, de E. Husserl, en la Bibliothèque de philosophie dirigida por Maurice Merleau-Ponty y Jean-Paul Sartre. Paris. Éditions Gallimard. Se ha tomado conocimiento igualmente de las traducciones al inglés recogidas en: 1) Paul Ricœur. *Husserl An Analysis of His Phenomenology*, traducción de Edward G. Ballard & Lester E. Embree. Northwestern University Press. Evanston. 1967. 2) Paul Ricœur *A Key to Edmund Husserl's Ideas I*, traducción de Bond Harris & Jacqueline Bouchard Spurlock; edición, revisión de la traducción e introducción de Pol Vandervelde. Milwaukee. Marquette University Press. 1996. (La traducción fue revisada por el doctor Roberto Walton).

4. 1ª ed., t. I (1900), t. II (1901), Niemeyer (Halle); 2ª ed. recogida en 3 vol. (1913 y 1922); 3ª y 4ª ed. sin cambio (1922 y 1928). Los lectores en lengua inglesa han tenido un amplio resumen en la excelente obra de Marvin Farber: *The Foundation of Phenomenology, Edmund Husserl and the Quest for a Rigorous Science of Philosophy*. Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1943. XII + 586 pp.; cf. partic. 99-510.

*Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*<sup>5</sup>, *Philosophie als strenge Wissenschaft*<sup>6</sup>, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*<sup>7</sup>, *Phenomenology*<sup>8</sup>, *Formale und transzendentale Logik*<sup>9</sup>, *Méditations cartésiennes*<sup>10</sup>, *die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*<sup>11</sup>, *Erfahrung und Urteil*<sup>12</sup>.

El objeto de esta introducción es por tanto muy modesto: se trata primero de reunir algunos temas surgidos de la crítica *interna* de las *Ideen I* y dispersos en el Comentario; y de esbozar luego, con la ayuda de los principales manuscritos del período 1901-1911, la *historia* del pensamiento de Husserl desde las *Logische Untersuchungen* a las *Ideen*.

## I

### El progreso de la reflexión en el interior de *Ideen*

Es particularmente difícil tratar *Ideen I* como un libro que se comprende por sí mismo. Lo que aumenta la dificultad en el caso de *Ideen I* es ante todo el hecho de que este libro forma parte de un conjunto de tres volúmenes de los cuales sólo ha aparecido el primero. *Ideen II*, que hemos podido consultar en los *Archives Husserl*, es un estudio muy preciso de los problemas concernientes a la constitución de la cosa física, del yo psico-fisiológico y de la persona desde el punto de vista de las ciencias del espíritu. Es pues la puesta en ejecución de un método que, en *Ideen I*, solamente es presentado en su principio y mediante algunos ejemplos muy abreviados. *Ideen III*, cuya transcripción definitiva no estaba acabada cuando terminamos nuestro trabajo, debe, según la introducción de *Ideen I*, fundar la filosofía primera sobre la fenomenología. Por otra parte, *Ideen I* presupone conocimientos lógicos precisos, tomados de las *Logische Untersuchungen* (*Investigaciones lógicas*); los cuales son tratados la mayoría de veces por alusión en la presente obra

5. Lecciones extraídas de un curso de 1904-5 y de trabajos escalonados de 1905 a 1920, editadas en 1928 por Heidegger en *Jarbuch für Philos. u. phänom. Forschung* IX, pp. 367-496; reproducidas en tiraje aparte, Niemeyer (Halle), 1938.

6. Artículo publicado en la revista *Logos* I (1911), pp. 289-341.

7. 1<sup>a</sup> edición del tomo I (único publicado) en el *Jarbuch...*, I. 1913; "Trad. inglesa de W.-R. Boyce Gibson (Londres: George Allen and Unwin; New York: Macmillan), 1931. Prefacio de E. Husserl publicado aparte con ligeras modificaciones en el título: *Nachwort zu meinen «Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, *Jarbuch...* 1930; tiraje aparte, Niemeyer, 1930. „E. Levinas ha hecho un buen resumen en la Rev. Phil. marzo-abril 1929: «Sur les Ideen de M. E. Husserl».

8. Artículo publicado en la *Encyclopædia Britannica*, 1927, 4<sup>a</sup> edición, vol. 17, pp. 699-702.

9. *Jarbuch...* y Niemeyer (Halle), 1930.

10. París 1934, A. Colin (trad. Peiffer y Levinas).

11. Sólo publicada la 1<sup>a</sup> parte, revista *Philosophia* I, 1936, pp. 77-176. Belgrado.

12. Editada por Landgrebe, Praga, 1939.

y no se está en condiciones de comprender el sentido técnico de ésta sin recurrir a las *Investigaciones lógicas*, ni de aprehender el vínculo exacto con la idea central de la fenomenología trascendental sin recurrir a la *Formale und transzendentale Logik* (Lógica formal y trascendental) que muestra el paso de la lógica formal a su fundamento trascendental en la fenomenología. Agreguemos finalmente que *Ideen I* es un libro cuyo sentido permanece *oculto* y que uno está inevitablemente inclinado a buscar ese sentido en otra parte. A cada instante se tiene la impresión de que lo esencial no está dicho, porque lo que está en juego es dar al espíritu una nueva visión del mundo y de la conciencia, más que afirmar sobre la conciencia y sobre el mundo cosas definitivas que precisamente no serían comprendidas sin este cambio de visión. Esta clave de la obra parece escapar incluso a la lectura de las *Méditations cartésiennes*, veinte años posteriores a las *Ideen*. Ahora bien, el texto más explícito que poseemos plantea las preguntas más embarazosas; dicho texto no es propiamente de Husserl sino del E. Fink, que fue el colaborador de Husserl durante muchos años y que conocía desde el interior no solamente la obra publicada, sino también una buena parte de la obra manuscrita y sobre todo el pensamiento vivo del maestro; se trata del gran artículo titulado: *die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik*<sup>13</sup>, publicado en los *Kantstudien*, t. 38, cuaderno 3-4, 1933. Se podría sospechar que dicho artículo representa solamente la interpretación de Fink, o una interpretación de Husserl por él mismo en un momento dado, bajo la influencia de E. Fink; pero Husserl ha dado crédito a este texto de la manera más clara: «Me regocijo de poder decir que no se encuentra en este tratado ninguna frase de la que no pueda apropiarme completamente y reconocer explícitamente como la expresión de mi propia convicción» *Prólogo*. Por tanto, no tenemos derecho a ignorar este texto: recurriremos a él para intentar dilucidar las preguntas que la lectura directa deja en suspenso.

---

13. [FINK, Eugen. «Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik», en *Kantstudien*, XXXVIII (1933), pp. 319-383. Fink expone: "No debe ponerse en cuestión que Husserl, en la fase que sigue a las *Investigaciones lógicas*, llevó a cabo una profunda transformación de sus pensamientos filosóficos, pero la mayor parte de las veces se ha desconocido la dirección de su 'revolución de la manera de pensar'. Este camino interno se suscita en la lucha por la conquista de la autocomprensión filosófica, como autoapropiación de las intenciones que, en lo íntimo, hacen progresar su pensamiento. Solo desde la perspectiva de esta época se puede entender la época anterior de su filosofía en su real 'sentido'". Cf. FINK Eugen. «La filosofía fenomenológica de Edmund Husserl ante la crítica contemporánea», en *Acta fenomenológica latinoamericana*, vol. I. Traducido del alemán por Raúl Velozo Farías. Círculo Latinoamericano de Fenomenología – Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial. Lima. 2003, pp. 361-428. N. del T.]



Figura 1 (Eugen Fink con Edmund Husserl a comienzos de los años 30. Foto" propiedad de Susanne & Reiner Fink " publicada en la página web de la Internationale Eugen Fink Forschungsstelle für phänomenologische Anthropologie und Sozialphilosophie de la Universidad de Mainz.

### I<sup>a</sup> Sección. Las esencias y el conocimiento de las esencias<sup>14</sup>

*Ideen I* se inicia con un capítulo muy difícil de lógica, que el lector puede omitir provisionalmente para comprender el *movimiento espiritual* de la obra, pero será necesario que lo reintegre en el curso de la lectura para poder aprehender finalmente el estatuto de la *fenomenología como ciencia*. Además de un hormiguear de dificultades técnicas de carácter en cierto modo local, que hemos intentado esclarecer por el comentario, una incertidumbre pesa sobre la interpretación general de este capítulo: si la fenomenología debe ser «sin presupuestos», ¿en qué sentido presupone una armadura lógica? Es imposible en un primer momento responder a esta pregunta: porque la ley de este movimiento espiritual, que vamos a intentar sorprender en *Ideen I*, será precisamente apoyarse primero en una lógica y en una psicología para

14. [7] 1. Esencia y conocimiento de las esencias. "Esta primera sección de las «Ideen» forma una suerte de prefacio general a la obra: no hay aquí aún un problema de fenomenología; sino que, como todo el grupo de las ciencias a la cual pertenece, la fenomenología *presupone* que existen las esencias y una ciencia de las esencias (cf. § 18, primeras líneas) que no solamente reúne las verdades formales que convienen a todas las esencias, sino también las verdades materiales que rigen su distribución *a priori* en ciertas «regiones»: la fenomenología también pone en marcha la intuición de las esencias y serefiere, al menos bajosu forma rudimentaria, a una «región» del ser. El primer capítulo establece de manera directa y sistemática esas presuposiciones. El segundo capítulo las confirma por la vía indirecta de la polémica con el empirismo, el idealismo, el realismo platónico, etc...

luego, por medio de un giro, cambiar de plan, liberarse de estas primeras muletas y finalmente aparecer como *primero*, sin presupuestos; solamente al *término* de este movimiento de profundización, la fenomenología estará en condiciones estado de *fundar* las ciencias que en un primer momento la habían esbozado.

El propósito de este capítulo de lógica es mostrar: 1º que es posible edificar una ciencia no empírica sino eidética<sup>15</sup> de la conciencia y 2º comprender las esencias de la conciencia como los géneros supremos que se encuentran en toda la «región» conciencia (como opuesta a la «región» naturaleza)<sup>16</sup>. La fenomenología parece por tanto tributaria de aquel doble análisis lógico de las esencias y de las regiones; pero precisamente ella se elevará a un punto del sujeto que será *constituyente* con respecto a esas ciencias que le dieron su primer estatuto: se verá en particular que la «región» conciencia no está *coordinada* con la «región» naturaleza, sino que ésta se refiere a aquella, e incluso, en un sentido más especial de la palabra, se incluye en ella. Así se puede suponer que la fenomenología, que parecía haber podido recortar su objeto a partir de una realidad total (naturaleza más conciencia), puede fundar las otras ciencias y finalmente su propia metodología, fundando de manera general la lógica misma, como sucede en *Formale und transzendentale Logik*. Dejemos de lado por el momento esta compleja relación de la lógica con la fenomenología, ya que también será el problema *histórico* del paso de las *Logischen Untersuchungen* a las *Ideen*, al cual consagraremos la segunda parte de esta introducción.

## II<sup>a</sup> Sección. Consideraciones fenomenológicas fundamentales<sup>17</sup>

15. Sobre la esencia, cf. Comentario, p. 9 n. 5.

16. Sobre la región, cf. Comentario, p. 19 n. 1. [19] 1." *Naturaleza de la ontología regional*, §§ 9-10. Hemos encontrado en el curso del § 2 el problema de la *jerarquía* de las esencias; las esencias materiales que dominan los objetos empíricos se subordinan a los géneros supremos que son el objeto de una ciencia, la ontología regional; así, la ontología de la naturaleza trata de las propiedades que pertenecen universalmente a los objetos de la región naturaleza." El § 10 precisa las relaciones de la ontología regional con la ontología formal que domina desde arriba las ontologías de tal o tal región; la ontología formal plantea preguntas tales como: ¿qué es un objeto, una propiedad, una relación, etc.? Como la noción misma de región, que pone en juego cada ontología regional, brota de la ontología formal, se puede decir que todas las reflexiones sobre la noción de región son, de ahora en más, de la incumbencia de la ontología formal (§ 17 al comienzo).

17. [48] 1. Esta segunda sección tiene aún un carácter preparatorio: define la reducción fenomenológica, §§ 31-32, pero no la aplica todavía (como se dice al principio del § 33). El capítulo I introduce la *reducción fenomenológica* en relación con la actitud natural que ella «suspende». El capítulo II y el capítulo III "la parte más grande de esta sección" describen la *conciencia*; preparan la reducción fenomenológica, pero no la suponen. El capítulo II analiza más particularmente la percepción con el objeto de liberar de prejuicios naturalistas y de hacer aparecer la *oposición*

Las *Ideen* esbozan un camino *ascendente* que debe conducir a lo que Husserl llama la reducción o mejor la «suspensión» de la tesis natural del mundo (tesis = posición) y que, además, no es más que el reverso, lo negativo de una obra formadora, tal vez incluso creadora de la conciencia, llamada constitución transcendental. ¿Qué es la tesis del mundo? ¿Qué es reducirla? ¿Qué es constituir? ¿Qué es *lo que* es constituido? ¿Cuál es ese sujeto transcendental que se desprende así de la realidad natural y se enrola en la obra de la constitución? Esto no puede ser dicho «en el aire», sino conquistado por la ascesis misma del método fenomenológico. Lo que desconcierta mucho al lector de las *Ideen*, es que es difícil decir en qué momento se ejerce efectivamente la famosa reducción fenomenológica. En esta II<sup>a</sup> Sección se habla de ella desde el exterior en términos enigmáticos e incluso engañosos (§§ 27-32, 33, 56-62), pero los análisis más importantes de la II<sup>a</sup> Sección están por *debajo* del nivel de la reducción y no es cierto, si se le cree a Fink, que los análisis de la III<sup>a</sup> y de la IV<sup>a</sup> Sección, sobreponen un nivel indeciso entre la psicología preparatoria y la filosofía verdaderamente transcendental. Dejando el enigmático capítulo I, que se encuentra en un avance respecto de la ascesis que se ha de producir, consideremos los análisis de la II<sup>a</sup> Sección, que preparan para la reducción fenomenológica partiendo del plano de la reflexión psicológica. Estos análisis están aún en el interior de «la actitud natural» que se trata precisamente de reducir. Dichos análisis comportan dos momentos:

1º El capítulo II contiene el estudio de la intencionalidad de la conciencia, esta propiedad notable de la conciencia de ser conciencia de..., mención de transcendencia, estallido hacia el mundo<sup>18</sup>; lo corona con el

---

de dos modos de ser: el ser como objeto y el ser como conciencia. Esta oposición separa la «región» conciencia. El capítulo II sobrepasa esta oposición y muestra la *relatividad* del ser del mundo al ser de la conciencia: la actitud natural es así «invertida», «convertida». El análisis que parte de la actitud natural se pone gradualmente a tono con la reducción propuesta de manera abrupta en el capítulo I. Por lo demás, la reducción no es presentada de manera radical en las *Ideen*, lo que explica que se pueda dar con ella de una manera insensible. El capítulo IV precisa la técnica de las reducciones fenomenológicas. «En las *Méditations cartésiennes*, por el contrario, no hay «psicología intencional» previa: se pasa inmediatamente al mundo como «fenómeno». La intencionalidad misma solo es descrita después de la reducción.

18. SARTRE, Jean-Paul. «Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l'intentionalité». N.R.F. (1939), reimpresso en *Situations* I. París. Éditions Gallimard. 1947, pp. 129-132. [Sartre escribe: "Esta necesidad para la conciencia de existir como conciencia de otra cosa, cualquiera que sea, Husserl la llama «intencionalidad» [...] Husserl ha reinstalado el horror y el encanto en las cosas. Nos ha restituido el mundo de los artistas y de los profetas: extraordinario, hostil, peligroso, con remansos de gracia y de amor. Husserl ha abierto el espacio para un nuevo tratado de las pasiones que se inspirará en esta verdad tan simple y tan profundamente desconocida por nuestros refinamientos: si amamos a una mujer, es

descubrimiento de la reflexión que es la revelación de la conciencia a sí misma como estallido fuera de sí misma. ¿A qué tiende este análisis (que se puede llamar fenomenológico en el sentido amplio de una descripción de los fenómenos tal como ellos se ofrecen a la intuición, pero no en el sentido estricto de la fenomenología transcendental introducida por la reducción y la constitución)? El propósito es modesto: se trata de una preparación para liberarse de la actitud natural haciendo añicos el naturalismo que no es más que una de sus manifestaciones menos sutiles. En lenguaje husserlian: la «región» conciencia es *distinta* de la «región» naturaleza; ella es percibida de *otra manera*, existe *de otra manera*, es *cierta de otra manera*<sup>19</sup>. Se advierte el método totalmente *cartesiano* de iniciación. Es un camino, pero no es el único, ya que, por otro lado, *Formale und transzendentale Logik* procederá únicamente por la vía lógica (el gran inédito *Krisis* discierne cinco vías diferentes). El camino no está libre de peligro; inclina ya a pensar que la reducción consiste en sustraer alguna cosa "la naturaleza *dudosa*", y en retener por sustracción un residuo: la conciencia *indubitable*. Esta mutilación que, por lo demás, solo deja subsistir una conciencia psicológica y no un sujeto transcendental, es la falsificación de la verdadera reducción. Pero el método pedagógico, más cartesiano que kantiano, de las *Ideen* corre el riesgo de esta incomprendión<sup>20</sup>.

porque ella es amable". La traducción es mía (N. del T.)]

16. Cf. Comentario, pp. 48 n. 1, 57 n. 3, 80 n. 1. [57] 3. El capítulo II no pone en marcha la špoc», sino que describe la conciencia de tal manera que el lector esté preparado para efectuar, a partir de esta descripción, la reducción decisiva. Pero, si es anterior a la reducción (§ 33, pp. 57 n. 4 y 59 n. 1, comienzo § 39), este análisis es en realidad imantado por una «primera visión» de la conciencia transcendental (§ 33) y así elevado poco a poco al nivel de la reducción. Los más importantes análisis de las *Ideen* están, por otra parte, a mitad de camino entre una psicología fenomenológica y el idealismo transcendental. Éste es el sentido de esta reducción restringida anunciada en el § 32. Esta relación *ambigua* de la psicología intencional y la fenomenología transcendental explica el movimiento del capítulo: 1º Primera visión de la conciencia transcendental separada por la reducción, § 33. 2º Descripción intencional, pre-fenomenológica de la conciencia, §§ 34-38. 3º Posición del problema central de una eidética de la «región» conciencia: ¿en qué sentido la conciencia es un ser *distinto* de la realidad mundana?, § 39. La distinción de los dos tipos de ser evoca la oposición de la percepción transcendental y de la percepción inmanente, §§ 40-43. 4º Se extraen las conclusiones completas del capítulo: la conciencia es el ser absoluto, indubitable; el ser transcendental es el ser relativo, dudoso, §§ 44-46. [80] 1. 4º) *Consecuencias provisionales* del capítulo II: §§ 44-46. a) La percepción por escorzos es inadecuada; la percepción inmanente es adecuada, § 44. b) Son incomparables los sentidos en que la cosa y la vivencia están prestas a ser percibidas, § 45. c) Por último, y sobre todo, la inadecuación de la percepción transcendental la hace *dudosa*; la percepción inmanente es *indubitable*, § 46. El acento cartesiano de estas conclusiones es impresionante (fin del § 46); en este sentido, la duda cartesiana ha podido ser llamada un método subsidiario (p. 54, n. 1) de la špoc».

20. Comentario, pp. 48 n. 3, 53 n. 1, 54 n. 1, etc., 57 n. 4. [48] 3. 1º El sentido radical de la actitud natural no podría aparecer fuera de la reducción que lo revela en el momento en que lo suspende. Como lo ha mostrado E. Fink en su artículo de los *Kantstudien*, toda exposición que comienza

está condenada a permanecer en el plano que se trata precisamente de trascender; presa en el mundo, la actitud natural no puede aparecerse a sí misma en su significación total. Por eso solo encontraremos aquí una exposición «falsa», que «apela a una operación que la rebasa»: Fink, art. cit., pp. 346-347.<sup>1</sup> El análisis que sigue indica ya que la actitud natural es más vasta que el psicologismo y el naturalismo puesto que una buena parte de los análisis intencionales “es decir, todo lo que las *Méditations cartésiennes* llaman psicología fenomenológica (teoría del cogito, de la intencionalidad, de la reflexión, de la atención, etc.)” se desarrolla también en el interior de la actitud natural. La actitud natural es una limitación fundamental, pero de una amplitud inmensa como el horizonte del mundo. Este párrafo muestra ya el mundo como correlato de la conciencia atenta o desatenta, perceptiva o pensante, teórica, afectiva, axiológica o práctica. El § 26 aproximará esta conciencia al cogito cartesiano. [53] 1. Este párrafo es bastante decepcionante si se espera de él una definición radical de la actitud natural. No permite responder a las preguntas más elementales: 1º ¿Por qué llamar *tesis* o *posición* (*Thesis* = *Setzung* = *Position*), a esta actitud que consiste en *encontrar ahí un mundo existente y en aceptarlo como él se da: como existente?* Brevemente, ¿en qué es *encontrar ahí un equivalente de poner*? Pero precisamente la creencia que se disimula en la actitud natural, y que la reducción denunciará como una limitación del poder constituyente del yo transcendental, solo será reconocida por la reducción. Y de esta manera la reducción aplicada a esta limitación revelará como posición esta creencia que, en el plano de la actitud natural, se da como descubierta, como receptividad pura. 2º En el estadio del § 30, puede parecer que solo la «ingenuidad» de la actitud natural se ajusta al «principio de los principios» del § 26 y a la *époxή* de toda filosofía y de toda crítica que éste implica; ¿no será la filosofía fenomenológica una teoría crítica o incluso escéptica? Solo se podrá responder a esta pregunta cuando la intuición haya sido reencontrada sin la limitación de la «tesis general de la actitud natural», es decir, reencontrada como constituida ella misma en tanto que intuición. [54] 1. Esta aproximación cartesianiana a la *époxή* en las *Ideen* es una grave fuente de incomprendición. Por cierto, se tiene cuidado en distinguir la *époxή* de la duda metódica y en caracterizarla como una suspensión compatible con la certeza. Y, sin embargo, el capítulo II y el capítulo III, que recaen por debajo del nivel de la *époxή* entrevista (como se dice al comienzo del § 34), son de estilo cartesiano: para separar la «región» conciencia, se la caracteriza como no dudosa (cf. el título del § 46: «Que la percepción inmanente es indubitable y la percepción transcendente dudosa»); la «destrucción del mundo» que hace aparecer la conciencia como «residuo» es un paso eminentemente cartesiano. Así, los preparativos cartesianos de la *époxή* tienen más lugar que la *époxή* misma en las *Ideen*. - Cf. la definición de *époxή* en las *Méditations cartésiennes*, pp. 16-18, 31-32, 70-71.

2. El análisis de la duda compete a la psicología eidética: ella se ocupa de la esencia de la «región» conciencia. Este análisis será rehecho en el marco de la fenomenología propiamente dicha, § 103.

3. *Materia*, en el sentido de las *Investigaciones lógicas*, designa el *quid* del juicio, la misma cosa (o el mismo estado de cosa) puede ser constatado, deseado, ordenado, etc.: por el contrario la cualidad (*Qualität*) del juicio concierne al hecho de que esta cosa, esta «materia», sea precisamente constatada, deseada, ordenada, etc. V<sup>a</sup> *Investigación* § 20, pp. 411-412. La cuestión es retomada en *Ideen*, § 133.

4. El método de aproximación de Husserl es este: extraer de la duda metódica, más conocida que la *époxή*, el componente que es precisamente la *époxή*; este componente es más primitivo que la duda, ya que ésta le añade la exclusión de la certeza; la *époxή* consiste en un acto de suspensión y no de negación, de conjectura, de suposición, de duda. Estas modalidades de la creencia son en efecto modificaciones de la creencia de base o certeza (§§ 103-107); son, por tanto, destructoras de la creencia cierta y están, además, fuera de nuestra libertad. Se trata, por tanto, de una alteración de la creencia que no es una modalidad de la creencia, sino una dimensión totalmente diferente. Consiste en *no usar* la certeza que sigue siendo lo que es. Es evidente que este señalamiento es todavía muy poco esclarecedor, porque está aún mezclado con la creencia misma que trata de trascender. Cf. §§ 112-117.

5. Estas dos imágenes “el paréntesis, la ruptura de circuito” son también mundanas y, por tanto, engañosas. 1º No es una *parte* del ser lo que es *excluido*, ni siquiera el ser del mundo

2º El capítulo III ordena el análisis: la conciencia no es solamente *distinta* de la realidad, sino que la realidad es *relativa* a la conciencia, en el sentido que se *anuncia* en ella como una *unidad de sentido* en una diversidad «de escorzos» convergentes<sup>21</sup>; la atención es así orientada hacia la idea de reducción y de constitución. Se muestra que no es contrario a la esencia de un objeto y del mundo que las apariciones concuerden de otra manera e incluso que no concuerden del todo; en esta hipótesis-límite creada por la imaginación, pero a la cual no se opone ninguna esencia, el mundo sería anonadado<sup>22</sup>; de ahora en más la naturaleza no es solamente dudosa sino *contingente y relativa*; la conciencia no es solamente indubitable sino *necesaria*

en su conjunto, sino su «posición», es decir, un comportamiento (*Verfahren*) de frente al mundo (más aún: *die Thesis ist Erlebnis*); solo a título correlativo se puede decir que el índice de presencia que responde a esta creencia es suspendido; en lenguaje abreviado se hablará más delante de la exclusión de esto o de aquello (del mundo natural, de las esencias, de la lógica, etc.), §§ 56-61. 2º Más radicalmente, esta «abstención» no tiene más que en apariencia un carácter privativo; si es verdad que la actitud natural es una limitación por la cual el yo transcendental se oculta a sí mismo su poder constituyente, el aspecto privativo de la *éποχή* es un señalamiento provisional; y sólo la puesta en marcha de la constitución transcendental puede desvelar el sentido de la actitud natural y de su suspensión. Esta es la razón por la cual Husserl dice que la *éποχή* retiene lo que excluye (p. 142, n. 2). Esto queda oscuro en tanto que no se muestra que retener es constituir, y que excluir es liberar la generosidad radical de ese sujeto donador de sentido. Desafortunadamente, los análisis preparatorios de los capítulos II y III, al presentar la «región» conciencia como el «residuo» de una eliminación, inclinan a interpretar la *éποχή* en un sentido privativo. [57] 4. 1º La *búsqueda de un «resto»* es una expresión provisional, y plena de incomprendiciones, del método fenomenológico; subraya exclusivamente el carácter de sustracción de la reducción; en este estadio, la fenomenología es una eidética regional que se delimita por la exclusión de la región naturaleza, y la conciencia es la región no tocada por esta exclusión.

21. Comentario, p. 87 n. 4 y 5. [87] 4. El capítulo III completa el movimiento del capítulo II y conduce la descripción eidética a las puertas de la fenomenología trascendental. 1º La conciencia no es solamente *distinta* de la realidad; es el absoluto al cual está *referida* toda transcendencia como «correlato de conciencia»; la hipótesis del «anonadamiento del mundo» es el acicate de este último paso, §§ 47-49. Esta inversión de la actitud natural, actitud que ponía a la conciencia en el mundo, entraña en adelante con la reducción anunciada y entrevista en los §§ 32-33: la descripción que termina es el comienzo de la fenomenología trascendental, §§ 50-51. 3º Algunos esclarecimientos necesarios conciernen a algunas transcendencias, la de Dios, la de la cosa física, la del hombre como composición psicofísica y la de la conciencia psicológica, §§ 51-54. "La conciencia es aún una «región» del ser (p. 93), pero sabremos pronto que es la *Urregion* (§ 76).

5. 1º) Que la realidad natural es relativa a la conciencia, §§ 46-49. Llevando al extremo la noción de «contingencia» del mundo, establecida anteriormente, pasamos a la noción siguiente: la «relatividad» del orden del hecho "el orden que la ciencia elabora y el mismo que se da en la percepción" a un encadenamiento, a un estilo, a una estructura o, como dice Husserl, a una motivación que es inmanente en lo vivido mismo y que regla la discordancia o la concordancia de la experiencia. ¿Cómo asegurarse de ello? «Destruyendo en el pensamiento» ese orden y sus dos niveles: científico y perceptivo. Esta hipótesis audaz, digna del genio maligno de Descartes, ilustra bien el papel de la ficción (§ 4): mediante variaciones ilimitadas, la imaginación busca la resistencia de un invariante eidético: ahora bien, el orden de hecho del mundo no es en absoluto necesario eidéticamente; «la idea de conciencia empírica» implica, además de ese orden y otros órdenes, la posibilidad extrema de la nada de orden.

22. § 49.

y *absoluta*<sup>23</sup>.

El espíritu así preparado advierte que se ha puesto poco a poco a tono con la reducción, la cual sirve, por otra parte, de polo magnético a un análisis que no cesa de superarse a sí mismo.

3º Si uno quiere ahora abordar la famosa reducción fenomenológica, es necesario intentar tomar en bloque «tesis natural», «reducción de la tesis» y «constitución transcendental»<sup>24</sup>. Sería una ilusión creer que la actitud natural puede primero ser definida desde sí misma, para luego ser sobrepasada; es precisamente la reducción la que la revela como «tesis del mundo», y es al mismo tiempo la constitución la que da su sentido positivo a la reducción. Esta es la razón por la cual todo lo que se dice de la tesis natural es primero oscuro y propenso a incomprensiones. En particular, uno está tentado a ensayar un esquema cartesiano o kantiano, uno en la línea del capítulo II, el otro en la línea del capítulo III. Se dirá así que la tesis del mundo es la ilusión de que la percepción es más *cierta* que la reflexión; o bien que es la creencia original en la existencia *en sí* del mundo. La reducción sería entonces algo como la duda metódica o el recurso a la conciencia como condición *a priori* de posibilidad de la objetividad. Estas no son más que vías de aproximación posible entre otras. En particular, la reducción no es la *duda*, ya que deja intacta la creencia sin participar en ella; por tanto, la tesis no es, hablando con propiedad, la creencia sino algo que la contamina. La reducción no es tampoco el descubrimiento de una acción legisladora del espíritu, ya que la conciencia continúa siendo un sujeto de *intuición* y no de *construcción*<sup>25</sup>: el intuicionismo de base de la epistemología husseriana no es arruinado por la fenomenología transcendental; al contrario, Husserl no dejará de profundizar su filosofía de la percepción en el sentido más amplio de una filosofía del ver. La tesis es, por tanto, algo que se mezcla con una creencia indubitable, y que, además, tiene una raíz intuitiva. Husserl tiene entonces en vista un principio que se inmiscuye en la *creencia* sin ser creencia y que contamina el *ver* sin ser este ver mismo, ya que el *ver* saldrá de la reducción fenomenológica en toda su gloria.

---

23. §§ 54-55.

24. Cf. Comentario, pp. 48 n. 3, 53 n. 1, 54 n. 1, 4, 5, 56 n. 1, 57 n. 3, 59 n. 3. [59] 3. El sentido de las palabras *transcendental* será explicado en el § 86 y en el § 97 *ad finem*; la fenomenología "y por tanto también la reducción" es transcendental porque *constituye* toda transcendencia en la subjetividad pura. El sentido privativo de la reducción se borra completamente ante el sentido positivo de la constitución. Este proyecto y esta expresión de origen kantiano llaman a una confrontación entre Husserl y el criticismo; pero no es todavía posible confrontar las dos concepciones de lo transcendental.

25. *Nachwort zu meinen Ideen...*, pp. 3-5.

Progresaremos hacia el punto esencial observando que la tesis del mundo no es un elemento positivo que la reducción, entendida como un momento *privativo*, vendría luego a anular: al contrario, la reducción suprime una limitación de la conciencia liberando su alcance absoluto.

Lo que permite afirmar esto es precisamente el vínculo entre tesis, reducción y constitución. Si la constitución debe poder ser la posibilidad esencial de la conciencia, la reducción debe ser el levantamiento de una prohibición que pesa sobre la conciencia.

¿Qué prohibición puede, por tanto, limitar la conciencia que *cree* en el mundo y que *ve* el mundo en el que *cree*? Se podría decir "permaneciendo aún en las metáforas" que la tesis del mundo es la conciencia *capturada* en su creencia, cautiva del ver, entrelazada con el mundo hacia el que ella se sobrepasa. Pero esto mismo es también engañoso: porque sería necesario comprender qué sujeto está así cautivo, ya que esta cautividad no impide la libertad psicológica de la atención que se vuelve hacia o se aparta de, que considera esto o aquello. Pero esta libertad sigue siendo una libertad en el interior de cierto ámbito que es precisamente la actitud natural. Comprender la tesis del mundo es ya realizarme como sujeto no psicológico sino transcendental. Dicho de otra manera, es haber accedido a la cumbre de la fenomenología (cumbre que no es aún en sí misma más que una cumbre provisional).

A falta de poder acceder de manera inmediata a la inteligencia radical del *sujeto* transcendental en relación con el cual la «tesis del mundo» adquiere su sentido, el análisis de las *Ideen* deja la reducción peligrosamente asociada a la idea de la destrucción del mundo y a la idea de la relatividad del mundo al absoluto de la conciencia. Pero la atmósfera kantiana (e incluso cartesiana) de esta hipérbole pedagógica no permite comprender cómo, en la IV<sup>a</sup> sección, la *intuición* marca la última «legitimación» de toda creencia, ya sea matemática, lógica, perceptiva, etc. En efecto, lejos de arruinar la intuición, la reducción exalta por el contrario su carácter primitivo, originario. Si la intuición debe ser la última palabra de toda constitución, es necesario, por tanto, también que la «tesis del mundo» sea alguna alteración de la intuición misma.

Una expresión sorprendente de Husserl nos pone en camino: Husserl llama a la intuición que puede «legitimar» toda significación mentada por la

conciencia: «la intuición donadora originaria» (*originär gebende Anschauung*)<sup>26</sup>. Que la intuición pueda ser *donadora*, es en un primer momento una expresión más enigmática que esclarecedora: en efecto, creo que se comprendería a Husserl si se llegara a comprender que la constitución del mundo no es una legislación formal sino la donación misma del ver por el sujeto transcendental. Se podría decir entonces que, en la tesis del mundo, yo veo sin saber que yo dono. Pero el «yo» del «yo veo» en la actitud natural, no está en el mismo nivel que el «yo» del «yo dono» en la actitud transcendental. El primer «yo» es mundano, como es mundial el mundo donde él se desenvuelve. La ascesis fenomenológica instituye un desnivelamiento entre el «yo» y el mundo, porque hace surgir el «yo» transcendental a partir del «yo» mundial. Si, por tanto, el «yo» transcendental es la clave de la constitución, y ésta es la clave de la reducción, y ésta la clave de la tesis del mundo, se comprende que Husserl solo podía hablar enigmáticamente de la tesis del mundo, si quería comenzar por ahí, como lo hace en las *Ideen*.

Pienso que cada uno está invitado a reencontrar en sí este gesto de superación, y me arriesgaría a esbozar para mí mismo el sentido «existencial» de la tesis del mundo de la siguiente manera: yo estoy primero olvidado y perdido en el mundo, perdido en las cosas, perdido en las ideas, perdido en las plantas y en las bestias, perdido en el otro, perdido en las matemáticas; la presencia (de la que no se renegará nunca) es el lugar de la tentación, hay en el ver una trampa, la trampa de mi alienación; estoy afuera, distraído. Se comprende que el naturalismo sea el más bajo grado de la actitud natural, algo así como el nivel al que la arrastra su propia recaída; porque, si me pierdo en el mundo, estoy ya dispuesto a tratarme como cosa del mundo. La tesis del mundo es una suerte de ceguera en el seno mismo del ver; lo que yo llamo *vivir* es ocultarme como conciencia ingenua en lo más profundo de la existencia de todas las cosas: «*im natürlichen Dahinleben lebe ich immerfort in dieser Grundform alles aktuellen Lebens*»<sup>27</sup>. Así, la ascesis fenomenológica es una verdadera conversión del sentido de la intencionalidad que es inicialmente *olvido* de la conciencia y se descubre luego como *don*.

---

26. Comentario, p. 7 n. 5. [7] 5. Donación original o en original se opone a «simplemente pensado», «mentado en el vacío» (§§ 136-138); esta noción toma su sentido en el conjunto de una teoría de la evidencia y se comprende por la distinción de los actos que significan en vacío y de los actos que plenifican por la presencia en persona (I<sup>a</sup>. Investigación y VI<sup>a</sup> Investigación, 2<sup>o</sup> sección). Como se verá (nota 5 de la p. 10), hay también una donación originaria de las formas, relaciones, «categorías», etc. " La teoría de la evidencia y de la «plenificación» será retomada en *Ideen*, IV<sup>a</sup> parte. " La expresión «original» es introducida en la 2<sup>a</sup> edición de los *Prolegómenos a la lógica pura* (1913), pp. 190 y 229.

27. *Ideen* I, pp. 50-1.

Es esta la razón por la cual la intencionalidad puede ser descrita antes y después de la reducción fenomenológica: antes, ella es un encuentro; después, es una constitución. Ella queda como el tema común de la psicología prefenomenológica y de la fenomenología transcendental. La reducción es el primer gesto libre, porque es liberador de la ilusión mundana. Por ella pierdo en apariencia el mundo que verdaderamente gano.

### **III<sup>a</sup> Sección. Métodos y problemas de la fenomenología pura<sup>28</sup>**

No solamente en las *Ideen* los problemas de constitución se sitúan en cierta zona indecisa entre una psicología intencional y una fenomenología francamente transcendental<sup>29</sup>, sino que son voluntariamente mantenidos dentro de límites estrechos: solo se considera la constitución de las «transcendencias» y principalmente la de la naturaleza, que es considerada como la piedra angular de la actitud fenomenológica<sup>30</sup>; ello es muy razonable si se abordan al pasar transcendencias más sutiles, como la del yo psicológico, que están «fundadas» en la naturaleza por la intermediación del cuerpo<sup>31</sup>. Un pequeño lugar es concedido a la transcendencia de las esencias lógicas, que, no obstante, alimentaba los principales análisis de las *Investigaciones lógicas*<sup>32</sup>. No se ha de dudar que la actitud natural incluye también la lógica, que la reducción concierne también a esta, y que hay un problema de constitución de las disciplinas lógico-matemáticas como lo esboza el capítulo III de la IV<sup>a</sup> Sección. Este esbozo es importante, porque muestra bien que la lógica misma tiene una raíz transcendental en una subjetividad primordial; las *Logische Untersuchungen* no son, por tanto, rechazadas sino integradas; *Formale und transzendentale Logik* lo muestra superabundantemente. Pero en las *Ideen* el método psicológico del comienzo de la fenomenología deja entrever mal este injerto de la lógica en el nuevo árbol fenomenológico. En términos generales, las *Ideen* tienen su centro de gravedad en una fenomenología de la percepción (sensible). De allí la amplitud de los problemas residuales a los cuales se hará alusión al final. En

28. [120] La tercera parte pone particularmente en marcha aquella fenomenología pura que realiza más bien la transición entre la psicología fenomenológica y la filosofía transcendental, tal como ella se afirmará a partir de *Formale und transzendentale Logik*. El núcleo de ella es el estudio de las estructuras *noético-noemáticas*. Es necesario ver aquí los *ejercicios* de fenomenología que acostumbran el espíritu a repensar los múltiples caracteres del conocimiento como las dimensiones originales de la intencionalidad constituyente.

29. Por esta razón, en *Nachwort zu meinen «Ideen zu einer reinen Phänomenologie...»* Husserl insiste detenidamente en la separación de la «psicología fenomenológica» y la «fenomenología trascendental», pp. 3-10.

30. *Ideen*, §§ 47 y 56.

31. § 53.

32. §§ 59-60.

la III<sup>a</sup> Sección, los problemas de constitución son presentados con mucha prudencia en torno de la idea de *noema*. Esta idea es introducida lentamente, a través de largos preparativos metodológicos (cap. I) y no sin que se vuelva a pasar por los temas del primer análisis fenomenológico (reflexión, intencionalidad, etc.), pero elevados a otro nivel del movimiento en espiral del análisis (cap. II); el *noema* es estudiado en el cap. III: es el correlato de la conciencia, pero considerado precisamente como *constituido en la conciencia* (en griego *νοῦς*, quiere decir espíritu)<sup>33</sup>. Pero a) esta constitución es descrita también como el *paralelismo* entre tales caracteres del *noema* (lado-objeto de la conciencia) y tales caracteres de la *noesis* (lado-sujeto de la conciencia)<sup>34</sup>; b) esta constitución deja provisionalmente fuera de cuestión la *materia* del acto (o *hyle*, *ὕλη* en griego) que la forma constituyente anima<sup>35</sup>. Por esta doble limitación, la constitución no aparece aquí como creadora. Pero, de vez en cuando, una heroico abrirse paso a los problemas radicales de la filosofía fenomenológica deja entender que la conciencia es lo que «prescribe» por su «configuración», por su «encadenamiento», el modo de darse y la estructura de todo correlato de conciencia; inversamente, toda unidad de sentido que se anuncia en la conciencia es el *índice* de esos encadenamientos de conciencia<sup>36</sup>.

33. Cf. Comentario, p. 179 n. 1. [179] 1. El Capítulo III, «en el umbral de la fenomenología» (p. 180), marca el paso decisivo hacia la constitución de la objetividad. Se trata de reflexionar sobre el objeto mismo, de descubrirlo como un «componente» (p. 180) de lo vivido. En el sujeto hay más que el sujeto, entendamos: más que la *cogitatio* o *noesis*; hay el objeto mismo en tanto que mentado, el *cogitatum* en tanto que es puramente para el sujeto, es decir, constituido por su referencia al flujo subjetivo de lo vivido. En esto consiste la fenomenología «vuelta hacia el objeto» (p. 161): ella reflexiona sobre el objeto «en el sujeto». El término *noema* indica que el objeto debe cambiar de nombre; su nombre de bautizo fenomenológico recuerda el *νοῦς* que de alguna manera lo incluye.

1º La noción de *noema*, como componente original de la vivencia, es introducido primero de manera general (§§ 87-88).

2º El caso particular de la percepción conduce a una primera extensión de la noción de *noema*: incluye, además el «sentido» indiferente a la existencia o a la inexistencia del objeto, el índice mismo de realidad que procede de la «tesis» de existencia del mundo, así la existencia (como *puesta*) es excluida, pero la creencia en la existencia (como *posición*) es integrada al *noema*, §§ 89-90. Esta primera extensión del *noema*, § 91, se generaliza a los otros índices de irreabilidad, de reproducción, etc.

3º Segunda extensión: se incluyen en el *noema* los «modos de aparecer» que corresponden a las variaciones de la atención, § 92.

4º Tercera extensión: las vivencias complejas como el juicio, las operaciones afectivas y voluntarias ofrecen las mismas estructuras *noético-noemáticas*, pero bajo una forma más compuesta, §§ 93-96.

34. § 98.

35. pp. 171-172, 178, 203.

36. §§ 90, 96.

Pero los ejercicios fenomenológicos de esta III<sup>a</sup> Sección "bajo el título de análisis noético-noemático" permanecen más acá de esta promesa: consisten en una *clarificación* y en una búsqueda de *correlación* entre los rasgos del objeto mentado (*noema*) y los rasgos de la mención misma de la conciencia (*noesis*): los análisis más notables son consagrados a los «caracteres de creencia» (certeza, duda, pregunta, etc., del lado de la *noesis*; real, dudoso, problemático, etc., del lado del *noema*). Progresivamente se constituyen todos los caracteres de lo «mentado en cuanto tal»<sup>37</sup>, "todos los caracteres salvo uno, aquel al cual está consagrada la IV<sup>a</sup> Sección. Estos caracteres están constituidos en el sentido de que, por ejemplo, lo dudoso, lo real son *incluidos* en el «sentido» mismo de lo «mentado en cuanto tal» y aparecen *correlativos* de un carácter que *pertenece* a la mención de la conciencia. Poco a poco lo «mentado en cuanto tal» se carga de todos los caracteres que, en el límite, igualan a la realidad misma.

Pero los problemas residuales de esta III<sup>a</sup> Sección son tal vez más importantes que los análisis explícitos: todo lleva a pensar que si los problemas de constitución tratados en las *Ideen* conciernen a las transcendencias que se anuncian en la vivencia "esto es, al lado-objeto de la vivencia", subsiste el problema más radical de la constitución del yo "del lado-sujeto del yo"<sup>38</sup>. Ahora bien, el sentido del yo cuya libre mirada «atraviesa» todos los actos, permanece indeciso: las *Logische Untersuchungen* afirmaban que el yo está

---

37. Todo el capítulo IV.

38. Cf. Comentario, pp. 161 n. 1, 163 n. 1. [161] 1. La segunda pregunta planteada aquí no es tratada: si los problemas de constitución tratados en las *Ideen* conciernen a las transcendencias que se anuncian en la vivencia "esto es, en el lado-objeto de la vivencia", ¿hay un problema de constitución del yo "del lado-sujeto de la vivencia? Si se considera que el yo es una transcendencia original, es natural que la fenomenología encuentre este problema; cf. p. 162 n. 2. Ahora bien el problema del tiempo (§§ 81-88) y el de la *hyle* "y de una manera general el de la estructura inmanente de la vivencia (§ 85)" pueden ser considerados como muestras de esta fenomenología «vuelta hacia el yo» (cf. *infra* p. 163 n. 2 y 165 n. 3); el tiempo es en efecto la conexión inmanente del flujo, el cual ha sido ya caracterizado como flujo de los «escorzos» (§ 41): *hyle* y temporalidad son por tanto aspectos solidarios de esta estructura inmanente. [163] 1. Hasta aquí sólo han sido abordados los problemas concernientes a la constitución de las transcendencias, cf. p. 161 n. 2. La reducción de las transcendencias o reducción limitada (§ 32) no puede conducir más que a una esfera «cerrada» de problemas de constitución. La *Urkonstitution* del yo "que es en un sentido una auto-constitución" es el tema de un número importante de inéditos. Si hay, como se dice más adelante, un «enigma» (*Rätsel*) de la conciencia del tiempo, lo hay en tanto que concierne a esta *Urkonstitution* del yo mismo. La antigüedad de los trabajos sobre la *Conciencia del Tiempo* (1903-1905), publicados por M. Heidegger, atestigua que esta dificultad ha sido advertida en el comienzo mismo de la fenomenología transcendental. La IV *Méditation cartésienne* muestra que la temporalidad del *ego* permite pasar al punto de vista de una «génésis» del *ego*: «el *ego* se constituye por sí mismo en alguna medida en la unidad de una historia» (p. 64); esta «génésis» es pasiva o activa (pp. 65-70) y reside en la «composibilidad» de las vivencias en el flujo temporal.

afuera entre las cosas y que las vivencias no son más que un haz de actos ligados entre sí que no exigen el centro de referencia de un yo. En las *Ideen* Husserl vuelve atrás respecto de esta condena: hay un yo puro no reducido<sup>39</sup>. Pero ¿es este yo puro el sujeto transcendental más radical? Nada lo indica. Al contrario, claramente se afirma que él mismo es constituido en un sentido específico<sup>40</sup>: en efecto, el problema del tiempo abre una brecha en el silencio de Husserl sobre estas difíciles cuestiones. Más aún, la antigüedad de un libro como *Zeitbewusstsein* (1904-1910) atestigua que los problemas más radicales de la egología son contemporáneos del nacimiento mismo de la fenomenología transcendental. Un grupo importante de inéditos está consagrado a esta cuestión<sup>41</sup>. En las *Ideen*, incluso el encadenamiento del tiempo implica que la reflexión solo es posible gracias a la «retención» del pasado inmediato en el presente. Pero, más radicalmente aún, se entrevé que, en la conexión inmanente del flujo vivido, reside el enigma mismo de esta materia sensible cuya diversidad encierra, en el análisis final, las últimas configuraciones en las que se anuncian las transcendencias. Ahora bien, la constitución de las transcendencias deja precisamente como residuo esta *hyle* (materia), esta diversidad de escorzos; se deja entrever, por tanto, su constitución en otro grado de profundidad. Sea como sea, yo, temporalidad, *hyle*, forman una trilogía que exige una proto-constitución solamente saludada de lejos en las *Ideen*.

#### **IV<sup>a</sup> Sección. Razón y realidad<sup>42</sup>**

39. Sobre esta discordancia entre las *Logische Untersuchungen* y las *Ideen*, cf. Comentario, p. 109 n. 1.

40. Cf. p. 163 arriba.

41. Grupo D de la clasificación de los manuscritos elaborada por Eugen Fink y Ludwig Landgrebe, en 1935, bajo el título: «Primordiale Konstitution» («Urkonstitution»).

42. [265] 1. La IV<sup>a</sup> Sección hace estallar el cuadro de los análisis anteriores. Estos tenían por tema el «sentido» del *noema* y los múltiples «caracteres» que lo modifican, en el primer rango de los cuales se ha colocado a los caracteres dóxicos. Se ha olvidado un rasgo fundamental del sentido (percibido, imaginado, juzgado, deseado, querido, etc.): a saber que él se refiere a un objeto. Esta «pretensión» de lo «percibido en tanto que tal», de «lo imaginado en tanto que tal», en una palabra de lo «mentado en tanto que tal» plantea un problema de validez que es el problema mismo de la razón; este problema, como se ve, no concierne a una «capa» nueva del sentido, como lo era, por ejemplo, la capa del juicio y la capa de la expresión lógica, sino a una dimensión absolutamente nueva, una referencia al objeto. Esta reanudación de la descripción plantea las más extremas dificultades de interpretación. Husserl declara aquí que aún no se ha dado cuenta de lo más íntimo de la intencionalidad si en el «sentido» mentado, en el correlato mismo de la conciencia, no se discierne un movimiento de rebasamiento, una flecha que lo atraviesa y que indica la dirección de..., la intención o la pretensión a... la objetividad. No solamente la conciencia se rebasa en un sentido mentado, sino que ese sentido dado se rebasa en un objeto. El sentido mentado solo era todavía un contenido "un contenido «intencional», ciertamente, y no «real», como se repite aquí mismo según el § 97. "Es así como esta inclusión específica, esta inclusión

Si se hace abstracción de las lagunas voluntarias en el análisis del lado del sujeto y de las dificultades correlativas del lado del objeto, queda por completar una última diferencia entre lo que llamamos en adelante el «sentido» del *noema* y la realidad. Se ha intentado ya constituir el sentido del *noema*, por ejemplo el sentido de este árbol que percibo ahí, determinado como verde, rugoso, y, asimismo, caracterizado como percibido con certeza, duda, conjectura, etc.; constituir este sentido del árbol era, según la tercera sección, mostrar que es correlativo de ciertas estructuras de la conciencia; el término mismo del *noema* significa que en el sujeto hay más que el sujeto y que una reflexión específica descubre, en todo el despliegue de la conciencia, un correlato que está implicado en él. La fenomenología aparece entonces como una reflexión no solamente sobre el sujeto, sino sobre el objeto *en* el sujeto.

Ahora bien, algo esencial escapa aún a esta constitución, a saber lo «plenio» de la presencia percibida, lo «cuasi-pleno» de lo imaginario, o lo «simplemente mentado» de las determinaciones solamente significadas<sup>43</sup>. La fenomenología transcendental tiene la ambición de integrar al *noema* su relación misma con el objeto, es decir lo «plenio» que acaba por constituir el *noema* completo. Esta peripécia última de las *Ideen* es capital: en efecto, toda la teoría de la evidencia edificada en las *Logische Untersuchungen* reposa en la *plenificación* de las significaciones vacías por la presencia «original» (en

intencional del sentido transcendental en la inmanencia de la vivencia parece estallar de nuevo. Como subraya E. Fink en el artículo ya citado (pp. 364-366), esta nueva peripécia parece difícilmente conciliable, a primera vista, con la idea de una constitución integral de lo-que-es-en-el-mundo en y por la conciencia. Si es necesario creer a Fink, tenemos aquí el ejemplo más flagrante de la actitud indeterminada de las *Ideen*, a medio camino entre una psicología intencional y una fenomenología verdaderamente constituyente: el *noema* psicológico no es más que un «sentido» mental que se refiere a un objeto *fuera* de él; el *noema* transcendental sería el mundo mismo en su «sentido» y en su «ser»: la relación del *noema* con el objeto tendría que ser *constituida* ella misma por la conciencia transcendental como última estructura del *noema*. Las últimas líneas del § 129 tienen este sentido: la mención objetiva del *noema* es declarada «paralela» a la mención misma de la conciencia como *noesis*. Constituir el *noema* es, para el ego transcendental, constituirlo como *sentido-que-mienta-algo-que-es*. En el lenguaje de Fink, que Husserl refrenda formalmente en el prefacio de los *Kant-Studien*, «el *noema* transcendental, considerado en el proceso infinito de la identificación, no puede remitir a algo que estaría más allá de esta infinitud y que sería independiente de ella misma; el *noema* es el ente mismo, es verdadero según una profundidad hasta aquí desconocida en su sentido óntico oculto: a saber, como unidad transcendental de validez. Aquí, la <relación con el objeto> tiene solamente el sentido de la referencia de un *noema* actual (es decir, del correlato de un acto transcendental aislado) a la multiplicidad de los correlatos de actos que, en virtud de una síntesis incesante de plenificación, edifican la unidad del objeto a título de polo ideal», o.c. pp. 364-365. Todo el § 131 confirma esta interpretación. Véase también p. 280 y pp. 302-303.

43. Cf. Comentario, p. 265 n. 1.

original, en persona) de la cosa *misma*, de la idea *misma*, etc.<sup>44</sup> La función universal de la intuición "ya sea la intuición del individuo empírico, la de las esencias de las cosas, la de las esencias-límites de las matemáticas, la de las ideas reguladoras en el sentido kantiano" es llenar lo «vacío» de los signos con lo «plenó» de las presencias. Constituir la realidad es rehusarse a dejar fuera del «sentido» del mundo su «presencia».

Las *Ideen* nos remiten así, en la IV<sup>a</sup> Sección, a la dificultad inicial que puso en marcha la interpretación de la «tesis» del mundo. La fenomenología transcendental se establecería si se pudiera mostrar efectivamente que la intuición es «prescrita» por un «encadenamiento de conciencia». Más que mostrarlo, *Ideen I* lo promete: la «relación con el objeto», se afirma, «es el momento más interior del *noema*... el punto más central del núcleo»; el objeto real representa «un índice que remite cada vez a los sistemas perfectamente determinados de la conciencia que presentan una unidad teleológica»<sup>45</sup>.

Toda la fenomenología transcendental depende de esta doble posibilidad: afirmar de un lado el primado de la intuición sobre toda construcción, de otra parte hacer triunfar el punto de vista de la constitución transcendental sobre la ingenuidad del hombre natural. En su *Nachwort*... a las *Ideen*, Husserl subraya la conjunción de estas dos exigencias: la subjetividad transcendental surgida de la reducción es ella misma un «campo de experiencia», «descrito» y no «construido»<sup>46</sup>.

## II

### **Dificultades de una interpretación de conjunto de las Ideen**

La fenomenología que se elabora en las *Ideen* es incontestablemente un idealismo, e incluso un idealismo transcendental; el término mismo no está en las *Ideen*, aunque se encuentra en los inéditos anteriores, en *Formale und transzendentale Logik*<sup>47</sup> y en las *Méditations cartésiennes*<sup>48</sup>; sin embargo, Landgrebe, en su Índice Analítico de las *Ideen*<sup>49</sup>, no duda en agrupar en torno a esta palabra los análisis más importantes de la constitución, y Husserl

44. *Logische Untersuchungen*, IVº Investigación, 2<sup>a</sup> parte.

45. *Ideen*, pp. 268-269, 303.

46. *Nachwort zu meinen Ideen*..., p. 4.

47. § 66, *Psychologistischer und phänomenologischer Idealismus*.

48. § 40: pasaje al problema del idealismo trascendental; § 41: la explicación fenomenológica verdadera del «ego cogito» como idealismo trascendental.

49. [Cf. Ludwig LANDGREBE. «Índice analítico», en Edmund Husserl. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* (Libro primero: *Introducción general a la fenomenología pura*). México. Fondo de Cultura Económica. 2013, pp. 751-788. N. del T.]

la emplea para caracterizar las *Ideen* en el *Nachwort zu meinen «Ideen...»*<sup>50</sup>. Pero es finalmente imposible, sobre la sola base de las *Ideen*, caracterizar definitivamente este idealismo que permanece en el estado de proyecto "de promesa o de pretensión, como se quiera. Las partes más elaboradas de las *Ideen* son los fragmentos de una psicología intencional (II<sup>a</sup> Sección) o los ejercicios orientados a una constitución radical de la realidad, aunque por debajo del nivel del idealismo buscado (III<sup>a</sup> y IV<sup>a</sup> Sección). Finalmente, la «conciencia pura», la «conciencia transcendental», «el ser absoluto de la conciencia», «la conciencia donadora originaria», son títulos para una conciencia que oscila entre varios niveles o, si se quiere, que es descrita en fases diferentes de su ascensis: de ahí los errores de interpretación de los cuales Husserl se ha quejado tan continua y tan amargamente. Si se interpretan las fases ulteriores permaneciendo en el nivel de partida, el de la psicología intencional, el idealismo transcendental parece no ser más que un idealismo subjetivo; «el ser» del mundo es reducido, en el sentido de disuelto, al «ser» de la conciencia, tal como lo revela la más ordinaria percepción interna. Pero entonces resulta imposible hacer concordar este idealismo rudimentario con la filosofía constante de la intuición que no es nunca desmentida desde las *Logische Untersuchungen* (1900-1901) hasta *Erfahrung und Urteil* (1939)<sup>51</sup>: es la intuición, sea en su forma sensible, sea en su forma eidética o categorial<sup>52</sup>, la que «legitima» el sentido del mundo y el

50. Husserl opone el *transzendentale-phänomenologischer Idealismus* al *psychologischer Idealismus*, p. 11.

51. Emmanuel LÉVINAS. *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Alcan 1930, pp. 101-174. J. Hering ha mostrado insistentemente, en su discusión con L. Chestov, que no hay en Husserl autocracia de la razón y de la lógica, sino un reino de la intuición en todas sus formas. Hering: *sub specie aeterni*. (*Revue d'Histoire et de Philosophie rel.* 1927), en respuesta a *Memento mori* (*Revue Phil.* Enero. 1926).

52. Comentario p. 9 n. 5. [9] 5. Esta frase define con mucha exactitud la esencia fuera de todo platonismo: en los *Prolegómenos a la Lógica pura*, cap. XI, § 65, la noción de esencia es introducida por la de *a priori*: se pregunta cuáles son «las condiciones ideales de posibilidad de la ciencia o teoría en general» (es decir, de un sistema deductivo cerrado): «Es evidente, se responde, que las verdades mismas y especialmente las leyes, fundamentos, principios, son lo que ellos son, tengamos o no de ellos la visión intelectual, la evidencia» (*ibid.*, p. 238). Ellas son en sí mismas la condición ideal de posibilidad de su conocimiento: en este sentido se habla de «la esencia de esas unidades ideales» como ley *a priori* que pertenece a la verdad como tal, a la deducción, a la teoría como tales. La última pregunta de los *Prolegómenos* es entonces esta: «¿Qué es lo que compone la esencia ideal de la teoría en tanto que tal?» (*ibid.*, p. 241); la lógica pura será la teoría de las teorías, es decir «la teoría sistemática fundada en la esencia de la teoría, o la ciencia nomológica teórica *a priori* que se relaciona con la esencia ideal de ciencia en tanto que tal» (*ibid.*, p. 242). Todos los conceptos primitivos como, por ejemplo, objeto, unidad, pluralidad, etc., se justifican por una «*Einsicht in das Wesen*», es decir una «intuitiva *Vergegenwärtigung* des Wesens in adäquater Ideation» (*ibid.*, pp. 244-245). La VI<sup>a</sup> *Investigación* (2º sección) da más amplitud a este análisis de la esencia y lo introduce por otra vía: la intuición es estrictamente definida ahí por la «plenificación» de ciertos actos de pensamiento que significan en vacío no la «materia» sino la «forma» de la proposición (cópula, funciones, ligazones, subordinación, etc.) y que se puede llamar «forma

de la lógica en el sentido más amplio de esta palabra (gramática pura, lógica formal y *mathesis universalis*, etc.). El idealismo transcendental es de tal índole que la intuición no es negada en él sino fundada.

Las críticas neo-kantianas han creído discernir en las *Ideen* una mezcla inconsistente de realismo platónico y de idealismo subjetivo: estos elementos inconexos se mantendrían ellos mismo reunidos mediante el artificio de un lenguaje de estilo kantiano<sup>53</sup>. Como Fink lo ha mostrado claramente, no ha habido nunca en Husserl realismo platónico, aun en las *Logische Untersuchungen*, como lo recordará a toda hora. No hay tampoco en Husserl idealismo subjetivo oculto por un lenguaje kantiano. Esto debe ser mostrado inmediatamente.

Ahora bien, nada es más difícil que fijar el sentido final del idealismo husserliano que se realiza por el progreso mismo de la reflexión. No tenemos en las *Ideen* más que un camino entre otros en dirección a un centro que no puede ser dado desde afuera. Es necesario arriesgar entonces un sentido y ver si los «índices de dirección», dispersos en las *Ideen*, concuerdan con ese sentido.

Aquí se ofrece la interpretación de E. Fink, que es necesario al menos *poner a prueba*, ya que, por otra parte, Husserl mismo la ha reconocido como suya en un momento dado<sup>54</sup>.

La «cuestión» de Husserl, escribe E. Fink<sup>55</sup>, no es la de Kant; Kant plantea el problema de la *validez* para una conciencia objetiva posible: por eso permanece en el interior de un cierto recinto que es aún la actitud

---

categorial»; estas significaciones no pueden ser completadas por una percepción, por una intuición «sensorial» sino por una «intuición categorial»; en un sentido amplio de la palabra «ver» (o evidencia), (pp. 138-139), hay un «ver» que tiene en relación con los momentos no sensibles de la significación la misma función que la percepción tiene en relación con los momentos sensibles (pp. 142 ss.). Hay una «percepción categorial» en la que los elementos formales se dan en original, en persona. La idea de esencia no exige otra cosa (*ibid.*, pp. 128-155).<sup>53</sup> En la introducción a la 2<sup>a</sup> edición de las *Investigaciones lógicas*, Husserl declara que, si se ha leído y comprendido esta VI<sup>a</sup> *Investigación*, no se hubiera caído en tantos contrasentidos respecto de las *Ideen*. No se puede insistir lo suficiente en el carácter no metafísico de la noción de esencia: ella es introducida aquí dialécticamente como correlato del hecho, como el estatuto de determinación que debe necesariamente sobrevenir a un hecho para que tenga este sentido y no otro.

53. FINK, Eugen, artículo citado, pp. 321-326, 334-336.

54. En otro artículo, E. Fink habla del «riesgo» de la interpretación: «Das Problem der Phaenomenologie E. Husserl», *Revue Inter. de Phil.*, 15 enero 1939, p. 227.

55. FINK, Eugen ,artículo citado, caso particular, pp. 336, ss.

natural. El sujeto transcendental kantiano es aún una *apriorische Weltform*, un sujeto mundano, *weltimmanent*, aunque formal. No se opera el verdadero desnivelamiento del sujeto absoluto. La cuestión de Husserl, según E. Fink, es la cuestión del origen del mundo (*die Frage nach dem Ursprung der Welt*)<sup>56</sup>; es, si se quiere, la cuestión implicada en los mitos, las religiones, las teologías, las ontologías; pero esta cuestión no estaba aún elaborada científicamente; sólo la fenomenología pone en cuestión la unidad del «ser» y de la «forma del mundo»; no tiene la ingenuidad de recurrir a otro «ser», a un trasmundo; se trata precisamente de rebasar toda forma «*welthaft*» de explicación, de fundamento, de forjar un nuevo concepto de la ciencia *welttranszendent* y no más *weltimmanent*. La filosofía fenomenológica pretende fundar incluso la esfera del problema al cual el criticismo se refiere a su manera. Es una filosofía que muestra la inclusión del mundo "de su «ser», de su sentido, de las esencias, de la lógica, de las matemáticas, etc."en el absoluto del sujeto.

a) Esta es la razón por la cual la *operación principal "o reducción"* es una conversión del sujeto mismo que se libera de la limitación de la actitud natural. El sujeto, que se ocultaba a sí mismo como parte del mundo, se descubre como fundamento del mundo<sup>57</sup>.

Pero, se dirá, si esta interpretación es exacta, ¿por qué Husserl no lo ha dicho al comienzo de las *Ideen*? Precisamente la cuestión misma es incomprendible antes del recorrido metodológico que la elabora como cuestión. La fenomenología no tiene motivo intramundano anterior a ella misma. Es por la reducción fenomenológica como surge el proyecto del problema transcendental del mundo. Por eso toda descripción de la actitud natural sobre su propio terreno es una incomprendición. Más radicalmente aún, la fenomenología no es una posibilidad natural del hombre; venciéndose como *hombre*, el sujeto puro inaugura la fenomenología. Consecuentemente, no motivada en la actitud natural, la fenomenología solo puede dar malas razones o razones equívocas "cartesianas o kantianas" para su propia irrupción. Sólo la reducción revela lo que es la creencia mundana y la erige en «tema transcendental». En tanto que es enunciada en la letra y en el espíritu de la actitud natural, la reducción parece no ser más que la inhibición mundana de la creencia intramundana del ser del mundo<sup>58</sup>.

56. Ibíd., p. 338. –Sobre Husserl y Kant, cf. G. Berger. *Le Cogito dans la philosophie de Husserl*, Aubier 1941, pp. 121-133.

57. Ibíd., pp. 341-343.

58. Ibíd., p. 359; en favor de esta interpretación: *Méditations cartésiennes*, pp. 70-74. – G. Berger, o.c., 43-61, hace una notable exposición de la reducción fenomenológica con todas sus

b) Estas incomprendiciones sobre la reducción son incomprendiciones sobre la *constitución*: el sujeto transcendental no está en absoluto fuera del mundo; al contrario él es fundación del mundo. Esto es lo que significa esta afirmación constante de Husserl: el mundo es el correlato de la conciencia absoluta, la realidad es el índice de las configuraciones radicales de la conciencia. Descubrir el sujeto transcendental es precisamente *fundar* la creencia en el mundo.

Cada nueva dimensión del yo es una nueva dimensión del mundo. En este sentido, la intencionalidad sigue siendo el tema común de la psicología intencional y de la filosofía fenomenológica<sup>59</sup>. Pero todas las veces que se hace recaer la reducción fenomenológica en la conciencia psicológica, se reduce el sentido del yo a un simple para-sí de naturaleza mental, a un pensamiento impotente que deja afuera el en-sí. En tanto que la reducción es una «limitación» en el interior del mundo, y no una «ilimitación»<sup>60</sup> más allá del mundo, el mundo está fuera de la conciencia como otra región. Es transcendiendo el mundo como la conciencia «a-regional» lo incluye, así como a todas las «regiones». Inversamente, el método fenomenológico consiste en hacer la exégesis del *ego* tomando el fenómeno del mundo como hilo conductor. Hay así varios planos de verdad concernientes a la constitución, de la misma manera que hay una profundización progresiva de la reducción; en el grado más bajo, el de la psicología intencional, la constitución guarda un momento de receptividad del cual la doctrina de la *hyle* es el testigo. Las *Ideen* llaman ya constitución, como anticipación del grado más alto, a las simples correlaciones entre *noema* y *noesis*; pero, asegura Fink, en el último grado la intencionalidad transcendental es «productiva», «creativa»<sup>61</sup>. Estas dos palabras enormes son refrendadas por Husserl.

Habría por tanto tres conceptos de intencionalidad: el de la psicología que es sinónimo de receptividad, el de las *Ideen*, dominado por la correlación *noema-noesis*, del cual no se sabe si ella es receptiva o creativa, y el de la constitución verdadera, productiva y creativa.

---

dificultades.

59. Las *Méditations cartésiennes* proponen esta fórmula desarrollada del *cogito*: «*ego-cogito-cogitatum*», p. 43.

60. *hEinschränkung, Entschränkung*, artículo citado, p. 359.

61. *Ibíd.*, p. 373. Pero, como se ha dicho antes, este «crear» nada tiene que ver con un «hacer» en el sentido mundano en razón de que es un «ver». Retomo aquí a G. Berger, o. c., pp. 97-100: «Es preciso aprender a unir dos conceptos que estamos habituados a oponer: la fenomenología es una filosofía de la *intuición creadora*... Es la evidencia, esta forma acabada de la intencionalidad, la que es constituyente» (p. 100). Esta creación «más allá de la acción y de la pasión» (p. 103), es una «creación por intuición», (p. 107).

E. Fink indica que la reflexión sobre el yo transcendental implica en sí misma un tercer yo: «el espectador reflexivo que mira (*zuschaut*) la creencia en el mundo en la actualidad de su operación viviente sin cooperar con ella»<sup>62</sup>; es para este espectador, radicalmente, que el yo transcendental en su flujo de vida es creencia en el mundo. Él es el que opera la reducción. Él es el «espectador teórico transcendental», que descubre la creencia en el mundo como fundadora del mundo.

Apenas es necesario decir que las más extremas dificultades son provocadas por esta interpretación. ¿En qué sentido, y en qué nivel de la ascesis fenomenológica, la subjetividad es también una pluralidad de conciencias, una intersubjetividad? ¿Es Dios el sujeto más radical? ¿O bien la pregunta por el «origen», elaborada científicamente por la fenomenología transcendental, disipa, como un mito del hombre natural, la problemática de las religiones? Solamente el estudio de los inéditos sobre la «*Urkonstitution*» permitiría plantear correctamente estas preguntas<sup>63</sup>.

### III **Nacimiento de las Ideen**

Sólo cuando se las aclara avanzando hacia un punto de vista más elevado, las *Ideen* adquieren un sentido y a su vez esclarecen los esbozos de los que han surgido.

Con frecuencia se ha dicho que en 1901 Husserl era realista y en 1911 era idealista. Lo que se acaba de decir respecto del carácter jerárquico de la reflexión fenomenológica nos pone en guardia contra tales oposiciones, cuyo defecto no consiste solamente en ser superficiales sino también en interpretar horizontalmente el desarrollo del pensamiento de Husserl. Las *Ideen* no se oponen del todo a las *Logische Untersuchungen* porque, en el tiempo transcurrido entre ellas, la fenomenología ha hecho surgir una dimensión nueva de la conciencia, otro nivel de reflexión y de análisis.

Se dice que las *Logische Untersuchungen* alejan la subjetividad las verdades lógicas que las *Ideen* incluyen de nuevo en la subjetividad. Pero la subjetividad que Husserl combate en 1901, y exalta en 1911, no es la misma. Si el idealismo de las *Ideen* fuera subjetivista, las *Ideen* contradirían las *Logische*

62. Artículo citado, pp. 356, 367.

63. Marvin Faber, que estudia tan cuidadosa y fielmente las *Logische Untersuchungen* en *The Foundation of Phenomenology*, critica someramente el idealismo husserliano, pp. 543-559.

*Untersuchungen*. Husserl tiene tan poca conciencia de tal contradicción que no ha dejado de mejorar las *Logische Untersuchungen* para ponerlas a tono con las *Ideen*; en este sentido las *Investigaciones* V<sup>a</sup> y la VI<sup>a</sup> son revisadas en la segunda y tercera edición en 1913 y 1922, y la materia de las cuatro primeras *Investigaciones* es elaborada de nuevo en el marco de la primera parte de *Formale und transzendentale Logik*.

Es verdad que las *Ideen* dejan entrever mal la integración de la lógica en la fenomenología<sup>64</sup>; la razón es que, en las *Ideen*, el método de iniciación es más psicológico que lógico. Por el contrario, aun la lectura más superficial de *Formale und transzendentale Logik* no deja subsistir ninguna duda: la lógica también puede ser perfeccionada en el nivel mismo de un apriorismo de las esencias formales (primera parte), y luego llevada en bloque al nivel de la filosofía transcendental (segunda parte). *Erfahrung und Urteil* confirma esta interpretación<sup>65</sup>.

Se puede decir, en líneas generales, que los *Prolegómenos a la lógica pura* (que forman la primera parte de las *Logische Untersuchungen*) y las cuatro primeras *Investigaciones* del tomo II están en una línea que va de la lógica formal a la lógica transcendental, y pasa por *Formale und traszendantale Logik* y por *Erfahrung und Urteil*, en tanto que las *Investigaciones* V<sup>a</sup> y la VI<sup>a</sup>, las *Ideen* y las *Méditations cartésiennes* están en otra línea que va del cogito psicológico al cogito transcendental. Es necesario orientarse en la obra de Husserl como en la obra de Leibniz; es un laberinto de varias entradas y quizás de varios centros cada vez relativos a perspectivas diferentes de la obra en conjunto. La comparación entre las *Logische Untersuchungen* y las *Ideen* no es por tanto homogénea porque las dos obras no están ni al mismo nivel de la reflexión ni en la misma línea de acceso al corazón de la fenomenología.

No obstante, para descubrir una contradicción entre la gran obra de lógica y las *Ideen*, sería necesario atribuir a la primera un platonismo que no está en ella y a la segunda un idealismo subjetivo que es su falsificación. En efecto, el pretendido platonismo estaría ya en el plano de la problemática de las *Ideen* y se opondría a de antemano a ella: inversamente, el idealismo subjetivista recaería en el psicologismo combatido antes. Hemos insistido bastante en la originalidad del idealismo de las *Ideen* para no tener que volver sobre el tema. En cambio, no se podría enfatizar suficientemente la

64. No obstante, cf. *Ideen*, § 146-149.

65. Cf. el buen resumen de *Erfahrung und Urteil* ofrecido por Marvin Farber en *The Journal of Philosophy*, Vol. 36, n° 9, 27 abril de 1939, pp. 247-249.

«neutralidad» de las *Logische Untersuchungen* en relación con la problemática de las *Ideen*. Los *Prolegómenos* y las cuatro primeras Investigaciones tienen como tarea elucidar las estructuras objetivas de las proposiciones y de las objetividades formales (el todo y la parte, las partes dependientes e independientes, lo abstracto y lo concreto, etc.). La objetividad de estas estructuras no implica ninguna existencia de las esencias en un cosmos de ideas; la noción de esencia no implica más que un invariante intelible que resiste a las variaciones empíricas e imaginativas; la noción de intuición de las esencias no implica más que la posibilidad de «plenificar» las significaciones lógicas de una manera análoga al modo en que la percepción «plenifica» de ordinario las significaciones vacías relativas a las cosas<sup>66</sup>.

La objetividad de esas estructuras debe siempre ser reconquistada frente a la ilusión subjetivista que confunde los conceptos, los números, las esencias, las estructuras lógicas, etc., con las operaciones psicológicas individuales que las mientan. Esta reconquista de la objetividad se ha de reiterar sin cesar. El idealismo transcendental supondrá siempre esta primera victoria sobre el psicologismo. Se puede decir también que el logicismo de los *Prolegómenos* es la defensa del idealismo transcendental.

Por eso *Formale und transzendentale Logik* comienza dando su importancia suprema a la lógica formal *objetiva*<sup>67</sup>, antes de llevarla a otro nivel en que la objetividad se relaciona con una subjetividad más radical<sup>68</sup>. Sólo una visión chata, horizontal, del pensamiento de Husserl impide comprender que el pasaje del «logicismo» a la subjetividad transcendental se hace sin una renuncia. Pero el pasaje no era entrevisto en la época de la primera edición de las *Logische Untersuchungen*. Las Investigaciones V<sup>a</sup> y VI<sup>a</sup>, en su primera redacción, todavía presentan sólo una psicología descriptiva de la intencionalidad y de la «plenificación» de las intenciones vacías por la plenitud de la intuición o evidencia.

Desde 1907 Husserl tuvo plena conciencia del alcance limitado de las dos últimas *Investigaciones*; no vio en ellas más que una muestra de «psicología descriptiva» o de «fenomenología empírica» que distingue ya de la futura «fenomenología transcendental»<sup>69</sup>.

66. LÉVINAS, Emmanuel. *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, pp. 143-174. – *Commentaire des Ideen*, p. 9 n° 5.

67. *Die volle Idee der formalen Logik*, p. 42 ss

68. *Psychologismus und transzentrale Gründlegung der Logik*, pp. 133-156.

69. Texto inédito de septiembre de 1907, bajo la signatura B II 1 de los Archives Husserl de Lovaina.

¿Qué pasó entonces entre 1901 y 1907? Seis años después de la aparición de *Logische Untersuchungen* Husserl atraviesa una fase de desmoralización. La Universidad de Göttingen rechaza el proyecto del ministerio para nombrarlo profesor «ordinarius» de Filosofía. Husserl duda de sí mismo y de su existencia como filósofo. En su *Notizbuch*, del 25 de septiembre de 1906, Husserl se propone realizar con pasión una *crítica de la razón*: sin alcanzar claridad sobre los problemas más radicales, «yo no puedo vivir en la verdad y la veracidad. He padecido suficientemente los tormentos de la no claridad, de la duda en la que he tambaleado en todo sentido. Quiero acceder a la coherencia interior»<sup>70</sup>.

La idea de una fenomenología transcendental, de un idealismo transcendental que pasa por el camino de la reducción fenomenológica<sup>71</sup>, encuentra su primera expresión pública en las cinco conferencias que llevan el título de *Idee der Phänomenologie*<sup>72</sup>.

Como se infiere de numerosos inéditos menores del período 1907-1911, una verdadera crisis de escepticismo se encuentra en el origen de la cuestión fenomenológica: un hiato parece abrirse entre la «vivencia de conciencia» y el objeto: «¿Cómo puede ella ir más allá de sí, y alcanzar con seguridad su objeto?». Esta pregunta retorna bajo mil formas en los inéditos de este período. La fenomenología nace bajo la amenaza de un verdadero solipsismo, de un verdadero subjetivismo. (Ya no se encuentra una huella de esta situación de peligro en las *Ideen*). Desde entonces, la tarea más urgente es «elucidar la esencia del conocimiento y la objetividad del conocimiento» (primera conferencia). Queda como un picotazo la pregunta: «¿Cómo puede la vivencia ir, por así decirlo, más allá de sí?» (segunda conferencia). Debido a esto, la reducción *erkenntnis-theoretische* [cognoscitivo-teórica] aparece como una exclusión de la trascendencia, un repliegue en la inmanencia. En esta época, el carácter *limitativo* de la reducción es incontestable. La imagen de la puesta *fuerza de circuito* (*Ausschaltung*) se encuentra en esta tercera conferencia. Pero al mismo tiempo se afirma la clara visión de la meta: reencontrar la relación con la trascendencia como «carácter interno del fenómeno» tomado en su inmanencia. Es entonces cuando la cuarta conferencia introduce la intencionalidad como nueva dimensión de la inmanencia: hay dos inmanencias: «*das reell Immanent*» [«lo realmente inmanente»] y «*das im*

70. Texto e información extraídos de la introducción del Dr. Biemel a la transcripción aún inédita de la *Idee der Phänomenologie*.

71. La primera alusión a la reducción es del otoño de 1905: *Seefelder Blättern*, A VII 5.

72. Semestre de verano de 1907, F I 43.

*intentionalen Sinn Immanent»* [«lo inmanente en sentido intencional»]. Esto es lo que las *Ideen* llamarán el *noema*. Así el filósofo solo ha aparentado encerrarse en sí mismo para comprender mejor la intencionalidad como una estructura de la conciencia y no como una relación intra-objetiva. La quinta conferencia puede entonces acceder al tema de la constitución, que queda él mismo distinguido por su victoria sobre el escepticismo: los datos inmanentes, que habían aparecido por un momento simplemente contenidos en la conciencia «como en una caja», «se esbozan a título de aparición»; estas apariciones no son ellas mismas los objetos, no contienen los objetos, pero «crean de alguna manera para el yo los objetos». Ante este primer bosquejo de la fenomenología, el lector difícilmente puede evitar el sentimiento de que la existencia absoluta está perdida y de que se ha ampliado el recinto de la conciencia sólo para introducir en él el *fenómeno* del mundo. Algunos manuscritos posteriores recaen incluso más acá de esta primer alumbramiento y hacen eco de la batalla interior que libra el filósofo con el fantasma del en-sí jamás alcanzado y siempre perdido<sup>73</sup>. Parece que el primer proyecto del idealismo transcendental continúa marcado por el subjetivismo que Husserl intenta vencer.

Sepuededescubrir la transición a las *Ideen* en el curso de octubre-noviembre de 1910 titulado *Grundprobleme der Phänomenologie*<sup>74</sup>, que contiene en germen la mayor parte de los temas de *Ideen I* e incluso de *Ideen II* (particularmente sobre la *Einfühlung* o intropatía)<sup>75</sup>. Este curso comienza con una notable descripción de la actitud natural y de su mundo previo, «pre-descubierto» (*vorgefundene*). En el segundo capítulo, la reducción todavía es presentada, de una manera más neta que en las *Ideen*, como una eliminación de la naturaleza y del cuerpo propio. Así, la actitud natural parece comprenderse por ella misma, en el marco mismo de la reflexión del hombre natural; por

73. M III 9 II. *Das Problem der Erkenntnistheorie, die Auflösung des Empirischen «Seins» in Zusammenhaenge des Absoluten Bewusstseins*. (La disolución del ser empírico en los encadeamientos (o conexiones) de la conciencia absoluta). «Todas las objetividades son «apariciones» en un sentido específico, a saber, unidades de pensamiento, unidades de diversidades, que por su parte (en tanto que conciencia) forman el absoluto en el cual todas las objetividades se constituyen». –M III 9 III habla del «enigma» (*Rätsel*) del conocimiento: «Es en el pensamiento mismo donde todo debe «legitimarse» (como ya lo observa Lotze sin hacer un uso correcto de ello). ¿Acaso no veo entonces que no puedo poner previamente un ser en frente del pensamiento, sino fundarlo solamente en el pensamiento y en el fundamento de sus motivos?». –En el mismo sentido M III 9 IV. *Transzendenzprobleme*, del semestre de verano de 1909.

74. Texto preparado por Ludwig Landgrebe; algunas páginas son de comienzos de octubre de 1910; lo esencial proviene de la primera parte del semestre de invierno 1910-1911. –M III 9 IVa y F I.

75. Sobre la traducción de *Einfühlung* por intropatía, cf. «Intropathie», en André LALANDE. *Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie*. Paris. Presses Universitaires de France. 2006.

su lado, la reducción aparece como una «auto-limitación» a la esfera de la inmanencia; esto es, la esfera que «queda» cuando se ha removido la posición de la existencia empírica. Todo lo que Fink lamenta en las *Ideen* se despliega aquí. Pero, en compensación, toda resonancia escéptica, toda ansiedad filosófica aparente ha desaparecido; al mismo tiempo, la dirección futura del pensamiento se revela claramente: se afirma con fortaleza que la creencia en la naturaleza física permanece intacta y solamente fuera de uso, y que el solipsismo es evitado por el hecho mismo de que el *solus ipse* de la conciencia psicológica está él mismo fuera de juego. En el tercer y cuarto capítulo, la experiencia fenomenológica, así liberada por la reducción, se dilata a partir de la intuición del presente hacia los horizontes temporales de la espera y del recuerdo; de esta manera se restituye a la subjetividad su amplitud temporal. Este recorrido es notable, porque orienta hacia la auto-constitución del tiempo inmanente, aun *antes* de plantear el problema de la constitución de la naturaleza: el problema de la unidad del flujo de lo vivido (capítulo IV) tiene incluso primacía sobre toda consideración concerniente a la intencionalidad. Sólo en el capítulo V se menciona la intencionalidad y se examina «lo que reside en la *cogitatio* a título intencional». La reducción de la naturaleza a lo «percibido» y a lo «recordado» conduce de entrada a la afirmación radical de que la naturaleza no es, en la fenomenología, más que «el índice de cierta regulación de la conciencia como conciencia pura». Más fuertemente aún: «la existencia verdadera de la cosa es el índice de ciertos encadenamientos determinados de apariciones que requieren una descripción determinada». Se reconocen aquí algunas de las afirmaciones más radicales de las *Ideen* y de las *Méditations cartésiennes*. La experiencia de la naturaleza está así integrada al flujo temporal de lo vivido. Finalmente, como última ampliación del campo fenomenológico (capítulo VI), la intropatía permite considerar, en el marco mismo de la reducción de la naturaleza, una pluralidad y una comunidad de sujetos. Cada uno de ellos es «presentado» a sí mismo, pero a él le son «presentificados»<sup>76</sup> todos los otros sujetos, no como partes de la naturaleza, sino como conciencias puras.

76. Sobre *Gegenwärtigung* y *Vergegenwärtigung*, cf. Comentario, p. 11 n. 1 e *Ideen* § 99. [11] 1. *Presentificación*: la intuición originaria no se distingue solamente como dada, como presencia, de la significación vacía; además, ella es la presencia «en original» por oposición a la presencia «en retrato», «en recuerdo», etc., § 99 (*Investigaciones lógicas* VI, 2º parte, § 45, p. 144, traduce el *Gegenwärtigsein: das sozusagen in Persona Erscheinen*). La percepción presenta la cosa: el retrato, el recuerdo la presentifican.

**De ahora en más se ha alcanzado el nivel de las Ideen.**

En resumen: 1º Desde el punto de vista *metodológico* no hay dificultad en lo que concierne al pasaje del «logicismo» a la fenomenología trascendental, si se toma esta en un nivel suficientemente elevado y suficientemente alejado de toda psicología intencional y de todo idealismo subjetivista. En 1929 Husserl estará suficientemente afirmado para escribir *Lógica formal y trascendental*, obra en la que amplía y aun refuerza el «logicismo», antes de integrarlo radicalmente en la fenomenología trascendental.

2º Por el contrario, desde el punto de vista de la *historia* del pensamiento de Husserl, la fenomenología trascendental misma ha tenido un nacimiento difícil, antes de estar en condiciones de plantear correctamente el problema de la integración de la lógica objetiva y de una manera general, de todas las formas de intuición en la fenomenología. El desarrollo del pensamiento de Husserl de 1905 a 1911 nos parece consistir en un esfuerzo por subordinar más y más la comprensión de la actitud natural a la de la reducción fenomenológica y por esclarecer la reducción por la constitución trascendental del mundo. Al comienzo, la actitud natural se comprende como «la experiencia física» misma, y, por su parte, la reducción es provocada por una crisis escéptica; ella se presenta también como una limitación al sí-mismo por expulsión de la *naturaleza*<sup>77</sup>.

Si se aclaran las *Ideen*, de una parte ubicándose en un estado más avanzado de la filosofía fenomenológica, y del otro comparándolas con los primeros esbozos del idealismo trascendental, esta obra aparece como el testimonio de un período intermedio en que los primeros motivos psicológicos, e incluso subjetivistas de la reducción no están aún integrados en el proyecto final de la fenomenología<sup>78</sup>. Tal vez no podían estarlo, si es verdad que el

77. Maurice Merleau-Ponty, por el contrario, se ubica en el otro extremo hacia el cual parece tender la fenomenología en su última fase: ella sólo «reflexiona» para hacer surgir, más allá de toda ingenuidad, la seguridad de que el mundo está siempre «ya ahí»; ella solo «reduce» nuestra participación en la presencia del mundo para romper por un momento nuestra familiaridad con el mundo y para restituirlnos el asombro ante la extrañeza y la paradoja de un mundo que nos sitúa; ella solo va las esencias para retroceder y conquistar la «facticidad» de nuestro ser-en-el-mundo. Prólogo a la *Phénoménologie de la Perception*. Gallimard, 1945. – Consultese igualmente la conferencia de A. Waelhens en el Collège Philosophique: «De la Phénoménologie à l'Existentialisme». Esta última inflexión en el sentido de Heidegger no puede advertirse aún en las *Ideen*, en las que el aspecto negativo de la reducción no está aún absorbido en el momento positivo de la constitución. Pero el signo de que se va en este sentido, es incontestablemente la identificación del *constituir* y del *ver* en el tema de la *conciencia donadora original*.

78. Nadie mejor que Husserl ha tenido el sentimiento de estar en marcha, e incluso de

sentido último de la fenomenología solo puede ser alcanzado mediante pasos definitivamente equívocos. Esta es sin duda la razón por la cual, en 1928, Husserl juzgó que las *Ideen* eran dignas de ser reeditadas por tercera vez sin cambios, mientras que cientos de otras páginas, aunque acabadas, y ante todo la continuación misma de las *Ideen*, permanecían negadas al público en nombre de ese rigor intelectual y de ese gusto escrupuloso por la perfección que fueron las raras virtudes del maestro de Göttingen y de Fribourg.

Esta tercera edición, sin cambios, es la que presentamos en traducción al público francés<sup>79</sup>.

Séame permitido, al terminar esta introducción, agradecer al Dr. H. L. Van Breda, Director de los *Archives Husserl* de Louvain, por la bondad con la que me ha dado acceso a los inéditos y con frecuencia me ha ayudado a interpretarlos. Tengo el placer de asociar a su nombre el del Dr. St. Strasser y también los del Dr. y el de Mme. Biemel por sus preciosos consejos que me han permitido mejorar mi traducción y comprender mejor este texto denso y riguroso.

Paul Ricœur

---

estar al comienzo. Husserl reivindica para sí «la seriedad del comienzo». Aspira a merecer el nombre de un «principiante real», en el camino de esta fenomenología que está en sí misma al «comienzo del comienzo». *Nachwort zu meinen Ideen...* p. 21.

79. Las notas (a), (b) debajo de las páginas son de Husserl. Las notas 1, 2, 3, etc. son del traductor; éstas se refieren a las páginas de la edición alemana.

**FENOMENOLOGÍA  
E  
INTERCULTURALIDAD**



# Multinaturalismo e interculturalidad en el horizonte del mundo de la vida

Multinaturalism and interculturality on the horizon of the life world

ROSEMARY RIZO-PATRÓN DE LERNER\*

Pontificia Universidad Católica del Perú  
Perú

## Resumen

Husserl comparte la visión europea según la cual la *naturaleza* (física y psíquica) es el común denominador sobre el que se erige la diversidad de las *culturas*, visión que motiva la búsqueda de las condiciones de posibilidad de los *encuentros* más allá de las diferencias culturales, la *verdad* más allá de las múltiples perspectivas, y la *reconciliación moral* más allá de los antagonismos. La cosmovisión amerindia parece retar dicha concepción, proponiendo por el contrario un *multinaturalismo* que se levanta sobre una comunidad espiritual de tipo humano común a todo ser cósmico. Se examinan las investigaciones husserlianinas sobre el “mundo de la vida” constatando que lo que a primera vista aparecen como cosmovisiones “in-componibles” en verdad muestran algunos rasgos de una asombrosa proximidad

**Palabras claves:** interculturalidad, multinaturalismo, cosmovisión amerindia, mundo de la vida, multiculturalismo

## Abstract

Husserl shares his European vision according to which , nature (physical and mental) is the common denominator upon which the diversity of culture rises, that vision motivates the search for possibility of encounters beyond cultural differences, the truth beyond multiple perspectives and the moral reconciliation beyond antagonism. The Amerindian worldview seems to challenge such a conception, suggesting, on the other hand, a multinaturalism that rises upon a spiritual community of human type common to all cosmic beings. The Husserlian investigations about the life world are reviewed, observing that what appears, at first, like incompossible worldviews, actually shows some features of an amazing proximity.

**Keyword:** interculturalism, Amerindian worldview, multinaturalism, life world, multiculturalism

\* El presente texto fue presentado en las VIII Jornadas de Fenomenología y Hermenéutica. Lima 28 a 30 noviembre de 2012.

### **§1. El antagonismo cósmico del multiculturalismo y el multinaturalismo**

Diversas reflexiones filosóficas contemporáneas se abocan hoy a examinar las condiciones intersubjetivas que posibilitan los *encuentros* más allá de las diferencias culturales, la *verdad* más allá de las múltiples perspectivas, y la *reconciliación moral* más allá de antagonismos motivados ideológicamente. El presupuesto de estas reflexiones es que más allá del mundo *natural* común a la humanidad y a otras especies vivas, emerge la multiplicidad diferenciada de *culturas* y perspectivas, con sus distintos conflictos potenciales. Pero con dicha pluralidad se forja también el *telos* ideal de una humanidad enteramente reconciliada más allá de sus diferencias.

Ahora bien, en un estudio antropológico reciente, titulado “Perspectivismo y multinaturalismo en la América Indígena,”<sup>1</sup> su autor –Eduardo Viveiros de Castro– parece retar seriamente a la cosmovisión dominante y generalizada de Europa occidental en algunas de sus convicciones centrales. Pues la cosmovisión étnico amazónica que allí se describe *no concibe* a la naturaleza como el suelo común sobre el que se levantan la diversidad de las culturas y cosmovisiones, sino que ella –en el punto de partida– es concebida como el suelo de la diversidad y la multiplicidad. Se trata pues de un “multinaturalismo” de base, según el cual se afirma la unidad (“universalidad”) de un *espíritu* cósmico versus la diversidad (o “particularidad”) de los *cuerpos naturales*.<sup>2</sup> Aunque no es una visión simétricamente opuesta a la occidental, puesto que no tiene los mismos contenidos ni el mismo estatuto que aquélla, si le es muy heterogénea. Pues podría decirse que la visión occidental dualista afirma la unidad (“universalidad”, “objetividad”) de la naturaleza, y su carácter fundante, por un lado, y, por el otro, la particularidad y multiplicidad “subjetivo-relativa” del ámbito *psíquico* humano, y, *a fortiori*, del *producto* de dicho ámbito psíquico de cogniciones, voliciones, emociones e instintos, que es el ámbito *espiritual* de las efectuaciones *culturales* humanas.

Ahora bien, si uno examina superficialmente la estructura del segundo volumen de las *Ideas*<sup>3</sup> de Edmund Husserl, pareciera que su concepción comparte este punto de vista logo- y euro-céntrico de occidente, pues la

1. VIVEIROS de Castro, Eduardo, “Perspectivismo y multinaturalismo en la América Indígena,” en: Chaparro Amaya, Adolfo, Christian Schumacher (eds.), *Racionalidad y discurso mítico*, Bogotá: Centro Editorial Universidad del Rosario, ICANH, 2003, Pág. 191-243.

2. Ibíd., Pág. 192.

3. Hua IV (Husserl, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, Libro Segundo: *Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, México D.F.: UNAM, 1997, traducción de Antonio Zirión Q.; en adelante, *Ideas II*).

constitución de los *mundos espirituales* o culturales<sup>4</sup> se ve allí precedida por la constitución de la *naturaleza animal* y la realidad anímica,<sup>5</sup> a través del cuerpo<sup>6</sup> y en la empatía,<sup>7</sup> y ésta a su vez se ve precedida por aquélla de la *naturaleza física* y de las cosas corpóreas en general,<sup>8</sup> la cual aparece con un carácter “fundante” en relación a los distintos estratos de la constitución de sentido y validez. Hacia fines de los años veinte,<sup>9</sup> en sus manuscritos de investigación sobre el “mundo de la vida,” Husserl sigue planteando la tarea de sacar a la luz el “estrato *nuclear* abstracto ‘naturaleza’ a partir del mundo concreto de la experiencia”<sup>10</sup>, a través de una “deconstrucción abstractiva de todo lo subjetivo del mundo concreto de la experiencia en vistas de la obtención de la *mera naturaleza*”<sup>11</sup> o del “*núcleo natural* del mundo”<sup>12</sup>, que tiene precisamente, nos dice, un carácter “fundante”<sup>13</sup>.

Podría parecer, pues, que la concepción de Husserl se halla atrapada en una cosmovisión euro- y logo-céntrica que la arrastraría, junto con toda la cultura occidental, a un verdadero antagonismo con las cosmovisiones primitivas amerindias, viéndose así seriamente afectada en sus pretensiones fundacionales de convertirse en una filosofía primera y universal.

Antes de volver sobre esta cuestión, y de reexaminar elementos centrales de la fenomenología husseriana y ver si esto es del todo cierto, pasemos brevemente en revista ciertas concepciones de las cosmovisiones amerindias, según Viveiros de Castro.

## §2. La “relatividad de perspectiva” y el animismo amerindio

Una visión común compartida por mucha gente indígena del continente Americano es lo que varios autores denominan “relatividad de perspectiva”<sup>14</sup>. Este “perspectivismo” amazónico significa que consideran la *forma interna* de todos los seres cósmicos (tales como “la luna, la serpiente, el jaguar y la

4. Ideas II, Sección tercera: La constitución del mundo espiritual, §§48-64.

5. Ibíd., Sección segunda: La constitución de la naturaleza *animal*, §§19-47.

6. Ibíd. §§ 35-42.

7. Ibíd. §§ 43-47.

8. Ibíd., Sección primera: La constitución de la naturaleza material, §§ 1-18.

9. SOWA, Rochus, “Introducción del editor”, en: *Hua XXXIX*, Pág. lxx.

10. *Hua XXXIX*, Pág. 259 ss.

11. Ibíd. Págs. 265 ss. El subrayado es nuestro.

12. Ibíd. Págs. 275 ss. El subrayado es nuestro.

13. Ibíd. Págs. 281 ss. El subrayado es nuestro.

14. GRAY, Andrew, *The Arakmbut of Amazonian Peru*, vol. I: *Mythology, Spirituality, and History in an Amazonian Community*, Providence & Oxford: Berghahn Books, 1996.

madre de la viruela”, así como también los espíritus, tales como los dioses, los muertos, las plantas, los fenómenos meteorológicos y los accidentes geográficos, entre otros) como “espiritualmente antropomórficos” –a saber, “*humanos*”–, conforme a lo cual sus hábitos y comportamientos pertenecen a una suerte de *cultura*. Ahora bien, aunque hay *una* forma antropomórfica interna, común a todos los seres, según su “perspectivismo” cada especie de ser cósmico *se ve a sí mismo* y *ve* a las demás especies y al mundo *de modo distinto* a cómo los demás seres cósmicos *se ven a sí mismos* y *ven* a los demás y al mundo<sup>15</sup>.

Sin embargo, de acuerdo a las narrativas míticas, originalmente hubo un estadio *indiferenciado* entre humanos, animales y demás seres cósmicos, donde la “diferencia de perspectivas es al mismo tiempo anulada y exacerbada”<sup>16</sup>. “El mito, punto de partida universal del perspectivismo, habla de un estado de ser en donde los cuerpos y los nombres, las almas y las acciones, el yo y el otro, se interpenetran mutuamente, sumergidos en un mismo *medio* pre-subjetivo y pre-objetivo”<sup>17</sup>. Sin embargo, esta condición *original* no es la de la *animalidad* a partir de la cual emerge la *humanidad*, sino todo lo contrario. La *naturaleza* se desprende de la *cultura*, y no al revés. Los animales, conforme a los mitos, tienden a perder los atributos heredados y mantenidos por los humanos. Los animales solían ser humanos, y no lo contrario, y todavía lo son, “aunque no de un modo evidente”: “La humanidad es primordialmente la materia del *plenum*, o la forma original de prácticamente todo, no sólo de los animales”<sup>18</sup>, tal como sostiene la mitología peruana de los Campas. Así, el “*animismo*”<sup>19</sup> amazónico propone una suerte de *continuidad ontológica* entre naturaleza y cultura, según la cual las disposiciones humanas se atribuyen a los seres naturales.

Pero “¿cuál es pues la diferencia entre humanos y animales?”<sup>20</sup> Para occidentales y amerindios lo que define el carácter de lo *humano* difiere sustancialmente. En efecto, un sujeto o una *persona* es aquél que posee un alma dotada de capacidades tales como la intencionalidad y la agencia

15. En efecto, según los amazónicos, todos los seres cósmicos ven a los *demás* ya sea como *presas* o como *predadores*.

16. VIVEIROS de Castro, Eduardo, *op.cit.* Pág. 197.

17. *Loc.cit.*

18. WEISS, Gerard, “Campa Cosmology,” en: *Ethnology*, vol. 9, N°2, 1972, Págs. 169-170.

19. Este “animismo” deberá distinguirse del “totemismo” amazónico –una suerte de “objetivación de la naturaleza” según la cual la relación entre naturaleza y cultura es meramente metafórica–, aunque ambos frecuentemente se dan juntos.

20. VIVEIROS de Castro, Eduardo, *op.cit.* Pág. 208.

consciente –siendo éste el caso de los animales y los espíritus. Los animales y otras entidades animadas no son sujetos porque sean humanos, sino que son humanos porque son *sujetos* (potenciales)<sup>21</sup>. Ambos, humanos y lobos, se ven *a sí mismos* como *humanos*, sin embargo “si la condición común de los humanos y animales es la humanidad, no la animalidad, es porque la *humanidad* es el nombre de la forma general del sujeto”<sup>22</sup>. Y sin embargo esto no debería ser interpretado como un “antropocentrismo” típico de la visión occidental, que proyecta la conciencia y la intencionalidad sobre los seres no-humanos. Por el contrario, el animismo antropomórfico amazónico dice que cualquier animal puede ser humano. Ahora bien, según este perspectivismo animista cada especie aparece reflexivamente a sí misma como humana, pero –asimétricamente– no aparece como humana *a otras especies*<sup>23</sup>.

### **§3. Multinaturalismo amazónico: identidad epistemológica y pluralidad ontológica**

Esto nos conduce al “*multinaturalismo*” amazónico, fruto de su perspectivismo. Éste difiere del “relativismo” occidental<sup>24</sup>, pues no es que las diferentes especies tienen “múltiples representaciones” del “mismo mundo”, sino más bien que dichas especies representan *mundos distintos de la misma manera*<sup>25</sup>. De ese modo, argumenta Viveiros de Castro, aquí nos enfrentamos a una suerte de “identidad” o “mismidad epistemológica” versus una “pluralidad ontológica” o “diversidad” de mundos. En consecuencia, los animales ven *otras cosas* que las que nosotros vemos, aun cuando las ven del mismo “modo” que nosotros lo hacemos.

Ahora bien, las *cosas* que ven las diferentes especies son diferentes porque sus *cuerpos* son distintos. Sin embargo, por “cuerpos” la cosmología amazónica no entiende una fisiología distintiva, sino más bien “un conjunto de modos o maneras que constituyen un *habitus*.” Lo que marca la diferencia entre las especies o seres son pues sus *cuerpos*, no sus almas, que los animales también tienen<sup>26</sup>. Los indios americanos nunca dudaron que los europeos

---

21. Ibíd. Pág. 213.

22. Loc.cit.

23. Ibíd. Págs. 215-216.

24. De acuerdo al relativismo occidental, todas las distintas perspectivas deberían ser válidas, mientras que para el *perspectivismo amazónico*, el punto de vista de una especie no debería ser atribuida o adoptada por otra especie –incluso sería erróneo que lo fuera. Ibíd. Pág. 216.

25. “Diferentes tipos de seres ven cosas distintas del mismo modo.” Así, “Lo que para nosotros es sangre, para el jaguar es cerveza de mandioca.” Ibíd. Pág. 218.

26. Ibíd. Pág.220.

tenían almas; más bien se preguntaron si los europeos tenían el mismo tipo de cuerpo, por ejemplo, si sus cadáveres también sufrían putrefacción. Así, dice Viveiros de Castro, los indios americanos “imaginan una *continuidad metafísica* y una *discontinuidad física* entre los seres cósmicos”<sup>27</sup>. La primera da lugar al *animismo*; la segunda al *perspectivismo* amerindio.

El perspectivismo está íntimamente vinculado al intercambio y a la reciprocidad de perspectivas; es pues una “ontología relacional”<sup>28</sup> caracterizada por un “universalismo cultural” hermanado con un “relativismo natural”<sup>29</sup>. Éste es el significado del “multinaturalismo”. En este contexto, el cuerpo es el gran “diferenciador” para los indios americanos, haciendo un intenso uso semiótico de los lenguajes corporales y ornamentos en la definición de la identidad personal y de los valores sociales. El cuerpo es el lugar de confrontación entre la humanidad y la animalidad, así como el instrumento fundamental de la *expresión del sujeto*. Simultáneamente, es un *objeto* privilegiado para la visión del otro. Mientras que el arquetipo de los cuerpos es el *cuerpo animal* (y por ende su máxima objetivación social se da con plumas rituales, colores, máscaras y prótesis animales), el paradigma de los espíritus es el *espíritu humano*. Los animales nunca se visten como humanos, mientras que los humanos usan pieles animales y plumas como vestimentas.

#### **§4. Cosmovisiones incomposibles**

Así, la cosmovisión amazónica no aceptaría que su diferencia con la cosmología occidental es una diferencia entre “culturas” y “personalidades de orden superior”, sino que es una diferencia producto de la naturaleza, del “multinaturalismo.” Viveiros de Castro observa que si ambas cosmovisiones se comparan a un compás de dos piernas, la cosmología occidental se apoya sobre la pierna de la *naturaleza* (como su estrato *estable* subyacente) para que la otra pierna (la de las *múltiples culturas* y cosmovisiones) pueda girar libremente. Por el contrario, la cosmología amazónica se apoya sobre la pierna de la *cultura* o el *espíritu* (como su estrato estable, subyacente), para que la naturaleza esté sujeta a inflexiones y variaciones continuas (como múltiples mundos de la naturaleza).<sup>30</sup> De allí Viveiros extrae dos conclusiones. En primer lugar, que ambos compases, el occidental y el

27. *Ibid.* Pág. 220-221.

28. *Ibid.* Pág. 223.

29. LATOUR, Bruno, *Nous n'avons jamais été modernes*, Paris: La Découverte, 1991, Pág. 144.

30. VIVEIROS de Castro, Eduardo, *op.cit.*, Pág. 234.

amerindio, se hallan articulados en su *vértice* –esto es, en un punto original *previo* a la distinción entre naturaleza y cultura-. Conforme a ello, según su opinión, el vértice occidental moderno se revelaría sólo como una “práctica extra-teórica,” mientras que en la cosmología amazónica este vértice es el objeto de la *mitología* como el *origen* virtual de todas las perspectivas, según el cual el movimiento absoluto y la multiplicidad infinita de la forma externa del material de la naturaleza es indiscernible de la inmovilidad congelada y la unidad insondable de la forma espiritual interna<sup>31</sup>. En segundo lugar, que la diferencia entre las cosmologías occidental y amazónica no es una diferencia *cultural*, menos aún una mera diferencia de “mentalidades” o pensamientos, sino de *mundos*<sup>32</sup>.

Mi pregunta en este punto es si la fenomenología de Husserl finalmente fracasa en su intento de superar la aparente incommensurabilidad y relatividad de perspectivas cosmológicas plurales, al sucumbir al universalismo euro- y logocéntrico occidental, o si aporta algo nuevo a este debate.

Sigamos brevemente el recorrido de las indagaciones fenomenológicas de Husserl. Ellas tienen su punto de partida en objetividades constituidas que se encuentran en los mundos circundantes pre-dados y que sirven de “hilos conductores” que llevan a las experiencias constitutivas de su sentido y validez. Ulteriormente, más allá de esta aproximación “estática”, una interrogación *genética* se propone “reconstruir” la formación de las *experiencias* constitutivas mismas. Dicha génesis se origina en la proto-afección instintiva y marca tanto el inicio de la subjetividad en la primera niñez, como de la “constitución <del sentido> del mundo”<sup>33</sup>.

Como ya hemos señalado, nuestra “adquisición” del mundo sigue según Husserl el orden de “tipos aperceptivos” partiendo de las “cosas inanimadas”, pasando por los “animales, objetos culturales”, hasta llegar a los “objetos-sujetos como portadores de significados culturales”<sup>34</sup>.

31. LATOUR, Bruno, *Nous n'avons jamais été modernes*, citado por Viveiros de Castro, *Ob.cit.* Pág. 234.

32. “Quizás todavía descubramos algún día que tanto en el pensamiento mítico como en el científico opera la misma lógica, y que el hombre siempre ha pensado bien. Así, el progreso “si se nos permite aplicar el término en este caso” no tendría a la conciencia como su teatro, sino al mundo, donde una humanidad dotada con facultades constantes se hallaría ella misma confrontada, en el curso de su larga historia, con nuevos objetos (Lévi-Strauss, Claude, “La structure des mythes,” en: *Anthropologie structurale*, París: Plon, 1955, Pág. 255),” citado por Viveiros de Castro, Eduardo, *Ob.cit.*, Pág. 235.

33. Cf. Hua XXXIX, Pág. 409, 445 ss., 466-481.

34. Ibíd. Pág. 426 ss.

Así, describe primero la “constitución de la naturaleza material” como el estrato básico, estable, de la experiencia sobre la cual son posibles la “constitución de la naturaleza animal” y la “constitución de la realidad psíquica a través del cuerpo.” Finalmente concluye que en la “constitución del mundo espiritual”—que presupone los estratos previos de experiencias constitutivas— la *persona* aparece como el centro de un mundo circundante práctico de fines e intereses finitos, tanto cognitivos como prácticos *sensu stricto*<sup>35</sup>, en el que a su vez se constituye la diversidad de las asociaciones personales comunales, y finalmente las diversas comunidades *culturales* históricas. Cada una de ellas constituye para sí un “mundo familiar” de tipicidades<sup>36</sup>, en el que se comparten las mismas costumbres y tradiciones, se persiguen las mismas metas<sup>37</sup>, y se pueden anticipar horizonticamente dentro de un marco de “normalidad” los comportamientos y el curso de las percepciones<sup>38</sup>. Este es el “mundo familiar *cercano*” que empieza con la “familia” y en círculos concéntricos se extiende cada vez más a la comunidad, la nación, el continente, etc<sup>39</sup>.

Cada comunidad cultural se identifica inicialmente con *la humanidad* en tanto tal y a su propio “mundo familiar” con *el mundo* mismo. Los mundos “extraños”, en cambio, aparecen como “*lejanos*”<sup>40</sup> porque no podemos anticipar en ellos análogamente sus costumbres, tradiciones ni comportamientos; incluso sus mundos *perceptivos* aparecen bajo otra coloración “espiritual” o “cultural”. La aparición del “mundo extraño” en el ámbito de experiencia del “mundo familiar,” constituye una primera amenaza a la concepción que tiene éste de sí mismo como supuestamente coincidente con *el mundo* y *la humanidad*<sup>41</sup>. Pero Husserl advierte que, como finalmente en el propio mundo “familiar” hay “anticipaciones” de lo “desconocido en el estilo de lo que nos es conocido”, la posibilidad de abrirse a mundos “extraños” ya está en él, como cuando un niño va creciendo y aprendiendo dentro de su propia comunidad<sup>42</sup>, de modo que llega un momento en que el primer “mundo familiar” reconoce al “mundo extraño” como *otro mundo familiar con sus propias valideces y convicciones*<sup>43</sup>. Simultáneamente se relativizan las

35. Ibíd. Pág. 307-408.

36. Ibíd. Pág. 157.

37. Hua XV, Págs. 220 ff., 224ff., 430.

38. Ibíd. Págs. 430-431. Cf. también Hua XXXIX, Págs. 207 ss. y 215 ss.

39. Hua XXXIX, pp. 145ss, especialmente Pág. 154 ss.

40. Ibíd. Págs. 175-179.

41. Ibíd. Págs. 339 ss.

42. Ibíd. 158.

43. Loc.cit. Pág. 170.

convicciones y valideces del primer mundo familiar, y aparece la posibilidad de múltiples “mundos” y “humanidades”<sup>44</sup> y de la “conexión inter-intencional de pueblos extraños”<sup>45</sup>.

Husserl piensa que en la antigua Grecia se dio un paso adicional, a la constitución de la “universalidad” y la idea de “un mundo objetivo para todos”<sup>46</sup>, una humanidad, una nación, una ética, una racionalidad y una ciencia “no atadas a un mundo familiar”<sup>47</sup>. Según Husserl, esto *no* aconteció con la mera imposición del “mundo familiar” griego sobre otras culturas del Mediterráneo, sino constituyendo la idea de una suerte de “supranacionalidad” mediante una “ fusión de horizontes” con ocasión del comercio marítimo, que posibilitó un *encuentro, intercambio y mediación* personal de navegantes y mercaderes griegos con los representantes de otras culturas<sup>48</sup>. Sólo dicho *encuentro personal* “rompió la normalidad” del mundo familiar griego, relativizó los mitos nacionales y permitió la fundación *espiritual* de la filosofía<sup>49</sup>. Así se desarrolló según Husserl la idea espiritual de un punto de vista común *universal*, de la *humanidad supra-nacional*, y la idea de la *teoría* y la *ciencia* en un mundo común<sup>50</sup>, más allá de las *particularidades* y diversidad de perspectivas.

Pero, por ejemplo, con una mirada de sobrevuelo a la “Conferencia de Viena”, podría parecer que la visión husseriana de la aparición de las ideas de universalidad de la teoría y la ciencia en la antigua Grecia es una mera proyección logocéntrica de las convicciones de su “mundo familiar” europeo, fácticamente histórico. Según esto, pareciera que su concepción está seriamente sesgada y no deja de ser una propuesta unilateral, totalmente incompatible e incomponible con visiones del mundo ajenas.

---

44. LOHMAR, Dieter, “Zur Überwindung des heimweltlichen Ethos,” in: Mall, R.A. & D. Lohmar (eds.), *Philosophische Grundlagen der Interdulturalität* (Págs. 67-95), Armsterdam/Atlanta, GA: Editions Rodopi 1993; aquí cf. Págs. 74-75.

45. Hua XXXIX, Págs. 345 ss.

46. *Ibíd.* p. 354 ss.

47. *Ibíd.* Págs. 76-83. Lohmar pregunta si es posible una “ética no atada al mundo familiar”, y simultáneamente argumenta a favor de “fundamentos razonables para la preservación de una pluralidad de formas de *ethoi* mundano-familiares.” (*Ibíd.* Págs. 83-91). Aunque su concepto es amplio, ya que también se refiere a él como *ethos*, nosotros extendemos deliberadamente el campo de su interrogación a la posibilidad de reconocer lo *universal* como tal en su relación a la preservación simultánea de la *particularidad* en general.

48Hua XXIX, p. 338.

49. “Precisamente esta normalidad primero se resquebraja cuando los seres humanos entran desde su espacio vital nacional aquél de la nación extraña.” (*Ibíd.* Pág. 388).

50. Hua XXXIX, Pág. 158, 677-680.

### §5. El mundo de la vida

Pero Husserl mismo se plantea la “objeción de la relatividad histórica”, que él formula de este modo: “Este es tu modo de pensar europeo (y finalmente personal), él produce una verdad europea, una lógica europea, una cosmovisión europea, esto es, un mundo existente en el sentido de Europa, asimismo una teoría del conocimiento europeo, etc. Los primitivos tienen su propia lógica, su propia cosmovisión, y así ocurre con cada humanidad particular, que de modo efectivo o posible se aparta de la tuya completamente. Si así ocurre con el ser humano, ¿no ocurre así con su mundo, su ciencia, su arte, su Dios, etc.”<sup>51</sup> A ello él responde: “¿No es más bien un sin sentido que el universo de mi verdad y de mi ser pueda estar en un conflicto insoluble con el universo de cualesquiera otros cognoscibles, como los primitivos?”<sup>52</sup> Husserl en efecto se pregunta si no tenemos acaso la posibilidad de *confrontar* nuestros respectivos “mundos familiares” y “efectuar una *crítica*”, mediante la cual *ni* mi mundo familiar hogareño *ni* el suyo se identifiquen sin más con *el* mundo, sino que ambos “mundos hogareños familiares” a su vez pertenezcan a la unidad de un hogar más amplio, de un mundo unitario –verdadero– que intencionalmente abarque a los diversos mundos y humanidades<sup>53</sup>. Por cierto él reconoce “que nuestra comprensión recíproca no se extiende precisamente lejos, y que las cosas, los hombres, etc., del mundo que todos experienciamos no significan para ellos lo mismo que para mí, (...) como es visible a partir de su comportamiento”<sup>54</sup>. A pesar de dichas dificultades, sostiene que “En el trato se amplía la comprensión, aunque siempre sigue siendo algo precario. Gano terreno prácticamente con ellos sobre la base de mi comprender progresivo, efectivo y supuesto, y con ello alcanzo a la vez maneras de confirmación o de corrección de mi comprensión segunda”<sup>55</sup>. Es más, añade Husserl, en mi propio mundo circundante familiar constatamos que nuestras experiencias concordantes del mundo que nos rodea, y que anticipamos como desplegándose en un marco de “normalidad”, son experiencias *compartidas con-otros, nuestros congéneres*, con quienes nos hallamos en una “comunidad de pensamiento”; así, nuestras experiencias concordantes de nuestro *propio* mundo familiar *pasan* necesariamente *a-través-de-los* (*Miteinander und Durcheinander*). Así, con la ayuda y mediación de nuestros propios congéneres se da paulatinamente

51. Ibíd. Pág. 170 ss.

52. Ibíd. Pág. 170.

53. Ibíd. Pág. 171.

54. Loc.cit.

55. Loc.cit.

la ampliación de nuestro conocimiento al conocimiento del extraño, del extranjero<sup>56</sup>.

Ahora bien, Husserl sostiene que todo esto se le revela a él como “científico” de una nueva índole. Propone, pues, una “ciencia descriptiva,” completamente ajena al paradigma de las ciencias “objetivas” propias del pensamiento occidental, cuya exposición metódica concreta consiste en atenerse a lo dado puramente en cuanto tal en la intuición sensible,<sup>57</sup> conforme al “principio de los principios” de la fenomenología<sup>58</sup>. El objeto de esta nueva ciencia es precisamente el “mundo-de-la-vida”, vale decir, el “vivir en el mundo <circundante> horizontico <pre-dado> de todos nosotros”, un objeto que esta ciencia puede describir determinándolo “de un modo cada vez más completo en su típica”. Se trata pues de una “ciencia de la *experiencia del mundo*”<sup>59</sup>, del “cómo de los *modos del darse subjetivos* del mundo de la vida” y de sus objetos<sup>60</sup>. No se trata de una ciencia de los distintos mundos circundantes familiares en la actitud natural, con sus respectivas objetividades, sentidos y valideces, portadores de diferencias y coloraciones culturales e ideológicas.

Por cierto, la “ciencia del mundo-de-la vida” abre el camino a una dimensión más profunda, llamada por Husserl *trascendental*, que no tiene nada que ver con la “inmanencia” tradicional del dualismo cartesiano, el ámbito psíquico que se opone a la trascendencia del mundo con sus objetividades reales o ideales. Se trata más bien de un dominio que no es ni *intra* ni *extra mentem*, sino el ámbito *trascendental* de la *correlación intencional* –el ámbito donde se constituye con carácter subjetivo-relativo el sentido y la validez de ser del mundo como un todo universal.<sup>61</sup> A este nivel, la respuesta de Husserl a la “objeción de relatividad histórica” que parte de una supuesta incommensurabilidad o intraductibilidad absoluta de cosmovisiones, es que ella es producto de la actitud natural en la cual cada ser humano “aparece como un ser-fuera el uno respecto del otro”<sup>62</sup>. Sin embargo, con la ejecución de la *epojé* y la reducción trascendental, “se muestra que para las almas en

56. Afirma: “Nos ayudamos unos a otros a llegar a conocer su índole extraña”. *Ibíd.*, p. 172.

57. Hua VI, Págs 159 ss (*Crisis*, pp. 198 ss)

58. Hua III/1, Pág. 51 (Husserl, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1993 [segunda reimpresión], traducción de José Gaos, Pág. 58; en adelante, *Ideas I*; modificamos la traducción de Gaos, donde sea necesario, siguiente la reciente versión todavía inédita de Antonio Zirión Q.).

59. Hua XXXIX, Pág. 172; nosotros subrayamos.

60. Hua VI, Págs. 146 ss (*Crisis*, Págs. 185 ss). Nosotros subrayamos.

61. *Ibíd.* Págs. 145, 154, 199 *passim* (*Ibíd.* Pág. 183, 192, 199 *passim*).

62. *Ibíd.* Pág. 259 (*Ibíd.*, p. 292).

su esencialidad-propia no hay en general ninguna separación entre ellas”, que dicha “localización de las almas en los cuerpos vividos, se transforma, en la *epojé*, en un uno-en-el-otro puro intencional”<sup>63</sup>, pues “Todas las almas configuran una unidad única, a ser desplegada sistemáticamente por la fenomenología, unidad de la intencionalidad en implicación recíproca de la corriente de la vida de los sujetos singulares; <y> lo que en la positividad ingenua o la objetividad se da como un uno-fuera-del-otro, es visto desde dentro como un uno-en-el-otro intencional”<sup>64</sup>.

Pues bien, resumiendo muy apretadamente lo que se descubre en la investigación del mundo de la vida como mundo puro de la experiencia, presuponiendo ya la estructura universal y *a priori* de la correlación, se puede decir que es el ámbito de “lo perceptible en el sentido más amplio”<sup>65</sup>, donde se nos dan “las cosas muertas, las plantas, los animales, también los seres humanos, tal como son pre-dados precisamente de modo circunmundano y apercibidos como objetos”<sup>66</sup>. Esta experiencia además tiene una *estructura horizontática*, que implica una multiplicidad de cosas. Por ejemplo, las cosas se nos pre-dan *destacándose* sobre trasfondos no atendidos, en una multiplicidad continuamente cambiante y fluyente de modos de dación, que no es meramente perceptiva, pues nuestras *afecciones* estimulan en ella la orientación de nuestra atención<sup>67</sup>. Dicha estructura horizontática implica además horizontes de *empatía*, pues el mundo circundante se nos da como un mundo compartido por todos nosotros en un presente intersubjetivo, pero también en horizontes espacio-temporales de cercanía y lejanía<sup>68</sup>. Se trata por cierto de una espacio-temporalidad originaria, totalmente distinta de su idealización geométrica y exacta por la física matemática moderna<sup>69</sup>, sino tal como ésta se constituye en la experiencia perceptiva que parte de la centralidad de nuestro cuerpo propio y su orientación, y la centralidad del yo al que pertenece el flujo de vivencias de la vida consciente con sus horizontes anticipados y rememorados. Asimismo, el mundo de la vida circundante exhibe una estructura de *orientación*, pues todo acceso a él implica una *praxis* intersubjetiva “orientada” tanto espacial como temporalmente<sup>70</sup>. Por otro lado, el mundo circundante se orienta alrededor de nuestro “ser

63. *Loc.cit.*

64. *Ibíd.* Pág. 260 (*Ibíd.*, p. 294).

65. *Hua XXXIX*, Pág. 41.

66. *Ibíd.* Pág. 172.

67. *Ibíd.* Pág. 23 ss.

68. *Ibíd.* Pág. 84 ss.

69. *Hua VI (Crisis)*, §9 *passim*.

70. *Hua XXXIX.*, Sección III, especialmente Nr. 19 y Nr. 16.

humano-encarnado”, siendo la certeza apodíctica de nuestro cuerpo propio el eje central de la “certeza apodíctica” respecto del mundo que nos rodea a través de la experiencia concordante que corrobora su validez<sup>71</sup>. A él pertenecen los “fenómenos fundamentales subjetivos de las cinestesias” desde cuyos cursos –que tienen el carácter del “yo hago,” “yo me muevo” o “me detengo” etc.– se determinan los cambios de perspectiva de cercanía y lejanía. Dicho mundo circundante pre-dado tiene además, según Husserl, un “rostro axiológico”, valorativamente “coloreado”, según una “normalidad” de modos de aparición familiarmente anticipados, cuyo curso se “rompe” de cuando en vez destacando los elementos “anormales” y “extraño”<sup>72</sup>. Más allá pues del “núcleo natural” del mundo y su “estructura fundante ‘naturaleza’”<sup>73</sup> como señala Husserl, el mundo de la vida pre-dado intersubjetivamente tiene pues un rostro *personal*, individual y comunal, y un rostro *cultural*, con sus *útiles y fines*, determinados en cada caso por necesidades básicas.

Resumiendo, el mundo de la vida subjetivo-relativo de las experiencias y modos de dación de los mundos circundantes familiares involucra la “conciencia de horizonte”, el carácter “comunitario de la experiencia”, y los “cambios de validez” cuando nuestras experiencias concordantes en un orden de “normalidad” se ven interrumpidas por acontecimientos inesperados, “anormales”, que nos obligan a “corregir retrospectivamente” nuestras convicciones<sup>74</sup>.

Esta descripción, para Husserl, es válida para todos los mundos de la vida circundantes y familiares, y constituye la base de experiencia común a partir de la cual paulatinamente, en secuencias escalonadas, y orientadamente, cada mundo familiar puede abrirse a la comprensión de los mundos familiares extraños, y a través de una conexión inter-intencional entre pueblos extraños, a una historicidad omni-comprensiva. Final y eventualmente, puede “despertar el interés en un mundo objetivo para todos”<sup>75</sup>.

---

71. *Ibíd.*, Sección IV.

72. *Ibíd.*, Sección VI.

73. *Ibíd.*, Sección V.

74. Hua VI, Págs. 163 ss (Husserl, Edmund, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Buenos Aires: Prometeo libros, 2008, traducción de Julia V. Iribarne, pp. 201 ss; en adelante, *Crisis*).

75. Hua XXXIX, Sección III, Nrs. 16 y 17; Sección VI, Nr. 36.

### **§6. Las perspectivas transcendental y mítica como la búsqueda de los orígenes**

Como ya hemos sugerido exponiendo a Husserl, el mundo de la vida es según él una “vía” hacia un reino más primitivo, *originario*, que trasciende definitivamente la oposición occidental entre los dominios *constituidos* de la naturaleza y la cultura, reino al que sólo se accede mediante una reducción fenomenológica universal<sup>76</sup>. Este dominio, en el que la subjetividad funcionante se halla implicada recíproca e inter-intencionalmente en un uno-en-el-otro intencional con otros sujetos, es pues el de los *orígenes* del mundo, el de las proto-experiencias *constitutivas* del sentido y la validez de ser de todas las objetividades mundanas (naturales y culturales) y del mundo en general.

Ahora bien, similarmente según las cosmologías amazónicas, parece que es también posible retroceder hacia un vértice cosmológico común al que se accede a través de los *mitos*, un estadio *originario* que precede a la diferencia entre la unicidad de la forma espiritual interna del cosmos (*la cultura*) y la multiplicidad material y externa (*la naturaleza*). Por ende, aunque el mundo *constituido* de los grupos étnicos amazónicos es enteramente “otro” y divergente respecto del mundo occidental *constituido* al que pertenece Husserl (mundo primero natural y luego cultural), ambos apuntan a un estadio *originario* desde el cual todo emerge o se constituye. De un lado, los mitos de la cosmología amazónica hablan de un “estadio indiferenciado entre humanos y animales” –siendo a la vez el “punto de partida universal del perspectivismo”– donde la “diferencia de perspectivas se ve al mismo tiempo anulada y exacerbada”, en un medio original “pre-subjetivo y pre-objetivo”, en el cual “cuerpos y nombres, almas y acciones, el yo y el otro, se inter-penetraran mutuamente”. Por el otro lado, Husserl decía respecto de la subjetividad trascendental que “valdrían para ella <las> palabras <de Heráclito, referidas a la psique>: ‘Por muchos caminos que andes, nunca encontrarás los límites del alma, tan profundo es su fondo’ ”<sup>77</sup>.

En conclusión, si para la cosmología amazónica, y concretamente la mitología Campa, en este estadio originalmente indiferenciado, prima “la humanidad <que> es (...) la forma original de prácticamente todo, no sólo de los animales”, sino también de la *naturaleza* corpórea, para la fenomenología

76. *Hua VI*, Págs. 247-260 (*Crisis*, pp. 281-294).

77. *Ibíd.* Pág.173 (*Ibíd.* Pág. 211).

transcendental, la intersubjetividad absoluta última, asequible a través de la reducción trascendental, que *no es naturaleza ni física ni psíquica*, es el *origen* último de todo sentido y validez, de todo ser y no-ser, de todo valor estético y ético, de toda norma, en suma, de todo “objeto” natural y cultural, en el “cómo” de sus modos de donación y modos de validez. Aquí, como observa Husserl:

“(...) no nos movemos más sobre el suelo de mundo confiable desde antaño, sino que (...) nos hallamos en la puerta de ingreso a la tierra nunca hollada de la ‘madre del conocimiento’ ”<sup>78</sup>.

### Bibliografía

- GRAY, Andrew, *The Arakmbut of Amazonian Peru*, vol. I: *Mythology, Spirituality, and History in an Amazonian Community*, Providence & Oxford: Berghahn Books, 1996.
- HUSSERL, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1993 [segunda reimpresión], traducción de José Gaos, Husseriana III/I
- \_\_\_\_\_ *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, Libro Segundo: *Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, México D.F.: UNAM, 1997. Husseriana IV
- \_\_\_\_\_ *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, ed. Walter Biemel, Husseriana VI. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1962, Trad. cast. de Irarbe, Julia V.: *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Buenos Aires, 2009.
- \_\_\_\_\_ *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916-1937)*, ed. Rochus Sowa, Husseriana XXXIX. Dordrecht, Springer, 2008.
- LATOUR, Bruno, *Nous n'avons jamais été modernes*, Paris: La Découverte, 1991,
- LÉVI-STRAUSS, Claude, “La estructura des mythes,” en: *Anthropologie structurale*, Paris: Plon, 1955)
- LOHMAR, Dieter, “Zur Überwindung des heimweltlichen Ethos,” in: Mall, R.A. & D. Lohmar (eds.), *Philosophische Grundlagen der Interdulturalität*, Armsterdam/Atlanta, GA: Editions Rodopi 1993.
- SOWA, Rochus, “Introducción del editor”, en: *Hua XXXIX*, p. lxx.
- VIVEIROS de Castro, Eduardo, “Perspectivismo y multinaturalismo en la América Indígena,” en: Chaparro Amaya, Adolfo, Christian Schumacher (eds.), *Racionalidad y discurso mítico*, Bogotá: Centro Editorial Universidad del Rosario, ICANH, 2003.
- WEISS, Gerard, “Campa Cosmology,” en: *Ethnology*, vol. 9, N°2, 1972.

78. Ibíd. Pág. 155-156 (Pág. 194).



# Ideas para una hermenéutica crítica de la cultura

*Ideas for a critical hermeneutics of the culture*

GUILLERMO PÉREZ LA ROTTA\*

Universidad del Cauca

Colombia

## Resumen

En esta ponencia vamos a proponer inicialmente una relación entre el significado que le atribuimos a la crítica y el que otorgamos a la cultura. Destacamos el contenido emancipador que Ernst Cassirer le atribuye a la cultura y tratamos de relacionarlo con la tradición filosófica entendida como autorreflexión crítica. Para proyectar en sus implicaciones el anterior presupuesto, proponemos varios criterios: a) Pensar al hombre en su generalidad, bajo sus expresiones y acciones en el tiempo y el espacio, b) Meditar lo humano de forma dialéctica, en la confrontación que nos indica una relación de tensión y afirmación entre cultura y sociedad, c) Considerar la experiencia estética como contenido fundamental de la crítica de la cultura, d) Analizar los tres puntos anteriores, desde nexos posibles entre el sentido teórico y general de la filosofía, y las disciplinas sociales, e) Comprender todo el proceso de la crítica como inscrito en contextos históricos propios que suponen el diálogo intercultural y geopolítico así como la *praxis* política.

**Palabras clave:** cultura, crítica, diálogo intercultural, experiencia estética, hermenéutica

## Abstract

The main scope of the present lecture is to propose a relationship between the usual meaning of critic and culture. The lecture remarks the emancipatory content that Ernst Cassirer gives to the culture and tries to relate it with the philosophic tradition understand it like critical auto-reflexion. In order to project the implications of the former argument, the lecture propose several criteria: a) Think the human kind in its generality, under his own expressions and actions in the time and the space, b) Think dialectical the humanity, in the middle of the showdown and tension relationships between criticism and culture, c) To consider the esthetic experience as fundamental contained of the cultural criticism d) Analyze the three former aspects from the possible links between the critical and general sense of the philosophy and the social sciences, e) Understand the entire process of the critic in the own historical context that implies a intercultural and geopolitical dialogue and also as the political *praxis*.

**Keywords:** culture, criticism, intercultural dialogue, aesthetic

---

\* El presente trabajo fue presentado por el autor como ponencia al evento titulado: *Encuentro Centenarios, publicación Ideas I de Husserl y nacimiento de Paul Ricoeur*, llevado a cabo en la Universidad de Antioquia los días 5 y 6 de agosto del año 2013.

## 1. Breve consideración sobre la significación de la cultura en su relación con la filosofía

De acuerdo con Ernst Cassirer el hombre no puede vivir su vida sin expresarla<sup>1</sup> para sí mismo en un movimiento libertario, y la realidad de la expresión es originada en las formas simbólicas. La cultura sería entonces, la *obra humana* como *autoconocimiento*, que puede existir gracias a la creación y constante manifestación de formas simbólicas (mito y religión, lenguaje, arte, historia y ciencia); las cuales interesa considerar en sus estructuras y en sus relaciones como un todo orgánico y como un vínculo funcional que tiene un sentido, discernible por la tarea progresiva y esclarecedora de la filosofía: la autoliberación progresiva de la humanidad<sup>2</sup>; y con ello

1. "La cultura tomada en su conjunto, puede ser descrita como el proceso de la progresiva autoliberación del hombre. El lenguaje, el arte, la religión, la ciencia constituyen las varias fases de este proceso. En todas ellas el hombre descubre y prueba un nuevo poder, el de edificar un mundo suyo propio, un mundo ideal. La filosofía no puede renunciar a la búsqueda de una unidad fundamental de este mundo ideal. Pero (...) no debe ignorar las tensiones y las fricciones, los fuertes contrastes y los profundos conflictos entre los diversos poderes del hombre. CASSIRER, Ernst. *Antropología filosófica*. F.C.E. México. 1963. Págs. 328, 333 y 334.

2. Ibíd. Pág. 333. y 334. Gran supuesto de la comprensión de la cultura, que naturalmente es discutible. Porque puede implicar un cariz que no aparece siempre y con la misma intensidad en posibles conceptualizaciones, y sobre todo, en *afirmaciones* y experiencias concretas de cultura. Este supuesto *dirige el sentido de la crítica de la cultura que conecta la universalidad de la emancipación con los contextos históricos y geográficos* donde ella se realiza. Tal supuesto se asienta en tradiciones filosóficas que de manera diferente lo han explicitado. En su comentario sobre el pensamiento de Johann Gottfried Herder, David Sobrevilla nos ilustra un antecedente: para aquel la cultura en sentido objetivo, expresa fundamentalmente como finalidad interminable, *la realización de la humanidad en su conjunto*. SOBREVILLA, David. "Idea e historia de la filosofía de la cultura". En *Filosofía de la cultura*. Trotta. Madrid Pág. 18. Por su parte Roberto Walton, en su ensayo sobre "El concepto de cultura en la fenomenología de Edmundo Husserl", nos hace ver la disposición emancipativa del sentido de la cultura, que ha de ser asumida por el filosofar, desde una reflexión que explice y reanime significados profundos y latentes de la cultura; y cita a Husserl: "Los objetos culturales son formaciones del espíritu social o al menos en el espíritu social; en la medida en que son productos individuales, tienen sin embargo efectos dentro de la espiritualidad comunitaria, son por medio de su figura objetivamente sensible, que expresa contenidos espirituales de un modo que puede ser comprendido, un bien común para la transformación personal, listos en la figura sensible para ser recomprendidos, para motivar una nueva posición de fines, nuevas creaciones de obra, tal como ellos, inversamente, desde un comienzo, precisamente de esta manera de producción, resultan ser socialmente motivados". WALTON, Roberto. En *Anuario de filosofía jurídica y social*. Número 23. Buenos aires. 2003. Pág. 80. Arturo Roig nos ofrece un pensamiento que integra la cultura objetiva con el ser latinoamericano, como un *proyecto* a realizar –y allí estaría el sentido liberador de descubrirnos en nuestra historia–: "América Latina" puede ser mostrada *a posteriori* como una, a partir de ciertos caracteres que según un determinado consenso constituyen "realidad", pero también que postulamos como un *a priori*. Esto se debe a que se trata, como ya hemos dicho, de un ente histórico cultural en el que tanto peso tiene el ser como el deber ser. Dicho de otra manera, el ser de América Latina no es algo ajeno al hombre latinoamericano sino que se presenta como su proyecto, es decir como un deber ser". ROIG, Arturo. *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. F.C.E. México. 1981.

entendemos nosotros que tal posibilidad refiere al autoconocimiento en sociedad, en los niveles a) simbólicos y b) filosóficos:

a) La cultura es una realidad *formativa para quien desea desplegar la crítica, y aparece ante nosotros* como un medio histórico y horizonte para existir, dialogar y actuar mientras produce autoconocimiento. Refiere este planteamiento a dos intenciones en juego: cultura objetiva y cultura subjetiva, pues de una parte existen manifestaciones objetivas (obras de arte, expresiones urbanas, religiosidad, creaciones de la ciencia, realidades estéticas expandidas, propias de comunidades o de una sociedad, entre otras) que se desarrollan en el tiempo, como acervo y acción, pero además subjetivamente los individuos asumen y recrean la cultura de diferentes maneras, a través de su formación en ese medio objetivo. La relación entre la cultura objetiva y los sujetos que la realizan, es para nosotros *intencional*, dado que no admitimos una escisión epistemológica entre sujeto y objeto. Y al darle realce hermenéutico a esa intencionalidad, puede entenderse como un *sentido de pertenencia histórico a una tradición* que nos determina y no podemos objetivar absolutamente. El comprender implica ser consciente aproximativamente de esa determinabilidad ontológica y constituyente, y tenerla en cuenta desde *nuestra situación presente*, ejerciendo el acto reflexivo de entender el pasado de *nuestra cultura y de otras*, y en el intento progresivo e inacabado de re-descubrir y proyectar nuestra propia existencia espiritual<sup>3</sup>.

b) Respecto del nivel filosófico, precisamos que el simbolismo presente de manera positiva en las manifestaciones culturales objetivas y subjetivas, no basta para revelar el sentido del autoconocimiento de sujetos y

Págs. 18 y 19. Finalmente, la idea de emancipación, tal y como la hemos aproximado aquí desde Cassirer, encuentra otro entronque fundamental en la filosofía de Jürgen Habermas, en su obra *Conocimiento e interés*, al comentar y asumir la lógica de las ciencias en las teorías de Peirce y Dilthey. Entonces postula el conocimiento como un proceso autoformador de la humanidad y sustancialmente emancipativo: la unidad entre teoría y práctica (en sentido kantiano) es esencialmente una autoreflexión constituyente de la humanidad, y a través de ella volvemos a nosotros mismos en un proceso filosófico que, a posteriori, hunde sus raíces en la antropogénesis material y en las desarrollos técnicos de las ciencias; y los antecedentes conceptuales de esta teorización se encuentran en Kant, Fichte y Hegel. Confr. HABERMAS, Jürgen. *Conocimiento e Interés*. Taurus. Madrid. 1982. Pág. 194 y sig. Cap. 9. Para efectos de nuestro empeño, la cultura sería una fase intermedia de expresión y comunicación intersubjetiva que se relaciona, tanto con el filosofar, como con las aplicaciones sociales de las ciencias.

3. Cf. GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y Método*. Ed. Sígueme. Salamanca. 1996. Cap. "El principio de la historia efectual". Pág. 374 y sig. También, RICOEUR, Paul. "Fenomenología y hermenéutica desde Husserl". En *Del texto a la acción*. F.C.E. México. 2000. Pág. 50. Sobre cultura en sentido objetivo y subjetivo resaltamos la idea de Herder, reseñada por David Sobrevilla. Ob. cit. Pág. 18. Husserl entiende estos dos sentidos de cultura en una relación esencial de intencionalidad. Cf. WALTON, Roberto. Ob. cit Pág. 54 y sig.

culturas, el cual se construye tortuosamente en una dialéctica histórica. Las cristalizaciones culturales, así como sus apropiaciones colectivas y personales, están sedimentadas en la historicidad, y tienen múltiples significaciones, liberadoras o conservadoras, en el contexto del marco social donde imperan confrontaciones políticas y se ejercen acciones de legitimación cultural por parte de las élites dominantes<sup>4</sup>; de este modo, el simbolismo de las expresiones culturales *surge y se mantiene en una dialéctica tortuosa con el devenir contradictorio de las sociedades* y las relaciones de poder que implican dichas contradicciones. Suponemos entonces que un movimiento emergente *se desprende del medio formativo de la cultura, y se requiere ejercitarlo con reflexividad y conciencia crítica, como un proceso subjetivo de pensamiento que se integra, se legitima y se confronta dentro del tejido dialéctico de las sociedades*. Reflexividad que es un papel estratégico del filosofar, pues se propone revelar y apropiar, bajo contenidos significativos generales, la emancipación misma de la humanidad, y todo ello bajo el necesario análisis de las particularidades culturales, y en contextos geográficos y sociales definidos. Dicha reflexividad se despliega como acto meditativo del sujeto, y se confronta a través de un diálogo ininterrumpido con otros sujetos, y *asume la tradición misma del filosofar como un trabajo continuado e interminable de esclarecimiento conceptual de la emancipación*. Compartimos, no sin reservas, la visión de Husserl sobre el papel de la filosofía como trabajo teórico y tarea infinita de la razón que busca fundamento universal para el devenir de las ciencias y de la cultura. Para este pensador la filosofía, bajo su actitud teórica, realiza una *crítica* consistente en no admitir sin cuestionar ninguna opinión aceptada, ninguna tradición, pues tras ese cuestionamiento busca una verdad universal y una idealidad<sup>5</sup>.

4. Al concluir su *Antropología filosófica*, Cassirer explica que existen *diversas formas de cultura* –en el seno de sus expresiones anotadas, religión, arte, etc-, como lucha entre fuerzas opuestas, que en todo caso concuerdan hacia equilibrios dinámicos, los cuales manifiestan formas de conciencia social. Y entiende que la relación entre las sociedades y las culturas es de tensión, bajo la ley de la evolución y la estabilización. La dirección de todo ese movimiento es el progresivo auto liberación humana. Cf. Ob. cit. Pag. 326 y sig. La problemática solo sugerida por Cassirer, es esencial, y debe ser ahondada. Resaltamos el aporte de Antonio Gramsci para comprender la relación entre cultura, política y emancipación: la cultura se entiende en Gramsci como una iluminación que obra *en la realización de la política*, entendida ésta como una confrontación entre clases dominantes y grupos subalternos. Tal dinamismo de la cultura es negociador de lo hegemónico, en tanto las élites ejercen su influencia cultural sobre el conjunto de la sociedad. Frente a esa polaridad puede surgir la formación de intelectuales críticos y orgánicos que profundizan los movimientos filosóficos, culturales y políticos de pensamiento, para liderar formas de conciencia entre los sectores sociales dominados, y abrir el avance hacia la democracia. Sobre esta concepción de Gramsci, confr. "Política y cultura en Gramsci". GARIN, Eugenio. En *El pensamiento político de Gramsci*. Varios autores. Grijalbo. Barcelona. 1977. También: *Teoría cultural y cultura popular*. STOREY, John. Octaedro. Barcelona. 2002. En particular el capítulo: Estudios culturales neogramscianos. Y el texto: *Un ensayo sobre Gramsci*. GANTIVA SILVA, Jorge. Magisterio editorial. Bogotá. 2008.

5. Cf. HUSSERL, Edmundo. "La filosofía en la crisis de la humanidad europea". En *Invitación a la*

Según Husserl, esa tarea teórica nació en Grecia y bajo el desarrollo de una tradición, se convirtió en “Europa” como un espíritu supranacional, destinado a ser rector sobre toda la humanidad.<sup>6</sup> Tal concepción ha de ser confrontada, en función de la misma visión husseriana, en tanto la filosofía es entendida como progreso infinito, y tiene siempre nuevos retos y contextos que marcan derroteros para su desarrollo. Desde ese punto de vista, es discutible afirmar que Europa sea la “rectora”<sup>7</sup>, y Husserl se queda encerrado en su universalismo, que no mira en otra dirección que no sea la tradición griega. Para nosotros, la filosofía asume la tradición nacida en Grecia, pero el filosofar ha de atender –y ello como una evidenciación planetaria creciente, pero también como una opción filosófica, entre otras- al contexto de culturas de distintas latitudes, en un diálogo crítico y constructivo con las tradiciones europeas, en un horizonte de “supranacionalidad” aún más amplio y comprensivo, que pone en diálogo filosofías y culturas de todo el orbe, y ello en función de la problemática de la autoliberación que hemos tomado del pensamiento de Cassirer<sup>8</sup>.

*fenomenología*. Paidós. Barcelona. 1992. Pág. 105

6. Ibíd. Pág. 109-110.

7. “La filosofía tiene que ejercer constantemente, en el seno de la humanidad europea, su función como rectora sobre toda la humanidad”, dice Husserl en su conferencia, y afirma que los otros pueblos se “europeízan”, pero que los europeos jamás se indianizarán. (Pág. 85); reflexión que entendemos nosotros, como una afirmación eurocéntrica, que sintomáticamente se mienta allí, al borde del abismo, como *conciencia relativa de la crisis*, de una crisis que sobrepasa a todos los humanistas y pensadores europeos de la época en la misma medida en que la avizoran, es la barbarie del mundo europeo que hasta ese momento dominaba junto con los Estados Unidos, el resto del planeta, la locura de la confrontación entre las potencias europeas, que se abría hacia la Segunda Guerra Mundial.

8. Cf. HUSSERL, Edmundo. “*La filosofía en la crisis de la humanidad europea*”. Ob. cit. Págs. 105, 109 y 110. De otra parte, si atendamos al planteamiento de Merleau-Ponty sobre el método fenomenológico, encontramos un planteamiento que valoramos; en su lectura de Husserl, el pensador francés entiende que aquel luchó espiritualmente hasta el fin de su vida por construir una filosofía que no cayera en los extremos del logicismo que postula verdades generales pero abstraídas de sus determinaciones espacio-temporales, o del historicismo que sólo afirma el determinismo social que pesa sobre una concepción teórica. La reducción fenomenológica implica según esto, la intuición de esencias como interminable relación constructiva entre la idealidad teórica y la particularidad, como espiral entre lo histórico y la verdad que permanece y se renueva o reconfigura en el tiempo. Cf. MERLEAU-PONTY, Maurice. *La fenomenología y las ciencias del hombre*. Ed. Nova. Bs. As. Págs. 24 a 28. Advertimos además, que desde la concepción de Paul Ricoeur es necesario asumir que la subjetividad trascendental no es absoluta, y que el proceso de la autocomprendión surge y se perpetúa en *un rodeo incesante de los sujetos filosofantes con la tradición, la cultura y los textos*. Esto lo explica Ricoeur al proponer la dialéctica hermenéutica de la relación entre apropiación y distanciamiento como un juego de la autocomprendión ante la textualidad: “Comprenderse es comprenderse ante el texto (...) Apropiarse es conseguir que lo que era ajeno se haga propio. Aquello de lo que nos apropiamos es siempre la cosa del texto, pero ésta solo se convierte en algo mío si me desapropió de mí mismo para dejar que sea la cosa del texto” (“Fenomenología y hermenéutica desde Husserl”. Pág. 53). Pero el texto, precisamente *abre un mundo* para el intérprete, surge entonces la gran cuestión de *una cultura que se expresa simbólicamente* en los

Si recogemos los dos aspectos anteriormente considerados: el simbolismo de la cultura y el papel del filosofar en un solo haz de labor práctica y teórica, encontramos entonces que el devenir *cultural no es evidente para "nosotros"*, sujetos que *se autovalidan en la misma medida en que originan el filosofar*; la cultura se descifra y piensa, y la filosofía tiene un papel normativo en tal empeño<sup>9</sup>, aspecto que nace en relación con la afirmación crítica de un filosofar que se enraíza en la historia y puede ser tal porque nosotros decidimos llevarlo a cabo. Explicitar los sentidos de la cultura es *a la vez* un comienzo progresivo y repetido del filosofar y un reflexionar sobre la cultura desde lo manifiesto hacia lo oculto. (Idea Pontiana de *enigma* en las obras de arte, en la expresión corporal, y en la cultura)<sup>10</sup>. La reflexión supone entonces el necesario autoexamen histórico-crítico de la cultura latinoamericana y colombiana. Se trata de relacionar sentidos humanos perfilados desde particularidades culturales, que se juegan en una dialéctica histórica de reconocimiento o de exclusión, de conflicto y negociación, de diálogo y enriquecimiento mutuo. Se persigue así la confirmación y desarrollo de una teorización que va de lo general hacia lo histórico y local, para volver, hacia la generalidad, confirmándola y enriqueciéndola indefinidamente.

---

textos literarios, y que apunta *por distintos caminos*, a lo universal: "Lo que se ha de interpretar, es un texto, es la propuesta de un mundo, el proyecto de un mundo que yo podría habitar y en el que podría proyectar mis potencialidades más propias" Pág. 51 y 52. (Las citas fueron tomadas del ensayo: "Fenomenología y hermenéutica desde Husserl", en el libro *Del texto a la acción*. De esta manera, para nosotros es fundamental entender el filosofar como un encuentro tortuoso, reflexivo y laborioso entre el sentido general de lo emancipativo en perpetua construcción global, y las particularidades culturales, expresadas en múltiples simbolismos, artísticos, religiosos, científicos, tecnológicos, o propios de la vida cotidiana. 9. Sobre la idea de la crítica desde un "nosotros", la propone Roig desde Kant, pero va más allá de él, retomando también a Hegel, para situarnos en la necesidad de un pensar desde América Latina. Cf. ROIG, Arturo. *Ob. cit.* Introducción y Cap. I.

10. Resulta importante para esclarecer una hermenéutica crítica de la cultura, referenciar de un lado, la idea de Merleau-Ponty sobre *enigma* en relación con la *expresión*, donde nuevamente sale a la luz el planteamiento de Cassirer sobre el simbolismo de las manifestaciones culturales; pero igualmente el aporte de Ricoeur cuando discute con éste último sobre la diferencia entre símbolo y signo. Frente al signo y su univocidad, aquel ostenta un *doble sentido*, a descifrar en el trabajo hermenéutico. Se trata de un *horizonte expresivo de sentido que nunca es completo*, que tiene infinitas capas históricas de significado, y puede y debe ser reactualizado a través de la hermenéutica crítica. Enigma es expresión espiritual en un medio sensible, pero no es literal, sino impregnada de sentidos latentes a descifrar. Sobre enigma y expresión, Cf. MERLEAU-PONTY, M. *Fenomenología de la percepción*. Planeta. Barcelona. 1984. Págs. 199 y 214. También, *Lo visible y lo invisible*. Seix Barral. Barcelona. 1970. Pág. 184. En "El lenguaje indirecto y las voces del silencio". Ensayo que hace parte del libro: *Signos*. Seix Barral. Barcelona. 1964. Pág. 93. Sobre la discusión de Ricoeur con Cassirer en torno al símbolo: *Freud, una interpretación de la cultura*. Siglo XXI editores. México. 1970. Pág. 12 y sig.

## 2. Criterios orientadores de una relación emancipadora entre crítica y cultura

En relación con el hecho de nuestro existir en el medio de la cultura, la crítica se aventura a pensar *con y en* su devenir, a *re-descubrir* lo que la cultura le aporta en el tiempo, para *reflexionarlo y considerarlo en sus posibles sentidos generales*. El aporte de la cultura, en cierta forma determina a ese pensamiento desde sus manifestaciones reales y expresivas. Pero en la misma medida en que atendemos con rigor a la realidad en cuestión, y a sus determinaciones propias y expresivas, advertimos que la crítica no puede realizar ese pensamiento sin asumir *los presupuestos del propio pensamiento, en la forma de ideología, valores, estilos, costumbres, o tipo de conocimiento*; sin evidenciar la manera como ese sujeto reflexivo tiene *en cuenta* aquel sustento que le otorga la cultura. (Tema del círculo hermenéutico, de la no existencia de un sujeto puro, de la mediación de la cultura y la sociedad en la realidad de los sujetos e intérpretes)<sup>11</sup>.

Diremos entonces que, advirtiendo el determinismo ineludible de esos presupuestos, la crítica *no puede* asumirse como un trabajo de simple afirmación de lo dado. Su postura *original* es de inconformidad, y de evaluación de realidades *bajo criterios emancipadores y democráticos* que en cualquier caso, *corresponden* parcial y enigmáticamente, con aquel horizonte de la cultura como proceso de emancipación. Esos criterios tienen su historia, *como concepciones que nos han sido transmitidas, y hemos adoptado*<sup>12</sup>. Y se reducen a una interpretación en juego, que no se puede validar absolutamente por quien hace la crítica. Pero que logra una progresiva validación gracias al rigor de aquel ejercicio de ir a las cosas mismas, y por la correspondencia de ello con

11. Sobre el círculo hermenéutico, Cf. GADAMER, Hans-Georg. *Ob. cit.* Cap. 9.

12. En su comparación entre la hermenéutica de Gadamer y la Teoría Crítica de Habermas, Paul Ricoeur concluye, entre otras cosas, que la hermenéutica debe ser sobrepasada por la crítica de las ideologías, en tanto ésta va más allá del tema del malentendido, o de la inclinación a conciliar en el diálogo y el consenso; y la crítica cuestiona a lo ideológico como una verdadera estrategia de dominación y manipulación, inserta estructuralmente en las relaciones humanas; en consecuencia ha de ser confrontada la ideología por una idea regulativa de crítica. Dicha idea confluye hacia un interés emancipativo, donde intervienen las ciencias sociales críticas y la autoreflexión crítica. Cf. "Hermenéutica y crítica de ideologías", en *Hermenéutica y Acción*. Edit. Docencia. Buenos Aires. 1985. Pág. 208. Y más adelante propondrá, para salvar el escollo de la precariedad de la crítica en la hermenéutica de Gadamer, una relación *epistemológica* entre distanciamiento y pertenencia. Pág. 212. Nuestro planteamiento se aproxima a la confrontación y aproximación que hace Ricoeur, en tanto partimos de una hermenéutica que se apega a la tradición cultural y a sus manifestaciones en las ciencias del espíritu, pero igualmente *acentuamos y reconocemos históricamente*, el papel de ruptura como presupuesto de un proceso crítico fundamental, filosófico e interdisciplinario.

las posibles interpretaciones<sup>13</sup>, así como en el necesario diálogo con otras posiciones teóricas.

Uno de los referentes de la crítica es entonces la misma cultura en la que estamos instalados, como el árbol en la tierra, el aire y la luz que lo nutren. El otro, bajo una modalidad que enriquece el proceso crítico, es la *tradición de la filosofía* en la que nos movemos, junto con una propuesta metodológica y unos supuestos en juego. En los dos casos hay aspectos epistemológicos que creemos, apuntan a lo emancipador. Los vamos a esbozar a continuación:

1) Pensar al hombre *en su generalidad*, bajo sus *expresiones y acciones en el tiempo y el espacio*, porque éstas nos dan una dimensión de lo humano, en la forma de obras, o manifestaciones expresivas y orgánicas<sup>14</sup>, y son en distinta medida, *formas de conciencia humana*. El universal de la filosofía no es la exclusiva repetición de unas ideas inscritas en la tradición filosófica, sino, en una doble dirección, una indagación contextual que las re-construye o trasciende en la misma medida en que las asume dentro del reconocimiento de un suelo y tradición, como aspectos que intervienen decisivamente en el desarrollo de pensar lo humano en su generalidad<sup>15</sup>.

2) Meditar lo humano de forma *dialéctica*, se refiere a la confrontación de diversos valores que han sido sedimentados en el tiempo; en el seno de los conflictos de intereses que existen entre naciones, grupos económicos, clases sociales, etnias, o géneros. Este asunto nos indica *una relación entre cultura y sociedad, de tensión y afirmación en devenir*. Tanto en la cultura, como en la sociedad, el movimiento y expresión es dialéctico, y su ley es el conflicto, el diálogo, el acuerdo o el disenso; los extremos de esos procesos en la cultura y la sociedad, son la violencia, así como la relativa armonía alcanzada al interior de las sociedades humanas. La cultura puede coincidir, por medio de la acción de creadores o epígonos que son reconocidos en el seno de relaciones jerárquicas de poder, con el orden tradicional de una

13. Cf. sobre el rigor hermenéutico que se acoge a las exigencias de un texto y que valida las interpretaciones y supuestos en esa relación estrecha con el texto, *Verdad y Método*. GADAMER. Págs. 335 y 336

14. Sobre lo orgánico, Cf. más adelante el punto 3.

15. Seguimos a Rodolfo Kusch en esta consideración. Al rehabilitar críticamente un pensamiento popular y trascender la absoluta racionalidad como fundamento del filosofar, el "suelo" – es decir, nuestro suelo, la geocultura del filosofar- "deforma" ese pensar universal. Pero el mismo tiempo le da los insumos simbólicos y culturales para enriquecerse en el tiempo, a través de la praxis interpretativa de nuestras culturas. Cf. KUSCH, Rodolfo. *Esbozo de una antropología filosófica americana*. Ed. Castañeda-. Bs.As. 1978. Cap. I.

sociedad; pero igualmente puede ser, también, bajo nuevas empresas de agentes diversos, un punto de corte y transformación, el cual aparece como una nueva forma de conciencia y emancipación humana. Igualmente, se puede concebir y vivir la cultura como algo puramente espiritual, como un universo metafísico donde se idealiza la tradición y ciertos valores, bajo una función de dominio político. Y al revés, la cultura se construye en el indefinido proceso de toma de conciencia de diferentes actores que ejercen, a través de sus *obras y expresiones*, procesos dialécticos que ellos motivan al interior de las sociedades.

3) Proponemos pensar la *experiencia estética* como un universo privilegiado para comprender el significado de la cultura anotado al principio (el sustento estructural y expresivo, la manifestación autoconsciente y comunicativa, propias de la obra de arte, y desde allí el camino hacia múltiples manifestaciones que se abren hacia lo expandido de la estética)<sup>16</sup>. Pero *el campo de esta experiencia* supone distintas ostentaciones que no se organizan exclusivamente en forma de “obras”, sino que se diseminan en la vida cotidiana. Ostentan *una significación orgánica en la vida social* a través de rituales y fiestas populares, bajo las apropiaciones de la moda, en las formas de culto, en los proyectos y afirmaciones de los medios masivos, o bajo las modalidades omnipresentes de la comunicación en la red<sup>17</sup>. La crítica debe buscar relaciones entre dichas expresiones y la sociedad

---

16. También Ricoeur, en su texto: “Hermenéutica y crítica de ideologías” propone integrar el movimiento crítico, en un contexto que entrega valiosos elementos, en tanto ponen al mundo de la vida en el centro nuestra experiencia íntegra, para pensar desde allí a través de las expresiones artísticas; cuestión que vuelve e tener resonancias con la hermenéutica romántica, diltheana o gadameriana, pero que igualmente abre el espectro interpretativo y crítico-reflexivo, para relacionar siempre texto y mundo, en el seno de las ficciones distanciadoras. Cf. Págs. 214 y 215.

17. La anterior enumeración es aproximativa, y remite a lo que se ha denominado la “estética expandida”, como una conceptualización que responde a los grandes cambios efectuados en las últimas décadas respecto de la función del arte en las sociedades contemporáneas, y al consecuente cambio en el proceso crítico. La obra de arte, que en nuestro criterio sigue siendo un referente fundamental para la crítica, debe además ser entendida y/o redefinida en el seno nuevos contextos prácticos, sociales y técnicos, como lo explica Magaly Espinosa: “La naturaleza de lo artístico ha sido interpelada por la vida cotidiana. Las nuevas formas culturales puestas a circular por los medios masivos se caracterizan por una estética en la que las mezclas de fórmulas massmediáticas y de alta cultura conforman un escenario inédito para la sensibilidad”. ESPINOSA, Magaly. “Estudios culturales y multiculturalismo: el campo expandido de la crítica”. En *La crítica de arte: entre el multiculturalismo y la globalización*. Ed. La Carreta. U. de Antioquia. Medellín. 2008. Pág. 28. Asistimos a un desdoblamiento del arte que niega sus funciones tradicionales, en donde la mimesis es sustituida por el montaje, el arte afianza y/o reconfigura su sentido cognitivo, como también se vuelve resueltamente una *techné*; y estas propiedades se encuentran diseminadas y operantes en el contexto de las sociedades y de la apropiación que agentes, poderosos o no, realizan. (Cf. Ídem Pág. 33).

en cuestión, así como perseguir significados globales y universales en tal empeño. La orientación de este movimiento crítico es la emancipación, que existe a la vez como enigma y horizonte para discernir reflexivamente bajo un momento histórico en concreto. Ilustremos esto con un ejemplo: un problema fundamental que se advierte al pensar la emancipación, es aquel de las relaciones entre “cultura popular” y “alta cultura”. Nociones que refieren a significaciones culturales que a lo largo del tiempo se han cristalizado *en sus correspondencias y diferencias*<sup>18</sup>. Las relaciones económicas, técnicas y culturales agenciadas por la globalización, han generado nuevas amalgamas entre una y otra forma de cultura. Ante ello es preciso hacer las distinciones críticas, siempre exigidas ante los intercambios que ocurren entre cultura popular y alta cultura, en el seno, o en función de diversas relaciones de poder.

4) Buscamos meditar bajo los tres puntos anteriores, desde *vinculaciones* posibles entre el sentido teórico y general de la filosofía, y las disciplinas sociales que nos aportan elementos para enriquecer el enfoque filosófico (rescate del papel regulador y orientador de la filosofía, en una época donde la filosofía ya casi no cuenta para ello). Esto remite a la necesidad de articular *el posible significado ético y político de las ciencias humanas y sociales*, para integrarlas en el contexto mismo de una *asunción crítica del conocimiento científico de la naturaleza*. Algunas perspectivas teóricas que se desprenden de estos postulados son:

a) La reafirmación del significado del *Mundo de la vida* y su problemática conexión con el devenir de las ciencias. La filosofía cumple un papel crucial consistente en el esfuerzo conceptual por articular epistemológica y éticamente el discurrir teórico y práctico de las ciencias sociales y naturales, rescatando y actualizando el horizonte de los intereses emancipadores de la humanidad.

b) Valoramos la meditación de Gadamer en la misión de construir un estatuto para las ciencias humanas y sociales, pero también el empeño de Husserl por dar a las ciencias en su integridad, un fundamento ético y humano. Sabida es la crítica de aquél al positivismo y a los paradigmas de verdad que proceden de las prácticas y teorizaciones en el seno de las ciencias

18. STOREY, John. *Teoría cultural y cultura popular*. Octaedro. Barcelona. 2002. Pág. 20-21.

naturales. Pero ese esfuerzo no es suficiente frente a los desafíos actuales. La ciencia es una de las grandes conquistas de la humanidad, como lo explica Cassirer en la clasificación y reconstrucción histórica que realiza sobre los aspectos lógicos fundamentales que la definen; sin embargo, nuestra experiencia económica y política con la ciencia a comienzos del siglo XXI, nos sugiere la necesidad de adelantar una honda e ininterrumpida reflexión crítica para pensar sobre su papel legitimador, o incluso destructivo, frente a su pretendida función emancipadora. Y esta consideración surge en el contexto de las grandes diferencias en el desarrollo científico y técnico, que se reproducen y segregan en nuestro mundo jerarquizado y globalizado.

c) Frente a esas diferencias que derivan en relaciones de poder, se impone una renovada reflexión acerca de la correlación hombre-naturaleza, para trascender y reubicar normativamente la razón instrumental que encuentra en la naturaleza solo un medio económico de dominio, lucro y utilidad. Provisionalmente advertimos dos perspectivas para meditar sobre esta problemática: de un lado, a partir de una teorización filosófica que reanima experiencias estéticas y culturales de verdadero encuentro con esa naturaleza que es nuestro alfa y omega. En tal sentido, las culturas indígenas tendrían mucho que enseñar a la racionalidad utilitaria y lucrativa imperante hoy en el sistema geonómico globalizado; y de otra parte, a partir de las innovaciones científico-técnicas que buscan cuidar la naturaleza y proponen lentamente una producción económica respetuosa con el planeta<sup>19</sup>.

5) Afirmamos la necesaria conexión de la crítica con el contexto del diálogo intercultural y geopolítico de la filosofía. Es insoslayable construir un pensar situado en nuestro contexto cultural e histórico, y en diálogo con otras filosofías y culturas del mundo. Y ello, tomando en consideración las diferencias económicas, tecnológicas, políticas y culturales entre sectores del planeta. Al respecto queremos citar aquí textualmente a Enrique Dussel refiriendo al tiempo hermenéutico –es decir, *nuestro tiempo*- como una estrategia de resistencia entendida como la asunción de nuestra historia en el marco del proyecto liberador de América Latina y en el necesario diálogo global que ello implica:

---

19 Al respecto resulta pertinente la contribución de Habermas en su citada obra (*Conocimiento e interés*), porque es un esfuerzo por establecer teóricamente vínculos fundamentales entre todas las ciencias, que desde el piso fundamental del mundo de la vida, constituyen una *praxis* bajo criterios emancipativos; esto implica que apreciemos estratégicamente la práctica de cuidado y valoración de la naturaleza como un principio que informa el accionar de las ciencias.

"Para resistir es necesario madurar. La afirmación de los propios valores exige tiempo, estudio, reflexión, retorno a los textos o los símbolos y mitos constitutivos de la propia cultura, antes o al menos al mismo tiempo que el dominio de los textos de la cultura moderna hegemónica. [...] El diálogo intercultural presente no es sólo, ni principalmente, un diálogo entre los apologistas de sus propias culturas, que intentarían mostrar a los otros las virtudes y valores de su propia cultura. Es ante todo el diálogo entre los creadores críticos de su propia cultura (intelectuales de la "frontera" entre la propia cultura y la Modernidad). No es de los que meramente la defienden de sus enemigos, sino que primeramente *la recrean desde los supuestos críticos* que se encuentran en su propia tradición cultural y de la misma Modernidad que se globaliza. [...] Pero además, no es siquiera el diálogo entre los críticos del "centro" metropolitano con los críticos de la "periferia" cultural. Es antes que nada *un diálogo entre los críticos de la "periferia" cultural, un diálogo intercultural Sur-Sur, antes de pasar al diálogo Sur-Norte*"<sup>20</sup>.

6) Los presupuestos de una crítica, tal y como la hemos considerado, es decir, históricamente, en la colaboración del filosofar con otras disciplinas, y en el campo del arte y su expansión, todo eso *nos lleva a resaltar que la cultura que pensamos es forzosamente nuestro suelo*<sup>21</sup>. Dicho suelo no se puede soslayar, so pena de caer en la mera abstracción o en la erudición libresca; es desde nuestro contexto que abrimos la comprensión a las tradiciones de la filosofía y de las culturas humanas que pertenecen a otros contextos. El sentido general de lo humano no es abstracto, sino que surge, permanece y se aplica desde una eterna realización histórica, dada por los asuntos a los que estamos necesariamente abocados en el horizonte de un tiempo y un espacio definidos, así como en una cultura particular: la filosofía comienza con el ponernos nosotros mismos como valiosos, como sujetos que se asumen pensadores en situación, y por eso se valoran en el esfuerzo por

20. DUSSEL, Enrique. "Transmodernidad e interculturalidad". En *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*. Edición de Raúl Fornet-Betancourt. Ed. Trotta. Madrid. 2004. Págs. 152,153 y 154.

21. Rodolfo Kusch, vincula la idea de suelo de la siguiente manera:"En tanto somos mestizos ya sabemos que la filosofía no es estrictamente enseñanza y que no tiene por qué haber un corpus minuciosamente mantenido. Desde nuestro puro estar no nos cuesta pensar que el filosofar siempre tuvo algo que nos fue ocultado, y es que lo más digno de ser pensado se hace siempre desde el abandono original, que tiene su topología, por no decir su suelo, y que linda en muchos aspectos con los resortes de una angustiosa consulta en una situación oracular". Y Luego relaciona tal enunciación con la *weltanschauung* en Dilthey, o con el *Mundo de la vida* en Husserl. Concluye así: "A partir de aquí se reedita la universalidad pero siempre en un encuadre geocultural". Cf. KUSCH, Rodolfo. "Aportes a una filosofía nacional". En *Obras completas*. Tomo IV. Editorial Fundación Ross. Rosario-Argentina. 2000. Págs. 29 y 30.

hacer filosofía<sup>22</sup>.

7) Desde lo planteado en estas reflexiones proponemos como una opción filosófica, pensar a Colombia y su cultura, y abrir ese sentido hacia otras sociedades latinoamericanas y mundiales, en un diálogo y proceso crítico de proporciones globales.

---

22. ROIG, Andrés Arturo. Ob. cit. Cap. I.

### Bibliografía.

- CASSIRER, Ernst. *Antropología filosófica*. F.C.E. México. 1963
- DUSSEL, Enrique. "Transmodernidad e interculturalidad". En *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*. Edición de Raúl Fornet-Betancourt. Ed. Trotta. Madrid. 2004.
- ESPINOSA, Magaly. "Estudios culturales y multiculturalismo: el campo expandido de la crítica". En *La crítica de arte: entre el multiculturalismo y la globalización*. Ed. La Carreta. U. de Antioquia. Medellín. 2008.
- GADAMER, Hans-Georg. *Verdad y Método*. Ed. Sígueme. Salamanca. 1996.
- GANTIVA SILVA, Jorge. *Un ensayo sobre Gramsci*. Magisterio editorial. Bogotá. 2008.
- GARIN, Eugenio. "Política y cultura en Gramsci". En *El pensamiento político de Gramsci*. Varios autores. Grijalbo. Barcelona. 1977.
- HABERMAS, Jurgen. *Conocimiento e Interés*. Taurus. Madrid. 1982.
- HUSSERL, Edmund. "La filosofía en la crisis de la humanidad europea". En *Invitación a la fenomenología*. Paidós. Barcelona. 1992.
- KUSCH, Rodolfo. "Aportes a una filosofía nacional". En *Obras completas*. Tomo IV. Editorial Fundación Ross. Rosario-Argentina. 2000
- \_\_\_\_\_ *Esbozo de una antropología filosófica americana*. Ed. Castañeda- . Bs.As. 1978.
- MERLEAU- PONTY, Maurice. *Fenomenología de la percepción*. Planeta. Barcelona. 1984.
- \_\_\_\_\_ *Lo visible y lo invisible*. Seix Barral. Barcelona. 1970. P 184.
- \_\_\_\_\_ "El lenguaje indirecto y las voces del silencio". En *Signos*. Seix Barral. Barcelona. 1964.
- \_\_\_\_\_ *La fenomenología y las ciencias del hombre*. Ed. Nova. Bs. As. 1970.
- RICOEUR, Paul. *Freud, una interpretación de la cultura*. Siglo XXI editores. México. 1970
- \_\_\_\_\_ "Fenomenología y hermenéutica desde Husserl". En *Del texto a la acción*. F.C.E. México. 2006)
- \_\_\_\_\_ "Hermenéutica y crítica de las ideologías". En *Hermenéutica y acción*. Ed. Docencia. Buenos Aires. 1985.
- ROIG, Arturo. *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. F.C.E. México. 1981.
- SOBREVILLA, David. "Idea e historia de la filosofía de la cultura". En *Filosofía de la cultura*. Trotta. Madrid. 1998.
- STOREY, John. *Teoría cultural y cultura popular*. Octaedro. Barcelona. 2002.
- WALTON, Roberto. "El concepto de cultura en la fenomenología de Edmundo Husserl". En *Anuario de filosofía jurídica y social*. Número 23. Buenos Aires. 2003. Barcelona. 1992.

# Levinas sobre el concepto de intuición de Husserl

*Levinas on Husserlian concept of Intuition*

JUAN CARLOS AGUIRRE GARCÍA\*

Universidad del Cauca  
Colombia

## Resumen

En este artículo se explora el tratamiento dado por Emmanuel Levinas al concepto husserliano de intuición. Se aborda especialmente el trabajo inicial del filósofo lituano-francés, *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie* de Husserl (1930). Además de comprender el modo como Levinas lee las obras publicadas de Husserl hasta ese momento, en el artículo se tratará de confrontar la acusación que algunos especialistas en fenomenología hacen a Levinas de intérprete errado de Husserl; en ese mismo sentido, se sugiere que la originalidad de la filosofía levinasiana encuentra su fuente en algunos conceptos relevantes de Husserl, y que su distanciamiento es un intento por explicitar asuntos no considerados o escasamente tratados por el padre de la fenomenología.

**Palabras clave:** conciencia, Esencia, Naturalismo, Intencionalidad, Intuición.

## Abstract

In this paper it is explored the treatment given by Levinas to the Husserlian concept of Intuition. The early work from the Lithuanian-French Philosopher, *Theory of Intuition in Husserl's Phenomenology* (1930), is studied with special attention. Besides understand the way how Levinas interpreted the published works of Husserl at that moment, it is confronted the claim from some scholars of Phenomenology that Levinas is a mistaken interpreter of Husserl; in the same vein, it is suggested that the originality of Levinasian philosophy is rooted on some main concepts of Husserl; and the distance between both Philosophers is a try to explain some issues no explained by Husserl or shortly explained by him.

**Keywords:** consciousness, Essence, Naturalism, Intentionality, Intuition.

---

\* Este escrito se enmarca en la investigación doctoral “Crítica de Emmanuel Levinas a los paradigmas occidentales sobre el conocimiento, y posibilidades para una racionalidad renovada en filosofía y en ciencias humanas y sociales” (2012-2014) adelantada en la Universidad Pontificia Bolivariana, Medellín. Agradezco a la Universidad del Cauca por los espacios y tiempos permitidos para llevar a cabo la investigación. El texto se presentó en: *Encuentro Centenarios, publicación Ideas I de Husserl y nacimiento de Paul Ricoeur*, llevado a cabo en la Universidad de Antioquia los días 5 y 6 de agosto del año 2013.

## Introducción

Recientemente, el fenomenólogo Uriah Kriegel, refiriéndose a Levinas, en el libro *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl* [1930/2001], escribió: “su tesis sobre la noción de intuición de Husserl [...], publicada cuando tenía 24 años, es una obra maestra de presentación sucinta y bien organizada de las principales ideas de la fenomenología de Husserl”<sup>1</sup>. Si bien este juicio no representa nada *per se*, permite mitigar las despiadadas críticas que sobre esta obra se han lanzado desde el mismo momento de su publicación, críticas hechas por el propio Husserl y su círculo cercano<sup>2</sup>. Del mismo modo, permite poner en cuestión a aquellos lectores que, reconociendo la admiración inicial de Levinas por Heidegger, celebran al lituano-francés como opuesto a la fenomenología husserliana.

Aunque la amplia tradición de eruditos en la obra de Levinas coinciden en afirmar que su obra magna es *Totalité et infini* [1961/2006], el propósito del presente trabajo consiste en retornar a la exposición hecha por Levinas de las obras publicadas hasta el momento por Husserl, en especial de *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* [1913/1962], en adelante *Ideas I*, con la sospecha de que fue tal libro, y particularmente el concepto de intuición, el que configuró las principales concepciones de Levinas acerca del conocimiento, las cuales lo acompañaron a lo largo de su demoledora crítica a la tradición occidental<sup>3</sup>. Aunque varias veces Levinas se distancia de Husserl por su “intelectualismo”, crítica que no viene al caso confrontar en este momento, no hay duda de que la fenomenología de Husserl le mostró a Levinas un camino y le otorgó las bases para lo que posteriormente sería su original propuesta ética.

Antes de iniciar con la exposición, es preciso advertir que Levinas se aproxima a Husserl con la convicción de que “el problema que se plantea [...] la fenomenología trascendental se orienta hacia una cuestión ontológica,

1. LEVINAS, Emmanuel *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*. Paris: Vrin. 2001

2. Véase, a modo de ejemplo, Cairns (1934); Gurwitsch (2009). Una sucinta exposición de las críticas hechas por Cairns / Husserl al libro en mención. Ver, Aguirre, Juan. *El no seguir el camino o las rutas abiertas del hereje. Anuario Colombiano de Fenomenología*, 2009, Vol. 3, Págs. 133-146.

3. Otros escritos se han ocupado de explorar esta recepción. Ver, a modo de ejemplo, García (2006) y De Warren (2013). El primero estudia la recensión hecha por Levinas en 1929 al libro *Ideas I*, titulada: “Sur les *Ideen* de M. Edmund Husserl”; el segundo, analiza la recepción hecha por Levinas de *Ideas I* a partir del libro *Totalité et infini*. Tal vez por la crítica que recibió desde el comienzo, la *Théorie de l'intuition*... no ha recibido suficiente atención por parte de los estudiosos de Levinas.

en el sentido muy especial que Heidegger da a este término”<sup>4</sup> Aclarado esto, la exposición se despliega en los siguientes apartados: en primer lugar, se presentará la definición inicial de “intuición” que brota de la discusión de Husserl con el psicologismo y, por extensión, con el naturalismo. En segundo lugar, se expondrá lo que Levinas toma como “intuición”, “intuición de esencias” e “intuición filosófica”, mostrando la recepción entusiasta que hace Levinas de estos desarrollos husserlianos. Finalmente, a partir de la consideración de una crítica de un reconocido fenomenólogo de tradición analítica, se intentará evaluar sintéticamente si la recepción hecha por Levinas se corresponde o no con la intuición expuesta por Husserl.

### **La intuición como percepción instantánea**

Hacia el final del primer capítulo de la *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl* (en adelante: *Teoría de la intuición*), Levinas define por primera vez la intuición; al respecto afirma: “La intuición, si la entendemos de manera muy vaga como el conocimiento inmediato y directo, no puede, en el naturalismo, ser el método científico, pues lo inmediato no es más que aparente”<sup>5</sup> más adelante, en el capítulo 2, sostiene que, según Husserl: “la independencia manifestada por la cosa material con respecto a la percepción instantánea no es una simple ilusión”<sup>6</sup> Ambas definiciones de intuición – como conocimiento inmediato y directo, y como percepción instantánea– se enmarcan en la discusión de Husserl con el naturalismo; sin embargo, a los ojos de Levinas, lo que está verdaderamente en juego es una teoría del ser, de la que depende la teoría del conocimiento.

Levinas infiere de Husserl que, para el naturalismo, la existencia se confunde con lo que surge una vez se han identificado las cualidades primarias de las cosas y son sometidas estas a la ley de la causalidad; en esto radica el ideal de objetividad. En la identificación de tales cualidades se deja a un lado aquellas que han sido nominadas por la tradición como cualidades secundarias, las cuales son tachadas como contingentes o mera apariencia. En consecuencia, el naturalismo interpreta de un modo determinado la estructura del ser, aunque lo hace suponiendo que su existencia se agota en la objetividad y la causalidad. El naturalismo se satisface en el conocimiento que brota de establecer las relaciones causa-

4. LEVINAS, Emmanuel *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*. Ob.cit. Pág. 15

5. Ibíd. Pág. 37.

6. Ibíd. Pág. 42.

efecto; en dejar a un lado aquellas relaciones no cuantificables o en tacharlas de insustanciales; sin embargo, esta actitud, denunciada por Husserl en varios trabajos<sup>7</sup>, es ingenua, en tanto da por hecho, sin cuestionar, los modos en los que el mundo se da al sujeto. Escudado en la verdad que brota del descubrimiento de leyes, el naturalismo deja de lado cuestiones relevantes, dando espacio al escepticismo.

En las antípodas del naturalismo ubica Levinas a la fenomenología, toda vez que Husserl plantea una teoría distinta del ser (Levinas habla de "ontología husserliana"). A diferencia de la adecuación pretendida por el naturalista, Husserl postula el carácter inadecuado de la cosa física; en vez de asumir que la conciencia depende del mundo (como defendía el psicólogo), Husserl sostiene que "el mundo de la *res trascendente* depende necesariamente de la conciencia"<sup>8</sup>

### **La intuición como intencionalidad que alcanza el (o al) ser**

Un segundo sentido de intuición es expuesto por Levinas en la confrontación entre "acto significativo" y "acto intuitivo". Según Levinas [2001], Husserl toma prestado el concepto de "acto significativo" del ámbito de la significación lingüística: "Toda palabra, todo nombre, tiene una significación (*Bedeutung*) que no es una simple representación asociada a una palabra, sino algo con lo cual la palabra o el nombre se relaciona a través de una intención especial [...] La intención de la palabra no necesariamente hace que el objeto sea visto de un modo directo<sup>9</sup> Según esto, el acto significativo no alcanza el conocimiento inmediato y directo del objeto (primer sentido de intuición), sino que solo apunta al objeto; en

7. Algunos de estos pueden ser: HUSSERL, Edmund. *Investigaciones Lógicas I y II*. Madrid: Alianza Editorial. 1999 y sobre todo el tomo I: *Prolegomena*; HUSSERL, Edmund. *La idea de la fenomenología*. Barcelona: Herder 2012 y en las lecciones I y II; y en el mismo HUSSERL, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. México: Fondo de Cultura Económica. 1962, Libro I, Sección 2.

8. LEVINAS, Emmanuel. *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*. Ob, cit. Pág. 41. Es curioso notar que este primer sentido de intuición pareciera homologarse a la intuición en sentido naturalista; quizás el tratamiento dado por Levinas sugiera esta lectura. Sin embargo, es preciso recalcar que la preocupación de Levinas no es epistemológica (en este sentido podría sostener que tanto el fenomenólogo y el naturalista parten de la intuición como puerta de entrada al conocimiento), sino ontológica. En este último sentido, la preocupación de Levinas es que el naturalista descarta la intuición y, como resultado, la vivacidad del ser intuido se pierde tras la búsqueda de una objetividad. El fenomenólogo, por su parte, reivindica el papel de la intuición, no tanto en la esfera del conocimiento, sino en la esfera del ser, esto es, reconoce que el ser no se agota en lo visto sino que se da en perspectivas imposibles de escindir en cualidades primarias y secundarias.

9. LEVINAS, Emmanuel. *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*. Ob, cit. Pág. 101-102.

consecuencia, esta intención no es realizada de modo pleno; o, lo que es lo mismo, la relación con el objeto se da de manera tangencial. Es por ello que Levinas [2001], siguiendo las *Investigaciones Lógicas* de Husserl, concluye que “la intención puramente significativa por sí sola «no es, propiamente hablando, una representación; nada del objeto vive en ella»”<sup>10</sup>

A diferencia del acto significativo, el acto intuitivo alcanza su objeto; sin embargo, Levinas es enfático en sostener que el asunto no implica solamente diferencias de grado: mayor o menor claridad, mayor o menor explicitación; esto es: no es que la diferencia entre intuición y acto significativo radique en que la intuición presenta de manera más clara el objeto, lo explice mejor. Según Levinas “*la diferencia no tiene que ver con el objeto, sino con su modo de darse, de ser vivido*”<sup>11</sup> Los actos significativos se refieren al objeto sin alcanzarlo; su ámbito se reduce al pensamiento, no necesariamente ligado al ámbito de las cosas, al contacto con estas. Gracias al concepto de intencionalidad, Levinas defiende que en los actos intuitivos, sean de la percepción, la imaginación o la memoria, los objetos “se dan en sí mismos”, “se dan en persona”<sup>12</sup> (Como conclusión de esta confrontación entre actos significativos y actos intuitivos, Levinas establece que “la intuición es un acto que verdaderamente posee su objeto”<sup>13</sup>

Aunque Levinas reconstruye, de manera esquemática e ilustrativa, lo que podría denominarse la “teoría de la verdad en Husserl”, basta decir que la consideración que hace de la intuición, en este segundo sentido, le sirve de soporte para continuar con la confrontación con el naturalismo pero, a la vez, para mostrar la posibilidad de remontarse “al fenómeno originario de la verdad para comprender su esencia misma”<sup>14</sup>; según Levinas, “el interés de Husserl no consiste en asimilar inteligencia y sensibilidad entre sí, al contrario, insiste en su diferencia e intenta dar cuenta de la misma. Husserl pretende poner al descubierto la instancia gracias a la cual estas actividades del espíritu pueden ser susceptibles de verdad. Y dicha instancia es justamente la intuición, en tanto intencionalidad cuyo sentido intrínseco consiste en alcanzar su objeto y tenerlo ante sí como existente”<sup>15</sup>

Podría concluirse, entonces, que este segundo sentido de intuición otorga

10. Ibíd. Pag. 104.

11. Ibíd. Pág. 105.

12. Ibíd. Pág. 106.

13. Ibídem.

14. Ibíd. Pág. 126.

15. Ibíd. Pág. 127.

a Levinas un insumo importante para convencerse de que “la explicación y la experimentación, tal como son practicadas en las ciencias, no son las únicas formas de conocimiento racional”<sup>16</sup>; aún se puede ser racional en el “método intuitivo”, pues “la visión tiene la función de «justificar», ya que ofrece su objeto de una manera directa y, en la medida en que realiza dicho objeto, es ella misma razón”<sup>17</sup>

Si en el primer sentido de intuición se gana la convicción de que el ser no se agota en la cosa física, en este segundo sentido se obtiene la convicción de que hay otras formas de donación del ser y otros modos de recibirlo, sin comprometer la racionalidad.

### **La intuición de esencias**

Levinas identifica en *Ideas I* una claridad conceptual no hallada por Husserl en las *Investigaciones Lógicas*, una justificación del método fenomenológico en su intento de fundamentar la lógica, ahora mediante la formulación del Idealismo Trascendental. La clave de esto, a decir de Levinas [2001], radica en la “reconsideración del sentido intrínseco de la vida” (p. 174). De modo efusivo exclama el lituano-francés:

Si la noción de ser está tan estrechamente relacionada con la noción de lo *vivido*, será legítimo otorgar a los datos de esta reflexión, que no parecen ser sino psicológicos, un valor filosófico que nos permita elaborar juicios sobre el ser. Podremos entonces estar seguros de que en la reflexión no nos enfrentamos con una simple representación del ser (posiblemente inadecuada), sino que nos las habemos con el ser mismo. Solo de este modo podremos hablar de la *existencia* del objeto ideal, por ejemplo, irreducible a una realidad individual, y no ya de una simple *conciencia* del objeto ideal, irreducible a la *conciencia* de esta realidad individual<sup>18</sup>.

En la perspectiva naturalista, hablar de “existencia del objeto ideal” sería simple especulación; sin embargo, para Levinas, Husserl rehabilita el “mundo de las esencias y las categorías lógicas”<sup>19</sup> gracias a la tesis de la existencia absoluta de la conciencia<sup>20</sup>. Con la idealidad de la esencia y de

16. Ibíd. Pág. 135.

17. Ibídem.

18. Ibíd. Pág. 150.

19. Ibíd. Pág. 152.

20. Cuando se hace referencia al “mundo de las esencias” y de las “categorías lógicas” en

lo general, Levinas ve una “nueva dimensión del ser”<sup>21</sup> pues no se trata de un agregado al ser, sino un modo distinto de existir, su modo de darse a la conciencia; lo que en otras palabras significa que lo ideal, en Husserl, es reivindicado tanto en la existencia como en los modos específicos de existir.

Conservando la distinción antes tratada entre “actos significativos” y “actos intuitivos”, y sumando a esta la esfera eidética, Levinas intenta caracterizar la esfera de lo general de la siguiente manera: por una parte, está la esfera de lo general a la que se refieren los conceptos en los actos significativos; en este sentido, se habla de la “generalidad de la expresión”; por otra parte, la esfera de lo general se aborda desde el objeto general en su generalidad propia, bien sea como objetos generales en general o como esencias puras.

Ahora bien, ¿dónde queda la intuición en este ámbito? Si bien los sentidos 1 y 2 de intuición podrían comprenderse o bien como percepción instantánea, o bien como base de la evidencia de los juicios, parece difícil contemplar el papel de la intuición en asuntos que, como por ejemplo el modelo de inteligibilidad de la lógica analítica o sintética, parecen típicamente destinados a la esfera meramente teórica, especialmente, a la esfera deductivo-demostrativa. Sin embargo, aun –y sobre todo– en esta esfera ve Levinas el rol de la intuición husseriana: al intuir las esencias “podemos conocer por su naturaleza misma las necesidades que imponen, sin vernos obligados a remontarnos a premisas, sin tener que justificarlas con una deducción”<sup>22</sup>; además, “el fenómeno primero de la intelección es precisamente la visión directa de la estructura necesaria de la esencia” (p. 162); y, más radical aun: “la necesidad de las leyes mismas de la deducción

Husserl, es preciso recordar que este filósofo trató con detalle el asunto, incluso desde sus obras iniciales, véase especialmente la VI de sus *Investigaciones lógicas*. Allí, de manera didáctica, Husserl (1999) muestra que la expresión “este papel es blanco” es una expresión formada o formal. Tal y como lo señala Levinas, algunas palabras que conforman la expresión (“papel”, “blanco”) son susceptibles de llenarse (“función impletiva”) a partir de la simple percepción (intuición en el primer sentido); sin embargo, decir: “papel blanco”, no podría comprenderse, a menos que explícita o implícitamente esté la forma: “este papel es blanco”, donde ni “este”, ni “es” (cúpula) tienen una relación de coincidencia con la percepción (revisar, sobre todo los §§ 40 a 48). Es en casos como estos que se requiere situarse en la esfera de las formas. Es importante señalar esto pues conceptos como esencia o categorías, extraídos de su contexto lógico, pueden dar lugar a malas interpretaciones. Levinas fue muy preciso en el tratamiento de este asunto, liberando al ser de las restricciones del empirismo y, a la vez, señalando cómo el ser se da de modos distintos a los únicos aceptados por el naturalista; más aún, postulando que, de no considerarse estos modos, no podrá comprenderse adecuadamente la manera como la conciencia recibe al ser.

21. Ibídem.

22. Ibíd. Pág. 161-162.

tiene su fundamento en la intuición de esencias”<sup>23</sup>

### **¿Es problemática la lectura levinasiana de la intuición husserliana?**

En un artículo en el que se aborda la noción de intuición en Husserl, el reconocido filósofo de la matemática Jaakko Hintikka, haciendo alusión al libro de Levinas que estoy considerando, comenta lo siguiente: “el papel de las intuiciones como la roca absoluta que subyace a nuestro conocimiento no se debe en Husserl al carácter absoluto de la conciencia, como se ha afirmado en ocasiones. Las intuiciones no son adecuadas y ciertas porque son percepciones de la conciencia. Son adecuadas porque son la interface de la conciencia y del objeto de conciencia, a pesar de Levinas”<sup>24</sup> Más adelante afirma:

La mayoría de comentaristas parece que toman una línea de interpretación diferente [a la mía] y ven en la *Anschauung* (los escorzos) husserlianos un tipo especial de “acto teórico de la conciencia que hace que los objetos se presenten a nosotros [... Pero] los objetos no se nos presentan mediante actos de conciencia, sino por la realidad que incide sobre ella, excepto en los objetos llamados formas o *eide* descubiertos en una *Wesensschau* (visión de esencias)” [...] Me parece que la razón por la que Levinas se equivoca al entender el concepto de intuición de Husserl es la misma razón por la que la filosofía de Husserl se ha visto generalmente desde una perspectiva equivocada. Husserl no fue solo un teórico de la conciencia; también era, de manera importante, continuador de los esfuerzos de pensadores positivistas como Mach, quienes buscaban las bases de todo el edificio de nuestro conocimiento en la experiencia inmediata. Los puntos finales de tal búsqueda, las intuiciones, no son dadas por una facultad superior de nuestra conciencia sino por la realidad misma<sup>25</sup>

Y en el párrafo conclusivo afirma:

Heidegger trató de prevenir a Husserl [con respecto a su concepción de intuición], persuadiéndolo para que diera una interpretación radicalmente diferente de la motivación original de la fenomenología

---

23. Ibíd.

24. HINTIKKA, Jaakko. *The notion of intuition of Husserl*. *Revue internationale de philosophie*, Vol. 224, No. 2, 2003, Pág. 175.

25. Ibíd. Pág. 189.

de Husserl [...] En esa ocasión, Heidegger no tuvo éxito de falsificar las intenciones de Husserl, pero él y sus seguidores han pretendido imponer en muchos filósofos una perspectiva errónea sobre Husserl

<sup>26</sup>

Imagino que entre “sus seguidores”, Hintikka ubicará a Levinas.

La denuncia que hace Hintikka a Levinas, de acuerdo con lo anterior, es triple: por un lado, acusa a Levinas de afirmar que, según el lituano-francés, las intuiciones son garantía sólida, esto es: adecuadas y ciertas, debido a que son percepciones de la conciencia. Frente a esto Hintikka da a las intuiciones el carácter de “interface” entre la conciencia y el objeto de conciencia. De otro lado, endilga a Levinas que defiende la intuición como un tipo de acto especial, una facultad superior de la conciencia. Finalmente, lanza un juicio de valor: que Heidegger y los heideggerianos, entre los que se contaría a Levinas, transmiten una versión deformada de la filosofía de Husserl; en tanto juicio de valor, no es necesario rebatir. Pero, en efecto, ¿se desprende de la *Teoría de la intuición* esta interpretación de Hintikka?

Revisando la cita de Hintikka se encuentran dos frases que darían pie a su primera crítica:

Puesto que el modo de ser de algo es su modo de ser vivenciado, el modo característico de existir de la conciencia es que, en la reflexión, la conciencia no se da a través de *Abschattungen* (escorzos) –o, como dirá Levinas, no hay dualidad entre lo que se señala y lo que está presente. En términos de Husserl, esto significa que no hay dualidad entre el ser y la apariencia. Lo que se da en la reflexión se da absolutamente en el sentido de no depender de experiencias futuras para su confirmación. La adecuación, y por tanto la certeza [...], caracterizan la percepción de la conciencia<sup>27</sup>.

Y, más adelante sostiene: “Incluso aunque el carácter absoluto de la conciencia se revela a través de la adecuación de su percepción, para Husserl es ese carácter absoluto de la conciencia el que *funda* la percepción adecuada”<sup>28</sup>

---

26. Ibíd.

27. Ibíd. Pág. 35

28. Ibídem.

Es muy curioso, sin embargo, que Hintikka, si bien cita el libro de Levinas, no lo haga *stricto sensu* del propio Levinas, sino de las páginas del *Prólogo del traductor* a la primera edición, André Orianne; es decir, en su artículo pone en boca de Levinas algo que dice el traductor, transmitiendo una idea, quizás errónea, del planteamiento levinasiano. Sorprendente en Hintikka quien en su juicio de valor critica a Heidegger y sus seguidores por, precisamente, pretender “imponer en muchos filósofos una perspectiva errónea sobre Husserl”.

No obstante, el asunto no se zanja apelando al *Tu quoque*<sup>29</sup>. Examinaré muy brevemente si tiene fundamento la crítica de Hintikka a Levinas, suponiendo que el traductor ha comprendido adecuadamente al filósofo lituano-francés. Efectivamente, el capítulo 2 de la *Teoría de la intuición* se titula: “...la existencia absoluta de la conciencia”. Al respecto sostiene Levinas: “Describiremos [...] este carácter absoluto de la existencia de la conciencia. Mostraremos en seguida cómo dicha existencia no es sino la *intencionalidad*. De ahí se seguirá que la conciencia es el origen de todo ser, el cual se encuentra determinado por el sentido intrínseco de la misma”<sup>30</sup>Y, con respecto a las percepciones de la conciencia afirma: “la percepción de la conciencia, la reflexión –la percepción *inmanente*, según la terminología husseriana– no se caracteriza por una dualidad entre lo que se revela y lo que tan solo se anuncia, como en la percepción *trascendente externa*”<sup>31</sup>; más adelante sostiene: “el carácter absoluto de la conciencia en Husserl, significa algo distinto de la indubitableidad de la percepción interna. Este carácter absoluto no es tan solo una propiedad de la *verdad* que concierne a la conciencia, sino una propiedad de su *existencia* misma. Afirmar el carácter absoluto de la conciencia significa mucho más que el mero hecho de que sea imposible dudar de la misma”<sup>32</sup>.

Según esto, Levinas está proclamando que la existencia absoluta de la conciencia no implica, en primera instancia, una garantía de la indubitableidad de la percepción interna, sino “existir de un modo especial que se opone al modo

29. Quien utilice esta falacia se contentará diciendo: “usted endilga a Levinas que pone en boca de Husserl algo que no ha dicho o que ha dicho la tradición heideggeriana; por tanto, usted lee mal a Husserl. Sin embargo, usted está poniendo en boca de Levinas algo que quizás no dijo pues quien habla es su traductor; en consecuencia, usted también lee mal a Levinas”. Pero esto cerraría el diálogo, esforzándonos poco en discutir el punto que Hintikka propone.

30. LEVINAS, Emmanuel. *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*. Ob, cit. Pág. 52.

31. Ibíd.

32. Ibíd. Pág. 54.

de presencia de los objetos a los sujetos”<sup>33</sup> Ahora bien, ¿es este modo especial, una facultad superior de la conciencia? Por ningún lado puede encontrarse tal afirmación en Levinas; a lo sumo, esta facultad es distinta a la que exige el naturalismo, en cuanto respeta los modos de darse un objeto en nuestra vida.

En lo que respecta a si la intuición juega el rol de interface, es tarea de los fenomenólogos husserlianos evaluar si la interpretación de Hintikka es adecuada. El fenomenólogo Soren Overgaard ha adelantado algo al respecto en su artículo: “Cómo analizar la experiencia inmediata: Hintikka, Husserl y la idea de la fenomenología”.

### **Conclusión**

La exploración del concepto de intuición en la tesis doctoral de Levinas permitió precisar tres definiciones de intuición que encuentra el autor en algunas obras publicadas de Husserl. Igualmente, permitió comprender cómo, debido a su lectura heideggeriana, Levinas intenta mostrar que en la fenomenología husseriana, además de asuntos epistemológicos, priman cuestiones ontológicas. También se intentó esclarecer el terreno para, quizás, rebatir el prejuicio de que la obra seminal de Levinas, al estar influenciada por Heidegger, vicia la interpretación y tergiversa a Husserl. Finalmente, se muestra un caso concreto en el que parece que Levinas malinterpretó a Husserl; sin embargo, se trata de sugerir que, antes que una errónea interpretación, Levinas conserva buena parte de las tesis nucleares de Husserl en relación con el concepto de intuición.

---

33. Ibíd. Pág. 56.

## Bibliografía

- AGUIRRE, Juan. *El no seguir el camino o las rutas abiertas del hereje*. Anuario Colombiano de Fenomenología, Vol. 3, 2009.
- CAIRNS, Dorion. Notes on Levinas, *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl. Its Suitability as an Introduction to Phenomenology*. 1934. Disponible en: <http://www.dorioncairns.net/Levinasreview.htm>
- DE WARREN, Nicolas. *Emmanuel Levinas and a Soliloquy of Light and Reason*. Lester Embree & Thomas Nenon (eds.). Husserl's Ideen. Dordrecht: Springer, 2013.
- GARCÍA RUÍZ, Pedro Enrique. *Fenomenología y ontología en el joven Levinas*. Revista de Filosofía, Vol. 31, No. 1, 2006.
- GURWITSCH, Aron. *Some fundamental principles of constitutive phenomenology. The Collected Works of Aron Gurwitsch (1901-1973)*. Volume I: Constitutive Phenomenology in Historical Perspective. Dordrecht: Springer. 2009
- HINTIKKA, Jaakko. The notion of intuition of Husserl. *Revue internationale de philosophie*, Vol. 224, No. 2, 2003.
- HUSSERL, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. México: Fondo de Cultura Económica. 1962.
- \_\_\_\_\_ *Investigaciones Lógicas I y II*. Madrid: Alianza Editorial. 1999.
- \_\_\_\_\_ *La idea de la fenomenología*. Barcelona: Herder. 2012.
- KRIEGEL, Uriah Phenomenal intentionality past and present: introductory. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, Publicado Online First: 25 de abril de 2013. doi: 10.1007/s11097-013-9308-0
- LEVINAS, Emmanuel. Sur les Ideen de M. Edmund Husserl. *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, Vol. CVII, No. 3-4, 1929.
- \_\_\_\_\_ *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*. Paris: Vrin. 2001.
- \_\_\_\_\_ Totalité et infini; essai sur l'extériorité. Paris: Kluwer Academic. 2006.
- OVERGAARD, Soren. How to analyze immediate experience: Hintikka, Husserl, and the idea of Phenomenology. *Metaphilosophy*, Vol. 39, No. 3, 2008.

# **Observaciones sobre la predonación del mundo de la vida y su constitución.**

## **Las síntesis perceptivas y su implicación con la teoría de todos y partes**

*Remarks about the pre-givenness of the life world and its constitution. The perceptive syntheses and their implication with the theory of everyone and parts*

JEISON ANDRÉS SUÁREZ ASTAIZA

Universidad del Valle  
Colombia

### **Resumen**

El siguiente ensayo presenta muy generalmente la tesis fenomenológica sobre la dación previa del mundo de la vida, ligada a un problema fundamental que he denominado "La problemática de la asociación". Mi aproximación a tal problemática tiene como base los tomos XI y XXXIX de la colección Husserliana y algunos elementos que se tienen en cuenta a propósito de la teoría de todos y partes tal y como se exponen en las *Investigaciones lógicas*.

**Palabras clave:** predación, mundo de la vida, constitución, cumplimiento.

### **Abstract**

The overall theme of the following text is the exposure of the phenomenological thesis about the pre-givenness of the life-world, tied to a fundamental problem that I have called "The predicament of the association". The approach to this predicament is based on the volumes XI and XXXIX of the collection *Husserliana* and some elements that are taken into account with regard to the theory of "wholes and parts" as they are exposed in the *logical Investigations*.

**Keywords:** Pregiverness, Life-world, constitution, fulfillment

Las explicitaciones del mundo de la vida<sup>1</sup> las lleva a cabo Husserl mediante una afirmación que lleva implícita una tesis de amplia envergadura: "El mundo nos es predado"<sup>2</sup>; ¿Qué quiere decir realmente esta afirmación? ¿Cuál es la tesis que trae implícita? Aquí abordaremos ambas cuestiones para dar cuenta del carácter de originariedad que es propio del "mundo de la vida". Nuestro objetivo general es discutir la hipótesis de una anticipación intuitiva del horizonte perceptivo por efectuación de una síntesis pasiva en el seno mismo de la teoría del cumplimiento que sostiene Husserl. Ratificaremos la tesis de la pre-donación –a la luz de lo que pueda decir la teoría de las síntesis perceptivas (pasiva y por cumplimiento)- para señalar de qué manera en la teoría de los actos de cumplimiento se presenta un problema difícilísimo de resolver referido a la asociación de partes independientes que fundan unidades de experiencia empírica ó fenomenológica. Unidades de sentido ínsitas en la pre-donación, en un horizonte de ineffectividad, en una dimensión originaria del mundo que funge permanentemente como campo universal y como fundamento de la *praxis* humana. Examinaremos primero qué dice Husserl de cara a la hipótesis de la pre-dación del mundo para luego proceder a la exposición de teoría de la asociación que se expone en los *Análisis sobre la síntesis pasiva* y finalizar con una breve presentación de la problemática del presente y la presencia de una multiestratificación en el seno mismo del esquema de las síntesis perceptivas.

Veamos, pues, a qué se refiere Husserl cuando afirma que el mundo nos es pre-dado, y que cuando me dirijo activamente hacia un objeto con la intención de conocerlo este ya estaba allí incluso antes de que lo captara en la percepción, en el cumplimiento. Para ello tengamos en cuenta algunas preguntas: ¿Qué papel juega el concepto de horizonte de experiencia en el proceso de aprehensión de los objetos del mundo? ¿A qué se refiere Husserl cuando habla de *horizonte vacío* o *inefectivo* en que me son predados los objetos del mundo?

### **Predación del mundo y Constitución**

Los esfuerzos filosóficos de Husserl pretenden en buena parte la dilucidación del denominado problema "constitutivo". Sus reflexiones se refieren a ciertos tipos de constitución que son casos particulares de ciertos actos de nóesis muy simples como por ejemplo el tipo de constitución de

1. HUSSERL, Edmund. *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Kosntitution. Texte aus dem Nachlass* (1916-1937). Rochus Sowa (ed.): Springer, Dordrecht, Hua XXXIX.

2. Ibíd., p. 26

la cosa real, el sentido objetivo de las cosas trascendentes, y las formas lógicas. Estos problemas se destacan principalmente desde las *Investigaciones lógicas*, ellas introducen en el discurso fenomenológico el concepto general de constitución que se emplea posteriormente en dominios determinados de problemas más específicos tales como la conciencia constitutiva del tiempo, la constitución del *otro* en la empatía y la constitución (inter) subjetiva del mundo. Una versión refinada de la fenomenología constitutiva sostiene la siguiente tesis: “*la constitución de un objeto como sentido es un rendimiento de la conciencia*”<sup>3</sup>. Por ser el sentido objetivo un rendimiento subjetivo [*Bewußtseinsleistung*], la fenomenología, en cuanto nóetica, debe dar cuenta *cómo* son los procesos de constitución del sentido de las unidades objetivas, esto es, el despliegue de la función significadora de la conciencia. Es un análisis exclusivo de las estructuras de la conciencia que hacen posible la manifestación de la realidad, los objetos y el mundo. La fenomenología, entonces, tiene por principio un interés gnoseológico acerca del problema de la constitución de todo tipo de objetualidad en los actos del conocimiento, el problema de cómo el objeto real –trascendente a la conciencia- puede ser alcanzado y conocido en el acto de conocimiento. Pero lo cierto es que una investigación sobre el modo en que una conciencia constituye *formas* o *sentidos* que se corresponden con los objetos del mundo es, así mismo, una investigación que debe dar cuenta de cómo es el despliegue del horizonte del mundo en esta constitución, porque “*explicitar sistemáticamente la estructura de horizonte es explicitar la intencionalidad en la que el mundo es constituido*”<sup>4</sup>. Con el añadido de que es un mundo dado en la predonación. Constitución de unidades, luego constitución de mundo en la predación.

La constitución del “mundo de la vida” se hace por niveles, en estadios cada uno de los cuales revela una estructura diferente. El primer nivel en la gradación constitutiva del mundo es *la naturaleza*. Esta *naturaleza* es pre-teórica y ante-predicativa; un estrato fundamental que aparece perceptivamente de modo inmediato y por tanto *fundamenta* la percepción de lo mediato<sup>5</sup>, esto es, lo dado efectivamente (conscientemente) en el cumplimiento perceptivo o cognitivo.

En detalle esta afirmación nos dice que el mundo *es* de forma inmediata incluso antes de que podamos determinarlo mediante cualquier tipo

3. HUSSERL, Edmund. *Analyses concerning passive and active Synthesis. Lectures on transcendental logic*. Boston: Kluwer Academic Publisher, 2001, §4, p. 57.

4. HUSSERL, Op. cit., p. 129.

5. Ibíd., p. 27

de juicio. Surge una dificultad en el planteamiento: en qué consiste la *a prioridad* del mundo y sus objetos. La dificultad radica en la concesión incuestionada del siguiente argumento: que antes de iniciarse cualquier actividad cognoscitiva los objetos de la experiencia del campo perceptivo están ya supuestos y anunciados en una suerte de certeza pre-predicativa, en una familiaridad; que el único papel de la percepción –la experiencia como tal– consiste en modificar o confirmar lo que previamente era supuesto o intencionado (mentado) en el “*horizonte inefectivo de lo inconsciente*”<sup>6</sup>. El argumento sostiene que a todo acto de conocimiento individual que se logra por síntesis de cumplimiento, en “*la plena concordancia entre lo mentado y lo dado como tal*”<sup>7</sup>, le es previo siempre un ámbito de la experiencia donde permanecen todos los objetos en una suposición y pre-dación pasiva; en otras palabras, que todo acto simple de conocimiento se fundamenta en un estar dado previo, en un ámbito (del ser) que siempre está ahí en cuanto naturaleza “*sin que se le agregue nada y sin que se le dirija la mirada captadora*”<sup>8</sup>. Esto quiere decir que en todo acto cognoscitivo hay una concordancia plena que identifica la mención y lo mentado ó, lo que es lo mismo, la intención significativa y la intención intuitiva, pero únicamente si antes de esta síntesis de cumplimiento [*Erfüllungssynthesis*] hay efectuada de antemano una síntesis pasiva [*passive synthesis*] en virtud de la cual se ha constituido previamente el estrato más fundamental y originario del mundo de la vida, la naturaleza como terreno universal de creencia (confianza) en el *ser* donde los objetos de mi mundo circundante [*Umwelt*] están previamente dados para mí como en una “*doxa pasiva*”<sup>9</sup>.

El asunto entonces es el siguiente: los objetos de experiencia de mi campo perceptivo nunca me son totalmente desconocidos, yo tengo siempre un pre-conocimiento de ellos. Este pre-conocimiento estrictamente no es parecido a cualquier tipo de conocimiento que pueda tener *a priori* sobre aquello que ha de conocerse, como puede ocurrir si se piensa por ejemplo en el sentido del *a priori* kantiano. Se trata más bien de un pre-conocimiento que se logra anticipadamente en el darse directo con la cosa misma. La cosa misma, aquello que puede ser captado, se encuentra en todo momento como dispuesta en un horizonte intencional vacío (de inefectividad) que sirve como señal anticipadora de lo venidero, de lo que actualmente en

6. Ibíd.

7. HUSSERL, Edmund. *Investigaciones para la fenomenología y teoría del conocimiento*. Madrid: Alianza, 1982, II VI, §39, p. 686.

8. HUSSERL, Edmund. *Experience and judgment. Investigations in a genealogy of logic*. London: Routledge & Kegan Paul, 1973, §7, p. 30.

9. Ibíd., p. 30.

el *ahora* perceptivo se capta efectivamente. La “cosa”, por tanto, aparece dispuesta en un horizonte de efectividad que a su vez se encuentra dentro de un horizonte mucho más amplio de inefectividad. Tanto el horizonte efectivo como el “*horizonte de posible evocación*”<sup>10</sup> no pertenecen a la cosa misma sino que son como “puestos” por el sujeto y son dependientes de las cinestesias. Lo dado de la cosa misma en el horizonte efectivo es muy poco respecto de lo dado, en cuanto posibilidad, en el horizonte inefectivo. La cosa me aparece rodeada siempre de un horizonte abierto de posibilidad, “*un halo de vacuidad*”<sup>11</sup>, que determina y prefigura lo actualmente captado en la fase efectiva de presencia, en el presente impresional originario [*Urgegenwart*]. Sin embargo, la cosa, el objeto que aparece, “*aparece de golpe* como unidad fenomenológica”<sup>12</sup>. Puede decirse entonces que lo constituido como unidad fenomenológica depende en toda medida de aquella dimensión pre-dada del mundo, la naturaleza, que es el resultado de una síntesis que estrictamente debe ser pasiva, esto es, pre-lógica y ante-predicativa.

La hipótesis de la predación del mundo plantea que los objetos de la experiencia existen de antemano para cualquier yo como objetos reales de un horizonte espacio temporal de mundo, como sustratos que exigen cumplimiento según corresponda el interés perceptivo, en ultimas, como objetos que yacen en el horizonte espacio temporal de experiencia de lo posible. Cabe aclarar que la hipótesis de la predonación de los objetos en un horizonte vital no recurre al auxilio del formalismo kantiano. Aunque la hipótesis de la predonación implica la tesis de cierta aprioridad originaria del mundo, no debe por ello entendérsela en los términos y el sentido mal visto ya en filosofía de lo que se entiende en el uso corriente del término.

La predonación de los objetos del mundo debe entenderse en el sentido de una “*anticipación memorativa*” [*Vorerinnerung*] que es únicamente posible por efectuación de una síntesis que constituye unidades por asociación o co-pertenencia de partes, unidades de sentido, ya lo dijimos, que son por así decirlo “*proto-objetos* [*Urobjekte*] de aquella génesis en que un mundo predado se configura constantemente de nuevo por la subjetividad que produce efectos dentro de ella”<sup>13</sup>. La anticipación memorativa es siempre una presunción que no sabemos si se cumplirá o no; es una pre-figuración

10. HUSSERL, Op cit. Hua XXXIX, p. 27

11. HUSSERL, Op cit. 2001, §1, p. 42

12. RICHIR, Marc. Synthèse passive et temporalisation/spatialisation”. Husserl. Jérôme Millon, Grenoble, 2004, §1, p. 11.

13. HUSSERL, Op cit. Hua XXXIX, p. 28

que delinea una imagen de lo que podría, si es el caso, *darse efectivamente* en el cumplimiento.

Este darse previo de los objetos por *anticipación memorativa* pertenece a un modo de la *constitución* del mundo que Husserl denomina *pasiva*. Constituir no es *crear*, sino describir cómo las cosas se *forman* o configuran para mí, cómo se me dan y se componen en torno mío<sup>14</sup> según lo dijimos al inicio de este apartado. En la génesis pasiva toda constitución depende de otra, por esto, la constitución de la cosa no es una dación realizada de antemano sino que se “forma” en todas mis experiencias sensibles, en la relación perceptiva y en la dualidad entre lo presumible (protendido) y lo verificado efectivamente. La cosa por tanto es un tema, un horizonte en el horizonte del mundo. Por esto, un análisis genético de la constitución del horizonte más general del mundo debe partir desde lo más originario. Y lo originario es para Husserl todo lo que tiene origen en la experiencia en primera persona del singular. ¿Esto qué quiere decir? Simplemente que el mundo de la vida en su dimensión más originaria tiene una génesis subjetiva en virtud de la cual yo constituyo los objetos para mí, en primer lugar siempre desde una sección ineffectivamente inconsciente del mundo y, en segundo lugar, a partir del horizonte de efectividad en que los objetos de mi mundo circundante ya constituidos pueden llegar a ser compartidos por otros *yo* y ser comunes para ambos.

Todo esto último se resume en la siguiente tesis: “el mundo es experienciado siempre por nosotros en un doble sentido: *predado y dado temáticamente*”<sup>15</sup>. El primero se nos dona inmediatamente en cuanto naturaleza como el pre-supuesto de la génesis objetiva, y constituye un pre-conocimiento y un pre-saber que funciona a modo de “anticipación originaria” en toda experiencia, incluso en la de objetos espaciales. Un pre-saber que es como un acervo de sentido que se origina en el horizonte de experiencia interno/externo de cada apercepción individual, en un horizonte espacio-temporal indeterminado de experiencia posible que se presenta pasivamente a mi conciencia como “estando ahí” en un mundo ya siempre pre-dado. El segundo, en cambio, se dona en la mediatez cuando a partir del interés temático determino en la percepción una región de mundo o un escorzo del objeto singular. Esto supone que en toda experiencia individual de lo mundano hay un contenido, un núcleo de conocimiento

14. VARGAS-GUILLEN, Germán. *Fenomenología, formación y mundo de la vida*. Academia Española, Saarbrücken, 2012, p. 49.

15. HUSSERL, Op cit. Hua XXXIX, p. 42.

real y determinado, que resulta del acto cognoscitivo y un contenido –al parecer más originario que el de cumplimiento- que se dona dentro de un horizonte de inefectividad y de experiencia posible. Este segundo tipo de contenido constituye originariamente un mero “acervo de sentido”<sup>16</sup>, un pre-conocimiento que hace posible el conocimiento momentáneo de lo presentificado que en el caso de un objeto trascendente es siempre un mero matiz [*Abschattung*]. De manera semejante, en el contenido del primer tipo, prevalece continuamente una unidad sintética que permite al acervo de sentido constituido en la apercepción individual ya realizada, dirigirse y avanzar hacia un nuevo acervo, hacia una nueva supuesta y pre-dada determinación que se revela como una inducción o una anticipación originaria de otro nuevo y posible acervo de sentido.

Ahora bien, ¿Cómo se constituyen las unidades sintéticas por anticipación memorativa por efectuación de la síntesis? unidades que hacen posible la idea de un mundo “que no ha sido completamente imaginado o representado pero que ya está formado de manera implícita”<sup>17</sup> En otras palabras ¿Cómo logramos este pre-conocimiento de los objetos del mundo, luego, certeza pre-dada, *creencia* en el ser puesta de antemano y *sobreentendida* del mundo?

### **La problemática de la asociación**

La problemática de la asociación referida a la constitución de *unidades de experiencia de sentido* [*Erfahrungseinheit*] aparece señalada ya desde el §4 de la primera *Investigación lógica* cuando en ella Husserl afirma que tales unidades son precisamente unidades fenomenológicas que se han constituido mediante co-pertenencia o co-implicación de momentos individuales que son en cada caso partes y aspectos que se destacan desde el horizonte inefectivo<sup>18</sup>. Algo fundamental para tener en cuenta es que las partes y los aspectos si bien son independientes deben ellos por señalamiento o indicación [*Anzaige*] fundar asociativamente *unidades empíricas* que al ser tematizadas activamente en un horizonte de efectividad constituyen a su vez *unidades fenomenológicas*.

---

16. HUSSERL, Op cit. 1973, §8, p., 34.

17. HUSSERL, Edmund. *La terre ne se meut pas. Recherches fondamentales sur l'origine phénoménologique de la spatialité de la nature*. Paris: Minuit, 1989, p. 11

18. HUSSERL, Edmund. *Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. Max Niemeyer, Halle, 1928, §4, p.30.

En el esquema de la teoría de los actos de cumplimiento de la VI investigación estas unidades de experiencia son los sustratos requeridos por el acto de intuición que por “*pertenencia mutua*”<sup>19</sup> se plenifica con el acto de significación para efectuar una síntesis de cumplimiento en la que se constituye una “*unidad cognoscitiva*”<sup>20</sup> que hace posible a su vez la conciencia de un horizonte efectivo de mundo. Sin embargo, esta unidad que se obtiene por cumplimiento establece una diferencia de grado respecto de los momentos o factores de unidad [*gestalten Einheits momente*] que se constituyen por efectuación previa de una síntesis pasiva que es asociativa<sup>21</sup>. En el primer caso, en las unidades por cumplimiento, “se da la intención significativa sola por sí; luego sobreviene la intuición correspondiente. A la vez surge la unidad fenomenológica, que se revela ahora como una conciencia de cumplimiento”<sup>22</sup>. Lo que de este modo se experimenta en la conciencia de cumplimiento es una identificación entre el objeto del acto de la intención significativa y el acto de intuición. Y poco importa si hay o no adecuación con un estado de cosas intuible en que cada caso la intención significativa puede cumplirse adecuada o inadecuadamente, es decir, ser plena o vacía (el objeto del acto de intención significativa puede ser el Dios Júpiter, esto es, una representación). Más exactamente, cuando hay cumplimiento tenemos la experiencia de que “en la intuición está representada intuitivamente la misma cosa objetiva que era meramente pensada en el acto simbólico, y que se torna intuitiva justamente con las mismas determinaciones con que antes era meramente pensada”<sup>23</sup>. Así, el carácter de lo conocido, el *cómo qué* del objeto, reposa en una identificación que parece indicar un reconocimiento, una marcha en la que hubo verificación, pero verificación de una adecuación. En el segundo caso, por el contrario, la unidad de identidad o de pre-conocimiento objetivo que se constituye por síntesis pasiva requiere de la asociación por semejanza o co-pertenencia de partes que por evocación mutua producen, “crean”, formas de unidad que se fundan puramente en los contenidos *hyléticos*, “aquellos sobre lo cual se constituye realmente la conciencia individual, la conciencia que vive”<sup>24</sup>.

La distinción de grado radica en que la conciencia que se logra por síntesis de cumplimiento requiere de lo efectuado anticipadamente por la síntesis pasiva mientras que esta depende absolutamente de los contenidos

19. HUSSERL, Edmund. Op Cit, 1982, IL V, I§8, p., 621.

20. Ibíd. p, 622.

21. HUSSERL, Edmund. Op Cit, 2001, §27, p. 170

22. HUSSERL, Edmund. Op Cit, 1982, §8, p. 622

23. Ibíd. p, 621.

24. HUSSERL, Edmund. Op Cit, 1928, §4, p. 29

primarios que únicamente pueden ser aprehendidos en cuanto impresiones en la fase de presencia o presente originario [*Urgegenwart*]. Analicemos más en profundidad la manera en la que Husserl describe el cumplimiento en el marco de los actos perceptivos para ganar más claridad sobre aquella distinción particular. Para ello concentrémonos en los actos objetivadores como es el caso de la percepción de cosas.

Cuando analizamos un acto *simple* de la conciencia vemos que se incluyen en él tres factores: la esencia intencional de una percepción de cosas, y otros dos factores que quedan por fuera de la esencia intencional que simplemente se añaden a ella. Antes una aclaración, el término esencia [*Essenz*] al menos en lo que aquí vamos a decir no designa un objeto intemporal o ideal, designa simplemente lo que es una vivencia individual como individual. La esencia intencional es absolutamente individual, es “*la peculiaridad de las vivencias intencionales o de los actos como tales*”<sup>25</sup>. La esencia intencional de una vivencia es lo que hace que esa vivencia sea exactamente la que es. La esencia intencional tiene a su vez dos grandes partes que son la materia y la cualidad<sup>26</sup>. “La materia y la cualidad forman una unidad, en cuya relación, en el acto, el objeto intencional es creado”<sup>27</sup>. Los otros dos factores que constituyen, además de la esencia intencional, cualquier acto simple de sensibilidad son: 1) los contenidos primarios y 2) la aprehensión de los contenidos primarios. Concentrémonos en los contenidos primarios, quizá algunos de los cuales funcionen en o para la aprehensión.

Los contenidos primarios, dice Husserl, son proyecciones [*abschattungen*]; son la proyección en la materia de la conciencia de las cualidades sensibles de las cosas (son proyecciones, aunque se los puede analizar como escorzos o matices). En la materia de la esencia intencional del acto se funda que el objeto sea para este acto y no para ningún otro; la materia “es en cierto modo el sentido de la aprehensión objetiva [*Auffassungssinn*] que funda la cualidad”<sup>28</sup>. El sentido de la aprehensión es una parte del acto de igual modo que los contenidos primarios, pero no como parte de la conciencia sino del acto. Pero una cosa es la aprehensión [*Auffassungssinn*] como parte real del acto y otra es la interpretación [*Deutung*] del acto. La aprehensión es aquella función donde verdaderamente se “carga” la esencia intencional que hace que los contenidos primarios sean interpretados, percibidos o vividos

25. HUSSERL, Edmund. Op Cit, 1928, V, §16, p. 399

26. Véase: (Husserl: 1928, V, §22-24, pp. 426-437).

27. VARGAS-BEJARANO, Julio. *Phänomenologie des willens*. Peter Lang, Wuppertal, 2005, p. 45.

28. HUSSERL, Edmund. Op Cit, 1928, , V, §20, p. 416

como en señal de las cualidades sensibles que son recibidas de las cosas sensibles. Entonces, la aprehensión capta los contenidos primarios pero los interpreta, y esto de alguna manera es como si los proyectara fuera de ahí, como si los sacara.

¿Qué es la aprehensión exactamente? Hay que recordar que nos estamos limitando estrictamente a la descripción de los actos más simples de la sensibilidad sin atender a los actos judicativos de la complicada intuición categorial desarrollada en la *Sexta investigación lógica*. La aprehensión por tanto no puede ser el pensamiento de ningún concepto. ¿Y si no es esto entonces qué es? Husserl, como buen escéptico no puede admitir ninguna clase de conocimiento a priori que le permita sostener que la aprehensión es el pensamiento de un concepto, en efecto, solo tiene una posibilidad y es entender al menos la aprehensión en el sentido del *cómo qué* creo yo las cosas, es decir, la aprehensión como lo que hay en el acto que me hace ver el objeto *como* "libro negro", pero únicamente sobre la base de los contenidos primarios. Fijémonos que solo hay una posibilidad para esto que es evidentemente mereológica: y es que la aprehensión solo le es posible surgir como asociación de los contenidos primarios.

La verdadera posición de Husserl es que sobre el hecho, la materia de la conciencia (*hýle*) por pura repetición y asociación de contenidos primarios surge –porque la asociación siempre es creativa- la interpretación de los contenidos primarios. Si lo explicamos Mereológicamente mediante la teoría general de todos y partes quiere decir esto que los contenidos primarios son partes independientes de la conciencia pero que se reúnen para fundar entre todos ellos una *forma* unitaria que es el sentido de la aprehensión. Cuando hay una totalidad (una vivencia es una totalidad) esta totalidad que es la vivencia o bien está constituida por partes todas ellas no independientes que se reúnen por esencia, o bien –y esta es la única alternativa de la mereología de Husserl- las partes son de suyo independientes pero todas juntas fundan un *momentum* o factor de unidad que es una parte no independiente del todo fundada en las partes independientes que lo constituyen. En efecto, todos los *todos* tienen una parte al menos que es no independiente del todo. Por esto, todos los todos, en esa misma medida, tienen *esencia*, porque tienen al menos una parte necesaria ya que tienen una parte no independiente; y si es no independiente es por necesidad no independiente.

La tesis que quiere sostener Husserl aquí es que los contenidos primarios hacen surgir asociativamente las interpretaciones trascendentales que no son conceptos, ni formas a priori, ni tampoco esquemas kantianos –aunque se les parecen-, sino que son justamente factores de unidad [*gestalten Einheitsmomente*] obtenidos mediante la mereología aplicada. Estos factores de unidad deben necesariamente corresponderse con los factores de unidad que son propios de las cosas que yo estoy percibiendo y que se dan por síntesis de cumplimiento. ¿Pero qué garantiza la adecuada correspondencia entre ambos? Porque de no haber correspondencia adecuada mi percepción de cosas sería totalmente fallida desde el principio y por tanto no sería posible hablar de objetos ni de mundo.

Las proyecciones se han producido –cosa que habrá de explicar mejor- y los factores de unidad de esas proyecciones han surgido asociativamente y son las interpretaciones elementales que lanzamos sobre el mundo de los objetos.

### **Síntesis pasiva y la problemática del presente**

Veamos ahora brevemente cómo se lleva a cabo la síntesis de los diversos momentos en que una unidad aparece, unidad que se ha constituido por asociación, para señalar cuál es la problemática que subyace de cara a una multiestratificación de la fase del presente.

Tenemos entonces los factores de unidad que han surgido por asociación ciertamente cada uno de los cuales solo puede ser en cada caso *un* momento de unidad. Lo que se constituye temáticamente en esta unidad es la objetualidad: el objeto en cuanto tal, en su dimensión fenomenológica. La constitución, lo vimos, se efectúa por co-pertenencia de momentos o partes indeterminadas o inefectivas que deben efectuarse y determinarse en la fase del presente vivido para hacer surgir el sentido objetivo. Pero esta constitución solo es posible en abstracto, considerando en solitario al acto simple, recortándolo y extrayéndolo del torrente vivencial de la conciencia, en últimas, tomándolo estáticamente. Lo que queda claro al menos es que en un acto simple de la sensibilidad que siempre es vivido yo tengo la cosa con todas sus propiedades sensibles, no los contenidos primarios, sino la cosa con sus contenidos sensibles pues es claro que yo no veo la aprehensión sino el sentido de la aprehensión. ¿Qué sucede, entonces, en una serie perceptiva en una fase temporal, que pone la esfera del presente

vivido como un “*devenir en flujo [strömendes Werden]*”<sup>29</sup>? ¿Cómo es la síntesis que allí se realiza?

Mereológicamente yo tendría la necesidad de decir que este factor de unidad así constituido en este *ahora*, la esencia intencional que es el todo del acto, pasa a ser, en virtud de la serie temporal, una parte de un todo mayor. Aquí en principio no hay aprehensión de nada sino que toda la vivencia misma por así decir pasa a estar en rol de una vivencia totalmente nueva que tiene que decir que su propio contenido primario es el contenido esencial ya constituido previamente de toda la vivencia anterior. ¿Y esto que quiere decir? Que una vivencia debe presentarse como siendo parte elemental de otra vivencia más actual; como dándose del mismo modo, por semejanza de su esencia intencional, como si fuera una parte propiamente suya de la actual vivencia. De ninguna otra forma podría haber adecuación, síntesis de identidad por asociación. Husserl lo explica en los siguientes términos:

Aquí necesariamente se constituye la simultaneidad; la temporalidad de un tal dato no estaría constituida por si e incluso no tendría nada que ver con la temporalidad del otro. Un simple Ahora se constituye llevando el Ahora de *un* dato a una unidad *de* identidad con el Ahora de otro dato. Y, asimismo, toda la estructura formal de los modos subjetivos temporales para ambos datos, y por consiguiente para todos los datos constituidos desde el Ahora mismo, están en una coincidencia que forma la identidad<sup>30</sup>

Pero es precisamente cuando hay adecuación que aparece la problemática de la multiestratificación del presente o “La aporía del presente estratificado” según lo señala Marc Richir. ¿Cómo una vivencia es abarcada por otra a tal punto que la primera es parte constituyentemente fundamental de la segunda que ni siquiera dios o cualquier genio maligno podría intervenir en la evidencia que se logra por la adecuación de estas dos vivencias. ¿Cómo ocurre tal cosa?

Se dijo que toda vivencia es particular, única e irrepetible, y que cada una tiene algo así como una esencia intencional que es parte del todo del acto. Entonces toda vivencia intencional mienta un contenido esencial. La dificultad se genera cuando se intenta explicar cómo el contenido esencial

---

29. HUSSERL, Edmund. Op Cit, 2001, App 13, p. 479

30. Ibíd. 27, p. 172

de una vivencia es abarcado por otra como en una sucesión estratificada pero simultánea. En efecto, es la problemática del presente estratificado el punto difícilísimo de resolver de una fenomenología de la asociación que depende no solo de la síntesis de cumplimiento sino también de una síntesis que en la pasividad de la conciencia logra unificar de antemano las unidades de sentido que se constituyen en el ahora, en el instante de la esfera del presente que es siempre un devenir en flujo, un *ahora* que permite la sucesión y al que le corresponde “una síntesis universal a través de la cual se constituye un presente concreto universal, un presente en el que todos los datos que son provocados desde un otro Ahora son integrados”<sup>31</sup>

Ahora bien, la sucesión escalonada del contenido intencional de una serie de vivencias, si es el caso que estas mientan un contenido objetivo, hace posible hablar con sentido sobre aquello que es intencionado en el acto, decir algo de aquel horizonte de mundo efectivamente consciente en el flujo vivencial. Lo que sucede, el problema que se presenta, es que esta sucesión no siempre es continuamente fluyente. Esto permite, paradójicamente, la superposición o sedimentación de los distintos campos temporales que se constituyen para cada yo –por sucesión asociativa de vivencias- dentro de la esfera de la conciencia. Sólo porque la sucesión no es siempre escalonada puedo superponer, por ejemplo, una vivencia pasada, rememorada, con otra, como momentos de tiempo a un punto tal que cada una de ellas vaya perdiendo su particularidad propia y quede solamente un momento general, un todo general idéntico que es la conciencia del tiempo.

La exigencia para que haya conciencia del tiempo es que toda vivencia debe entendérsela como una *fase temporal*. De esta manera cada vivencia comprendería además de lo captado en el ahora, en un presente concreto, retenciones y protenciones que se dan en parejo con la fase temporal. Pero esto resulta confuso porque toda vivencia intencional es independiente, única e irrepetible. La exigencia y a la vez la dificultad es entender la vivencia misma no como un límite en el fluir sino como un continuo siendo en el fluir, de lo contrario no podríamos percibir ni conocer nada. Si la vivencia tiene que ser entendida como siendo una fase temporal, entonces, es imprescindible que haya en ella pasado-futuro-presente y no únicamente presente actual: “En cada momento viviente varios tipos de objetos temporales como formaciones son constituidos cada uno teniendo un Ahora momentáneo junto con el momentáneo horizonte retencional

---

31. Ibíd. §27, p. 173

de un haber-sido y el momentáneo horizonte protencional”<sup>32</sup>. En la fase vivencial de todo acto están contenidos todos juntos y como sintetizados las tres dimensiones temporales, de tal manera que es muy difícil o improbable mostrar, por ejemplo, donde termina el puro presente, donde arranca el pasado retenido o el memorizado, o donde está la proyección hacia lo porvenir. En la vivencia no hay límites ni líneas divisorias entre uno y otro pues en ella todo funciona como una gran síntesis temporal, como adecuación justamente. La vivencia es entonces una fase y por esto se considera como un acto simple que en sucesión temporal constituye unidades fenomenológicas. Unidades que a fin de cuentas dependen definitivamente de una síntesis pasiva que: “no es pasiva en virtud de una receptividad ciega de la conciencia, sino precisamente en virtud de una actividad sintética en que la conciencia es pasiva como tal, síntesis pasiva en virtud, en suma, del inconsciente fenomenológico, donde se constituyen las unidades fenomenológicas como tales”<sup>33</sup>. Unidades de sentido ínsitas en la estructura efectividad/inefectividad de aquella dimensión originaria, de la pre-donación, que siempre me ofrece en una *doxa* pasiva un mundo de antemano.

La problemática del presente reclama que la anticipación intuitiva del horizonte perceptivo por efectuación de una síntesis pasiva es únicamente posible a condición de que la esfera del presente y lo dado efectivamente en ella esté constituida por una multiplicidad de apariciones que se me donan anticipadamente pero que no pueden ser otra cosa más que impresiones en “presente originario vivo [Lebendigkeit]”<sup>34</sup>. Impresiones de un presente originario en el que hay sucesión, superposición; un presente que “se ve empujado por uno nuevo” haciendo surgir de este modo “las series de retenciones en co-pertenencia”<sup>35</sup>. La dificultad se presenta cuando se admite una multiestratificación actuando en la esfera del presente originario, una multiestratificación de sentido que es inmediata, anticipada a toda efectuación, donde yacen constituidas unidades proto-objetivas que son “puntos de origen sensibles”<sup>36</sup> no del horizonte efectivo, consciente, sino “de un horizonte ineffectivo de lo inconsciente”<sup>37</sup> desde el cual se logra la pre-donación del mundo de la vida. Mundo de la vida que es el mundo de la percepción, el mundo intuitivamente captado, el mundo en el

32. Ibíd. §27, p. 173.

33. RICHIR, Marc. Op Cit, §1, p. 12.

34. HUSSERL, Op cit. 2001, App 13, p. 479.

35. Ibíd. p. 480.

36. RICHIR, Marc. Op Cit, 2004, §2, p. 15.

37. HUSSERL, Edmund. Op Cit, Hua XXXIX, p. 27.

cual nos desenvolvemos prácticamente, el de nuestra cotidianidad, el que heredamos. Mundo de la vida que además tiene una dimensión histórica, un mundo que es herencia de generaciones pasadas. Un mundo de la vida que a fin de cuentas es una gratuidad, un don fundador de relaciones originarias por la realidad natural y social, que nos abre *originariamente* a la experiencia del existir y del ser.

## Bibliografía

- Husserl, Edmund. (1928) *Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. Max Niemeyer, Halle.
- \_\_\_\_\_ (1973) *Experience and judgment. Investigations in a genealogy of logic*. Routledge & Kegan Paul, London.
- \_\_\_\_\_ (1982) *Investigaciones para la fenomenología y teoría del conocimiento*. Alianza, Madrid.
- \_\_\_\_\_ (1989) *La terre ne se meut pas. Recherches fondamentales sur l'origine phénoménologique de la spatialité de la nature*. Minuit, Paris.
- \_\_\_\_\_ (2001) *Analyses concerning passive and active Synthesis. Lectures on transcendental logic*. Kluwer Academic Publisher, Boston.
- \_\_\_\_\_ (2008). *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Kosstitution. Texte aus dem nachlass (1916-1937)*. Rochus Sowa (ed.). Hua XXXIX. Springer, Dordrecht.
- Richir, Marc. (2004) "Synthèse passive et temporalisation/spatialisation". Husserl. Jérôme Millon, Grenoble, pp. 9-41.
- \_\_\_\_\_ (2013) *La melancolía de los filósofos*. Eikasia. Artículo publicado en "L'affect philosophie", VRIN 1990. Disponible en: [www.laphenomenologierichirienne.org](http://www.laphenomenologierichirienne.org).
- Vargas Bejarano, Julio.(2005) *Phänomenologie des willens*. Peter Lang, Wuppertal.
- Vargas Guillén, Germán. (2012) *Fenomenología, formación y mundo de la vida*. Academia Española, Saarbrücken.



# **La filosofía trascendental en Kant y Husserl: reconocimiento y crítica fenomenológica**

*Transcendental Philosophy in Kant and Husserl: Recognition and  
Phenomenological review*

OSCAR EDUARDO OCAMPO ORTÍZ

Universidad Tecnológica de Pereira  
Colombia

## **Resumen**

El objetivo del presente escrito es reflexionar sobre la necesidad de una *filosofía trascendental*, a partir de la crítica de Husserl a Kant. Esta última dirigida específicamente a la *Critica de la Razón Pura*, consiste en que dicha experiencia es de segunda categoría, Husserl reconoce los avances del filósofo de Königsberg, pero los considera insuficientes, puesto que hipoteca la experiencia a la ciencia de Newton. Kant descubre supuestos que sólo deja indicados e inacabados pero son fundamentales para pensar la posibilidad de la *filosofía trascendental*. Para desarrollar lo anterior se muestra en qué consiste la experiencia para Kant. Luego dirigimos la mirada a la crítica y reconocimiento de lo trascendental en la *Crisis*. Por último se muestra, siguiendo a Husserl, que toda experiencia de tipo científico y lógico-predicativa tiene como fundamento el mundo de la vida. Todo ello con el fin de argumentar sobre la importancia de una *filosofía trascendental*, que indaga por los problemas esenciales sobre el sentido de la vida humana, alejados de todo pensamiento meramente técnico-objetivamente. Tanto Kant como Husserl, consideran la filosofía trascendental como una actividad libre y universal de la subjetividad humana que construye sentido a lo dado, más allá de las diferencias entre ellos.

## **Abstract**

The aim of this paper is to reflect on the need for transcendental philosophy from Husserl's critique of Kant. This review aimed specifically to the Critique of Pure Reason, is that such experience is of second category, Husserl recognizes the progress of the philosopher of Königsberg, but considered insufficient, since mortgage experience to the science of Newton. Kant discovers that only leaves indicated assumptions and unfinished but are essential to think the possibility of transcendental philosophy. To develop the above will show what the experience to Kant. Then head to the critical gaze and recognition of Husserl on the concept of transcendental Crisis. Finally we show, following Husserl that every experience of a scientific and logical-predicate is founded on the life-world. All this in order to argue about the importance of a transcendental philosophy that investigates key issues for the meaning of human life, away from all merely technical thinking objectively, both Kant and Husserl, transcendental philosophy considered as an activity free and universal of human subjectivity that constructs meaning to the given, beyond the differences between them.

**Keywords:**transcendental philosophy, experience, science, sense, life world

**Palabras clave:**filosofía trascendental, experiencia, ciencia, sentido, mundo de la vida

## 1. Kant y la filosofía trascendental

¿Qué es la filosofía trascendental para Kant? ¿Cuáles son sus alcances y límites? ¿Cómo comprender la experiencia desde las condiciones subjetivas de posibilidad y la finitud de éstas en Kant? El idealismo trascendental de Kant fue considerado como incoherente desde el mismo momento en que salió a la luz, incluso entre sus contemporáneos como: Pistorius, Jacobi, y fundamentalmente la crítica de Garve-Feder. Pero como afirma Henry E. Allison, el *idealismo trascendental* de Kant es comprensible y defendible bajo los puntos de vista sobre la *naturaleza y límites del conocimiento humano*, pero además, en el contexto sistémico de sus disputas con lo que Kant denomina el *realismo trascendental* de tipo teológico de la mayoría de los filósofos modernos<sup>1</sup>, tanto empiristas como racionalistas.

La interpretación tradicional que aseveraba la incoherencia del idealismo trascendental de Kant, consistió en que su teoría metafísica del conocimiento afirma “[...] la incognoscibilidad de lo “real” (cosa en sí) y relega el conocimiento al reino meramente subjetivo de representaciones (apariencias)<sup>2</sup>. No obstante, Allison muestra que dicha incoherencia se esfuma si se ve el pensamiento de Kant en el contexto de sus disputas con el realismo trascendental<sup>3</sup>. De esta manera, se pueden erradicar algunos malos entendidos sobre el idealismo de Kant: el primero de ellos es considerar, el *fenómeno* como mera *apariencia*, cosa que el propio Kant niega en varios

1. ALLISON, E. Henry ha considerado que el pensamiento de Kant si bien se asienta sobre la subjetividad cartesiana, expuesta en *la Meditaciones*, va más allá de esta y marca un giro del teocentrismo al antropocentrismo, por ello, el realismo trascendental contra el que Kant se enfrenta es teocéntrico, y su punto arquimédico no sólo para deslindarse de él, sino para criticarlo, es su concepción de intuición sensible, pues ella marca la finitud y limitación del conocimiento humano. Ver, ALLISON. E. Herny. *Kant's trascendental Idealism. An interpretation and Critique*, New Haven & London, Yale U Press, 1983, Pág. 14. Cfr. LUFT, Sebastián *Desde el ser a lo dado y desde lo dado al ser: algunos comentarios sobre el trascendentalismo ideal en Kant y Husserl* traducción del inglés por Sebastián Kaufmann. En *investigaciones fenomenológicas* 5, Marquette University 2006, Pág. 56.

2. ALLISON, E. Henry. *El idealismo trascendental de Kant: una interpretación y defensa*. Barcelona, Anthropos, 1992, pág. 30.

3. Esta misma posición es la que presenta Erik Watkins, quien considera que el idealismo trascendental del Kant, es la clave para solucionar las antinomias de la razón pura, provocadas por los realistas: “El idealismo Trascendental al establecer una distinción entre las cosas en sí mismas y apariencias hace que sea posible que él sostenga que el determinismo es verdadero en el nivel de las apariencias, mientras que la libertad puede ser posible en las cosas en sí mismas” WATKINS, Erik. *Kant and metaphysics of causality*. Cambridge. University Press, pág. 302. Kant entonces desde el mismo inicio de la crítica especulativa intenta defender el espacio y la importancia del discurso sobre la libertad y la moral.

apartes de la *Estética trascendental*<sup>4</sup>. El segundo y más preocupante es la crítica de Peter Strawson que no sólo considera el idealismo trascendental de Kant como incoherente, sino que afirma que este *niega* la realidad de la existencia de las cosas independiente de nuestra mente, connotando que Kant está más cerca de Berkeley de lo que se cree. Si no se pueden conocer las cosas realmente como son, sino sólo bajo las distorsiones de nuestras formas sensibles e intelectuales, entonces nuestro conocimiento o no es nada en absoluto, o es una mera ilusión. Concepción que es el reduccionismo más aberrante de la teoría de Kant, en cuanto confunde el fenómeno (*Erscheinung*) y el aparecer como *apariencia* (*erscheinen*). El problema de Kant no es la existencia de las cosas, sino las condiciones de posibilidad que nos permiten acceder a ellas en cuanto representación fenoménica para nosotros como seres finitos. Kant define su *idealismo trascendental* en la *Crítica de la razón pura*<sup>5</sup> en relación con lo que él considera como *realismo trascendental*, y es desde este enfoque que se puede entender la posición fundamental del filósofo.<sup>6</sup> El *idealismo trascendental* de Kant según la *crítica del cuarto paralogismo de la psicología trascendental* consiste en que: los fenómenos para Kant son considerados únicamente como representaciones, y no como cosas en sí mismas. “[...] espacio y tiempo son simples formas de nuestra intuición, no determinaciones dadas por sí mismas o condiciones de objetos en cuanto cosas en sí mismas”<sup>7</sup>.

El idealista, visto así, no es el que niega la existencia de los objetos exteriores a los sentidos, sino aquel que no admite que vemos a las cosas de forma inmediata como son en sí mismas. A esto se opone el realismo trascendental que considera el “[...] espacio y tiempo como algo dado en sí (independiente de nuestra sensibilidad). El realista trascendental se representa los fenómenos exteriores (en el caso que admita su realidad)

4. Ver, KANT, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. Madrid, Alfaguara, 1998, [B 70]. De ahora en adelante se utilizará la abreviatura CrP, seguido de la página y la numeración tradicional para dicha obra.

5. KANT, Immanuel. CrP. Ed. Cit. En dicha obra Kant marca la diferencia de su idealismo trascendental o *formal* con el idealismo de Descartes y de Berkeley. El primero es lo que Kant llama el “idealismo problemático” cartesiano. El segundo es el “idealismo subjetivo dogmático” de Berkeley. [B 274/ B 275].

6. Kant pretende con esta distinción salvar a la razón de la ilusión trascendental que ponen en duda no sólo el conocimiento de la naturaleza, sino la posibilidad de la libertad. El realismo así visto, hace caer a la razón humana en la *ilusión trascendental*. El objetivo de la *Crítica de la razón pura* es establecer entonces un conocimiento de las cosas como meros fenómenos y no como realidades en sí mismas. Pero para ello, deberá demostrar que “[...] si nos dejamos vencer por la ilusión del realismo trascendental, no queda ni naturaleza ni libertad” Kant, Immanuel. CrP. Ob. Cit., [A 543/ B 571]

7. Ibíd. [A 369]

como cosas en sí mismas, existentes con independencia de nosotros”<sup>8</sup>. Dicho realismo trascendental sume la razón humana en una *ilusión trascendental* al confundir los fenómenos con la cosa en sí.

El conocimiento en Kant es una constitución por *intuiciones y conceptos*. La intuición es el modo-formal en que la mente se refiere a objetos dados (*Gegenstände*), es decir, que por la intuición se nos da un objeto (*Gegeben*), no son creados. Dicha intuición no es originaria (*intuitus originarius*) sino derivada (*intuitus derivatus*), no es una intuición intelectual, pues el hombre no conoce las cosas como son en sí, sino que a la vez, no puede crear el objeto, sólo es *afectado* por él, pero de allí no se puede pasar a inferior que Kant niega la existencia de los objetos. Sólo Dios, si es que existe<sup>9</sup>, puede tener intuición intelectual, lo que implicaría que con ella crea el objeto, y a la vez con una sola mirada puede abarcar todas las realidades y sus diversas cualidades y manifestaciones, pero de esto no tenemos conocimiento alguno, dirá Kant. Una intuición que puede darse a priori para Kant corresponde sólo a la forma del sujeto. No es la impresión empírica (*impresio*), la forma como aparece el objeto a la mente (por mera abstracción), sino la forma que antecede a esta y la hace posible, según lo afirma en los *Progresos de la Metafísica*: “[...] la intuición a priori no es la forma del objeto, cómo está constituido éste en sí, sino la del sujeto, es decir, la forma del sentido: de qué clase de representación es capaz éste”<sup>10</sup>. La otra parte de la *constitución* del conocimiento se refiere a los *conceptos puros del entendimiento* (categorías). El entendimiento ordena lo diverso de dichas intuiciones espontáneamente a partir de categorías para juzgar sobre los objetos. Las categorías, “No son más que las formas *del pensamiento* que contienen simplemente la capacidad lógica de unificar a priori en una conciencia la variedad dada en la intuición”<sup>11</sup>. Categorías que H. J. Paton, en *Kant’s Metaphysic of Experience*, dice en relación con Kant que, los objetos de la experiencia deben unificarse bajo estas doce categorías como condición de posibilidad general de todos los objetos en general<sup>12</sup>.

8. Ibíd. [A 39]

9. Cfr. §77 de la *Critica del Juicio* [Cdj], donde se marca la diferencia entre *intellectus archetypus* e *intellectus archetypus*,

10. KANT, Immanuel. *Los progresos de la metafísica*. México, Fondo de Cultura Económica, 2008, [XX, 267]

11. Las categorías, “No son más que las formas *del pensamiento* que contienen simplemente la capacidad lógica de unificar a priori en una conciencia la variedad dada en la intuición” Kant, Immanuel. CrP. Ob. Cit., [B 306]

12. PATON, H. J. *Kant’s Metaphysic of Experience. A Commentary on the first half of the kritik der reinen Vernunft*. London. Unwin Brothers Ltd, Woking. 1993. Pág. 17.

*Sensibilidad (Anschaunng) y entendimiento (Verstand)* son las facultades, que cumplen la función de *condiciones de posibilidad* de una experiencia posible de objetos, es decir, conocimiento (*Erkenntnis*). Todo lo anterior no fuera posible si la unidad de apercepción, el yo pienso que como fuente originaria, realiza la síntesis de las diversas representaciones dadas por las formas puras de la sensibilidad y las categorías del entendimiento, permitiendo una unidad de conciencia que reconoce como más cada una de esas representaciones. Las formas puras de la sensibilidad (espacio y tiempo) y, los conceptos puros del entendimiento (categorías) son condiciones de posibilidad de una experiencia posible. “[...] Ni los conceptos pueden suministrar nada prescindiendo de una intuición que le corresponde alguna forma, ni tampoco puede hacerlo la intuición sin conceptos”<sup>13</sup> y eso marca la necesidad de una *correlación* entre intuiciones y conceptos para la *constitución del conocimiento*.

Kant se levanta críticamente contra los racionalistas y los empiristas, pues éstos al marcar la unilateralidad de la *experiencia* o de la *razón* no pueden ver la necesidad de las dos para el conocimiento. Lo anterior, lleva al radicalismo sensualista que termina con el escepticismo que pasando por Berkeley se radicaliza con Hume; mientras los racionalistas al marcar en la razón como la única fuente del conocimiento terminan en el dogmatismo, como es el caso de Leibniz y Wolff. Por ello, vemos a Kant marcar con tanta insistencia la correlación entre *intuiciones y conceptos, sensibilidad y entendimiento*. De lo anterior, se deriva que la primera parte de la *Critica de la razón pura, Estética y Analítica Trascendental*, no es una metafísica general, u ontología, según lo piensa Martín Heidegger en su texto *Kant y el problema de la metafísica*, sino una *Analítica del entendimiento puro*, es una “[...] doctrina sistemática de conocimientos sintéticos a priori de cosas generales (el principio de causalidad por ejemplo), tiene que dejar su sitio al modesto nombre de una mera *analítica del entendimiento puro*”<sup>14</sup>. Algo similar expresa Kant en *Los progresos de la metafísica* cuando dice que dicha analítica es un sistema de todos los conceptos y principios del entendimiento, pero únicamente en cuanto se refieren a objetos que nos son dados por los sentidos y que por ello pueden ser probados por una experiencia posible<sup>15</sup>. Dicha Analítica del

13. Kant, Immanuel. CrP. Ob. Cit., [A 50/ B 74]. Dentro de este panorama, no hay un privilegio en Kant, por unas u otras, más bien pasa a mostrar que el conocimiento se limita a una mutua relación de estos de estos dos elementos. “Ninguna de estas propiedades es preferible a la otra: sin sensibilidad ningún objeto nos sería dado y sin el entendimiento, ninguno sería pensado. Los pensamientos sin contenidos son vacíos; las intuiciones sin conceptos son ciegas” [A 51/ B 75].

14. KANT, Immanuel. CrP. Ob. Cit.,[B 303/ A 247]

15. Ve, KANT, Immanuel. *Los progresos de la metafísica*. Ob. Cit.[XX, 260]

entendimiento puro no se refiere al fin último de la razón, lo suprasensible -aunque si abre la puerta a él como se muestra en el segundo *prólogo* a la crítica especulativa-, y pertenece sólo a una “[...] propedéutica como antesala o atrio de la metafísica propiamente dicha, y se le llama *filosofía trascendental* (*Trascendental Philosophie*) porque contiene las condiciones y los primeros elementos de todo nuestro *conocimiento a priori*”<sup>16</sup>. Kant sin duda, nos presenta con esta analítica del entendimiento puro sólo el *plan* de una filosofía trascendental, o en otras palabras, lo trascendental es simplemente la mera condición formal del conocimiento, el modo de conocer los objetos: “Llamo trascendental todo conocimiento que se ocupa no tanto de los objetos, cuanto de nuestro modo de conocerlos en cuanto que tal modo ha de ser posible a priori”<sup>17</sup>. Afirmación que concuerda con la concepción que él tenía sobre su propia filosofía, como tarea inacabada. “Kant no entendió su pensamiento como doctrina consumada sino un proceso constante de ideas nuevas y nuevos problemas”<sup>18</sup>.

## 2. Reconocimiento y crítica de Husserl a Kant.

Husserl reconoce en primera instancia en Descartes un pilar fundamental de la filosofía trascendental, al orientar por primera vez, la mirada *hacia* la subjetividad. Pero a la vez el propio Husserl nos dice que la filosofía de Kant “[...] proyectó una gran filosofía científica, *de un tipo nuevo*, construida sistemáticamente, en la que el giro cartesiano hacia la subjetividad de la conciencia se producía en forma de subjetivismo trascendental”<sup>19</sup>. Igualmente Husserl en § 26 de la *Crisis*, dilucida la *expresión filosofía trascendental* al decir que ha sido usada por Kant bajo el apelativo de una *filosofía universal*. Proponiendo luego en el § 27 de *Crisis* volver a Kant y su sistema designado como *filosofía trascendental* más allá de que dicha filosofía este lejos de efectuar una real fundamentación de la filosofía en el sentido de la totalidad de las ciencias<sup>20</sup>. Por esto, Husserl se propone *radicalizar* esta filosofía que Kant ya muestra con *seriedad* y *universalidad*, como ciencia estricta y, que sin embargo,

16. Ibídem.

17. KANT, Immanuel. CrP. Ob. Cit. [A 12]

18. Ver, GRANJA, Castro, Dulce María. Introducción a las *Observaciones sobre lo Bello y lo Sublime*. México, Fondo de Cultura Económica. 2005. Pág. XLVII.

19. HUSSERL, Edmund. *La Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Buenos Aires, Argentina, Prometeo. 2008. Pág. 138.

20. Ver, Ibíd. Pág. 141. Hay una diferencia fundamental entre la concepción de lo trascendental en Kant y Husserl; el propio Edmund Husserl reconoce su fenomenología como una filosofía trascendental, sin embargo dicha filosofía trascendental se diferencia de la concepción kantiana. No obstante no es nuestro interés aquí marcar las diferencias y similitudes entre los conceptos de trascendental que tienen estos dos filósofos, más allá que guardar un aire de familia.

la deja como una tarea inacabada. La filosofía debe tener un sentido de universalidad más allá de las ciencias particulares que terminaron en el positivismo. ¿Cuáles es la razón de que Kant no haya llevado hasta las últimas consecuencias dicha filosofía y que lleve a decir a Husserl que él, utiliza dicho concepto en un *sentido más amplio*? La clave de ello radica en la relación del yo con lo que se pone frente él, el mundo. De lo que se trata es de dar cuenta de la correlación hombre-mundo. Es la pregunta por la *fuente última y más originaria* de la “[...] relación de ese yo y de mi vida de conciencia con el mundo, del que yo tengo conciencia, y cuyo verdadero ser reconozco en mis propias configuraciones de conocimiento”<sup>21</sup>. Se intenta, entonces, volver a la experiencia primigenia, anterior a toda construcción científica, que Kant en la *Critica de la razón pura* deja relegada al darle importancia sólo a la experiencia científica. Para Husserl, Kant nunca se aventuró a reflexionar la profundidad del problema cartesiano y buscar en ellos sus últimos fundamentos. Tampoco volvió al problema fundamental de Hume, ello por la simple razón que sigue sin cuestionar la ingenuidad del científico de la naturaleza, al poner la experiencia científica como algo primordial y apodíctico a partir de los principios matemáticos-geométricos.

Hume al cuestionar la *causalidad* científica considera que esta no es objetiva, no pertenece al mundo independiente de nuestra subjetividad, mostrando que las leyes de *asociación* son producidas por lo anímico. El *enlace* se produce entonces por el *hábito*. Esto sin duda, sacude a Kant, al sacarlo del sueño dogmático. Lo anterior lleva a la *conmoción de la obviedad* del objetivismo matematizante de la ciencia a partir de Galileo. Kant considera el enlace causal como fundamental para el conocimiento científico<sup>22</sup>, e intenta salvarlo de la crítica de Hume, pues ello implicaba no sólo poner en tela de juicio la legitimidad, validez y objetividad de la metafísica, sino también poner en un manto de duda la propia objetividad de la ciencia. Para Kant, Hume como Berkeley, al confundir los fenómenos con las cosas en sí llegan a concebir los cuerpos como una mera *ilusión*. El primero, al no admitir ningún fundamento a priori, considera el enlace causal y los

---

21. HUSSERL, Edmund. *La Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Ob. cit., Pág. 141.

22. El conocimiento de la naturaleza en Kant, presupone, *intuiciones sensibles* y las mismas *categorías del entendimiento*, pero en última instancia es la causalidad la que permite un regular conocimiento de la naturaleza fenoménica, según lo expresa el propio Kant en las *Analogías de la experiencia*. “la experiencia sólo es posible mediante la representación de una necesaria conexión de las percepciones” [B 219] O en términos del *principio de causación*, postulado por la *Segunda Analogía*: “Todos los cambios tienen un lugar de acuerdo con la ley que enlaza causa y efecto” [A 189/ B 232]

mismos cuerpos como meras *sensaciones* e *ilusiones*, el segundo al decir, que los cuerpos no existen sino en la percepción de la mente de Dios, llevan el conocimiento a una validez sólo desde el intelecto infinito de Dios<sup>23</sup>. Kant está marcando su diferencia con las posiciones anteriores a él. Por ello dirá Husserl: Kant no pertenece a la línea de desarrollo que va de desde Descartes hasta Locke, tampoco es un continuador del problema de Hume “Su interpretación del escepticismo humeano y el modo como reacciona contra él está condicionado por el propio origen de la escuela de Wolff”<sup>24</sup> Pero no se puede olvidar que Kant en su nuevo modo de pensar se dirige críticamente hacia al racionalismo de Leibniz<sup>25</sup> y Wolff, lo que de por sí muestra que no hay una aceptación tajante de dichas ideas.

El camino radical que intenta llevar Husserl respecto a la filosofía trascendental de Kant es descubrir la *compresión de sí mismo en la subjetividad funcionante* que como *fuente originaria* y activa de todo conocimiento está en el sentido que le da el sujeto a lo que conoce a partir de sus propias vivencias, es decir, la *constitución*. Dicho sentido está fundado sobre el horizonte universal que se levantan todas las ciencias, el *a priori* del mundo. Por ello resalta que la filosofía de Kant se mueve hacia dicho camino, pero se queda a mitad de él, pues hipoteca toda la experiencia a la ciencia física-matemática de Newton. Sin embargo, el camino empezado por Kant se ajusta al sentido general de la filosofía trascendental, al menos en su inicio, a lo que pretende Husserl:

Es una filosofía que, frente al subjetivismo pre-científico y científico, vuelve a la *subjetividad cognosciente como lugar originario de toda configuración de sentido y validez de ser objetivas* y se hace cargo de

23. ALLISON, E. Henry. *El idealismo trascendental de Kant: una interpretación y defensa*. Ob. cit., Pág. 46 a la 60.

24. HUSSERL, Edmund. *La Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Ob. cit., pág. 133.

25. Kant intenta guardar una distancia crítica frente a todos sus antecesores. Por ejemplo, no sólo considera su filosofía trascendental una continuación de la filosofía de Hume, sino una solución al problema de la inducción planteada por éste. Si Hume cuestionó la Metafísica y la conexión de la causa y el efecto que esta realizaba, también estaba retando a la Razón a que demostrara con qué autoridad realizaba esto, qué derecho puede existir que legitime el paso de algo conocido hacia otra cosa desconocida pero derivada de ella. Kant cree encontrar la solución al decir: “[...] por un principio único, llegó a la deducción de que, estas nociones, de la cuales yo estaba ahora seguro, no se derivaban de la experiencia, como Hume había recelado, sino que brotan de la razón pura” Kant, Immanuel. *Prolegómenos a toda metafísica del futuro*. México, Editorial Porrúa 1972, págs., 22, 24. También se mueve de forma crítica frente a Leibniz y el cuestionamiento de éste al tratado del *entendimiento humano* de Locke. Así lo afirma Kant en la *Anfibología de los concepto al criticar que*: “Leibniz intelectualizó los fenómenos, al igual que Locke *sensificó* todos los conceptos del entendimiento [...] (A 271/B 327)

comprender el mundo existente como configuración de sentido y de validez, y de este modo poner en marcha un *tipo esencialmente nuevo de científicidad y de filosofía*<sup>26</sup>.

Si bien, Kant toca este problema primordial de una subjetividad trascendental y fundante como se ve en la nota anterior de Husserl, el filósofo de Königsberg hipoteca la experiencia al conocimiento científico. Kant no pone en duda dicha experiencia. Según Guillermo Hoyos al referirse a la crítica de Husserl con relación a Kant nos dice: "Husserl llama de manera gráfica la experiencia de la *Crítica de la razón pura*, una experiencia de segundo piso y a ella quiere contraponer una experiencia de primer piso"<sup>27</sup>. En palabras más precisas, Kant parte de un objetivismo ingenuo de experiencia, olvidando lo cotidiano y las vivencias más originarias del mundo. Por ello, dirá Husserl en *Lógica formal y trascendental*, § 100, para Kant es suficiente la lógica formal, con su carácter positivo y a priori "De proceder con radicalismo, hubiera debido dividir la problemática en dos: la que se refiere a la naturaleza pre-científica y la que se refiere a la naturaleza científica"<sup>28</sup>

Según Husserl, Kant no hace una regresión hasta el nivel más originario de la experiencia. Sin embargo, la concepción de Kant de la cosa, del ser-dado (*Gegen-ständ*) es ya de por sí un aporte a la fenomenología de Husserl. ¿Cómo conocemos, cómo se nos dan los objetos a nuestra subjetividad? Es una inquietud kantiana que es importante para Husserl, según lo expresa en la Primera lección a *La idea de una fenomenología* al preguntarse por la cuestión de: "¿Cómo puede el conocimiento estar cierto de su adecuación a los objetos conocidos? ¿Cómo puede trascenderse y alcanzar fidedignamente los objetos? Se vuelve un enigma el darse de los objetos en el conocimiento"<sup>29</sup>" Esto sin duda, debe llevar a un cuestionamiento del conocimiento y del mundo visto sólo como mundo físico-matemático, y ampliarse a un mundo de vida psíquico, vivencial, propio del yo Humano como persona espiritual ¿Cómo puede instaurarse entonces una crítica de este conocimiento? La Crítica al conocimiento como mera auto-comprensión científica, es sin

26. HUSSERL, Edmund. *La Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Ob. cit., Pág. 141.

27. HOYOS, V. Guillermo. *El problema de la libertad humana en Kant*. Bogotá, Colombia, Revista ideas y valores, N° 51 y 52, Universidad nacional de Colombia. 1978, Pág. 72.

28. HUSSERL, Edmund. *Lógica formal y lógica trascendental. Ensayo de una crítica de la razón Lógica*. México, UNAM, 1962, Pág. 275.

29. HUSSERL, Edmund. *La idea de la fenomenología. Cinco lecciones*. México, Fondo de Cultura Económica, 1982, Pág. 29.

duda, lo que se propone realizar Husserl en la *Segunda Lección*. Salir del mero objetivismo ingenuo de la *ciencia natural* y pasar a la *actitud espiritual* propia de la filosofía o la misma fenomenología, para descubrir las diferentes formas de presentación de las cosas a la vida psíquica-subjetiva. Lo que se intenta es una transición de la *actitud natural* a la *actitud filosófica*. La filosofía como sentido estricto, es decir, como un movimiento peculiar autoconsciente del espíritu humano debe ser libre. Reflexión libre y autoconsciente del espíritu humano es volver al acto originario de la fundación de la filosofía con los griegos a partir de una unidad de lo cotidiano. El progreso de Husserl significa ir a la experiencia cotidiana del mundo de la vida (*Lebenswelt*) y su propia unidad fundamental sobre la que se asienta toda pluralidad como *horizonte de compresión*. La fenomenología de Husserl tiene en la *epoché* como suspensión de todo juicio, el primer paso hacia la *fenomenología trascendental*<sup>30</sup>. La actitud natural se olvida de los actos intencionales de la subjetividad, y no permite descubrir un continuo de gradaciones en las que puede “aparecer un objeto” a la percepción, en cuanto objeto en sí, según parece exponerlo Gadamer en el *Giro hermenéutico*.<sup>31</sup> Desde este punto de vista, y diferente a lo que Kant piensa, el objeto no aparece sólo a la experiencia científica bajo las formas puras de la intuición y la unificación conceptual de las doce categorías, sino esencialmente a una experiencia vivencial, cotidiana y anterior, dada bajo múltiples perspectivas. *Fenomenología trascendental* designa, entonces, no sólo un nexo de doctrinas científicas, sino también y “[...] y ante todo, ‘fenomenología’ designa un método y una *actitud específicamente filosófica*; el método específicamente filosófico”<sup>32</sup>

El hecho de que el mundo simplemente sea dado es insignificante para Husserl, es una epistemología ingenua; hay que pasar al cómo se nos da y bajo qué sentido. El sujeto está siempre intencionalmente relacionado con algo experimentado; es siempre una experiencia *de*, a la conciencia corresponde un objeto intencional como hecho esencial-espiritual. Kant da un giro hacia el sujeto pero no hay una reducción eidética y trascendental, que se refiera a la totalidad del sujeto humano y no únicamente al sujeto científico. La fenomenología de Husserl en su forma trascendental es una doctrina de la experiencia-como-tal, la conciencia-como-tal, y correlativamente, el fenómeno primordial del mundo en su unidad. Husserl le critica a Kant que

30. Para una ampliación del concepto de fenomenología trascendental en el pensamiento de Husserl. Cf. ARISTÍZÁBAL Hoyos, P. Juan. *El solipsismo y las relaciones de intersubjetividad. Análisis fenomenológico de la experiencia del otro*. Bogotá, San Pablo, 2012. P 97 y ss.

31. Ver, GADAMER, Hans-Georg. *El Giro Hermenéutico*. Madrid, Cátedra, 1995, Pág. 29.

32. HUSSERL, Edmund. *La idea de la fenomenología. Cinco lecciones*. Ob. cit. Pág. 33.

su concepto de experiencia no tematice la subjetividad de una forma más originaria, y propone que: “El acceso de Kant a la dimensión trascendental es un acceso deductivo-regresivo; Husserl propone un camino intuitivo, progresivo desde los orígenes en el mundo de la vida: este camino tiene la ventaja de poderse desarrollar genéticamente”<sup>33</sup>. Dicho camino genético es el que nos muestra en *Experiencia y Juicio* y en *lógica formal y trascendental*. Husserl avanza frente a los logros y descubrimientos que él mismo le reconoce a Kant. Si Kant nunca cuestiona la supuesta facticidad de la ciencia, tampoco se da cuenta, que incluso las proposiciones lógicas y los mismos juicios lógicos ya son idealidades subjetivadas. Pero como lo expresa Husserl en la *Lógica Formal y lógica trascendental* y también en *Experiencia y Juicio*, antes de toda experiencia categorial y científica, está el mundo pre-dado, el mundo originario sobre el que se levanta toda construcción científica posterior. En este orden, hablamos de la evidencia de lo estar dado (*Gegebenheit*) como un *estar dado por sí mismo*, o como diría Husserl “[...] estar dado como “por sí mismo ahí”, “corporalmente ahí”, en contraste con su mera presentificación (*Vergegenwärtigung*) como imagen vacía, solamente indicativa”<sup>34</sup>.

La lógica necesita de la evidencia perceptiva para realizar sus juicios. Evidencia que se convierte en tema de reflexión, no solo para encontrar la morfología de los juicios, sino su evidencia y sus sustrato más originarios, como bien lo plantea Husserl en los § 60 y 70 de *Lógica formal y lógica trascendental*. En este sentido, Husserl busca la génesis misma de una evidencia pre-predicativa, “él sí mismo” de la teoría fenomenológica del juicio. La lógica trascendental de Husserl no es más que lógica de la experiencia, y más específicamente de la experiencia del mundo de la vida. Dirá Husserl, todo ente que nos afecte, está en el terreno universal del mundo, allí toda experiencia tiene significado para nosotros que experimentamos cosas en el mundo, en diferentes capas, esferas y dimensiones. “El mundo como mundo que es, constituye lo previamente dado, pasivo universal de toda actividad judicativa, de todo interés teórico que se establezca”<sup>35</sup>, es precisamente, este *mundo vital* (*Lebenswelt*) el que se olvidó con la matematización científica del mundo a partir de Galileo. Dicho mundo es un horizonte infinito de experiencia, fundamento universal de toda ciencia particular, pre-conocimiento (*Vorbekanntheit*) pre-científico que

33. HOYOS, V. Guillermo. *Los intereses de la vida cotidiana y las ciencias.* (Kant, Husserl, Habermas). Bogotá, Colombia, Universidad Nacional, 2011, Pág. 30.

34. HUSSERL, Edmund. *Experiencia y Juicio. Investigaciones acerca de la genealogía de la lógica.* México, UNAM, 1980, Pág. 20.

35. Ibíd.

tanto Descartes como Kant olvidaron por no cuestionar la obviedad de la ciencia físico-matemática. Una ciencia vista de este modo, no puede caer más que en un positivismo matematizante que, según Husserl, termina por decapitar la reflexión libre y filosófica sobre las inquietudes fundamentales de la vida o convertirlos en meros productos técnicos ¿Quién soy? ¿Cómo se me dan las experiencias? ¿Cuál es mi relación como ser pensante, libre, constructor de sentido con las cosas y los demás seres que me circundan? Son cuestionamientos que se olvidan bajo el mundo tecnificado.

### **3. Kant frente las críticas de Husserl**

Husserl se queja de las oscuridades kantianas, de la dificultad de captar su método regresivo, para comprender lo que es la subjetividad. En este sentido, afirma el § 30 de la *Crisis*: "De hecho, Kant cae en una suerte de discurso mítico, cuyo sentido textual, en verdad remite a lo subjetivo, pero a un modo de lo subjetivo que nosotros no podemos hacer intuible para nosotros ni como ejemplo factico ni como auténtica analogía"<sup>36</sup>. Lo que Husserl entiende por discurso mítico en Kant, no es más que la división entre fenómeno y noúmeno, uno de los principios esenciales del idealismo trascendental. Husserl desde el inicio de su pensamiento fue adverso a Kant por tal distinción. ¿Qué tan mítica es realmente esa distinción? En realidad ésta tiene su origen en la necesidad de señalar que nuestro conocimiento es finito, que *las cosas en sí*, es algo a lo que no tenemos acceso. Nuestro saber es de ciertas condiciones, *sensibilidad* y *entendimiento*, por medio de ellas tenemos acceso sólo a fenómenos. Lo que esta fuera de estas condiciones no tiene sentido para nosotros.

No obstante, tal distinción intenta indagar también por la científicidad de la metafísica. En otras palabras, Kant intenta mostrar en qué consiste la validez de la ciencia, y poner límites a las pretensiones inalcanzables del discurso metafísico. Dichas pretensiones son las *ideas trascendentales* que quedan con esta distinción, fuera de nuestro mecanismo cognoscitivo, por la simple razón que estas no están sujetas a las condiciones epistémicas que Kant señala, ellas son trascendentales y no trascendentales. Si nuestro conocimiento se da a partir de ciertas condiciones de posibilidad sensibles (espacio y tiempo) dadoras de objetos, por un lado, mientras por el otro, las categorías del entendimiento permiten construir un conocimiento a partir

36. HUSSERL, Edmund. *La Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Ob. cit., Pág. 156.

de lo que nos da la sensibilidad; sólo bajo estas condiciones es posible el conocimiento científico. Pues como lo refiere Kant mesuradamente. Las categorías no tienen otro uso para el conocimiento que los objetos dados a la experiencia por las formas puras de la sensibilidad, lo que está en juego, es la fundamental distinción entre conocer y pensar un objeto<sup>37</sup> Pero de una forma más contundente Kant nos confirma dicha acepción:

Si un conocimiento ha de poseer realidad objetiva, es decir, referirse a un objeto y recibir de él significación (*Bedeutung*) y sentido (*Sinn*), tiene que ser posible que se dé el objeto de alguna forma. De lo contrario, los conceptos son vacíos y, aunque hayamos pensado por medio de ellos, nada hemos conocido a través del pensamiento: no hemos hecho más que jugar con representaciones<sup>38</sup>.

Lo que está marcando Kant es nuestra forma finita de conocer. Dicha forma consiste en la legitimidad de la aplicación de los conceptos puros del entendimiento a las intuiciones dadoras de objetos. Sensibilidad y entendimiento son facultades finitas, ir más allá de ellas y pretender fundar un conocimiento de carácter científico, es una ilusión. La metafísica así vista, no es más que una apariencia de conocimiento, una tendencia natural de la razón nada más. Con lo anterior, Kant se desprende de la tradición metafísica y sus arrogantes y exageradas pretensiones, especialmente de lo que Allison considera como Realismo trascendental, el cual pretende conocer la realidad como es en sí. Para Kant es claro que nosotros no conocemos en el mundo como Dios lo conocería, es decir, en su totalidad inmediata, con una sola mirada. Dios posiblemente experimente la totalidad de las cosas en una sola mirada, pero de ello –dice Kant- no podemos saber nada. Nosotros conocemos el mundo solo por parcelas que se nos representan a nuestras facultades finitas, esto implica el modo de conocer humano. Allison considera esto como el giro del modelo teocéntrico al antropocéntrico, y desde luego, dicho giro sólo es posible con la distinción que hace Kant entre fenómenos y noúmenos. Por ello dice Alison:

La distinción entre fenómenos y cosas en sí mismas refiere dos formas distintas en las cuales las cosas (objetos empíricos) pueden ser ‘considerados’: ya sea en relación con la con la condición subjetiva de la sensibilidad humana (espacio y tiempo) tal como ellas ‘aparecen’,

---

37. KANT, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. Madrid, Ob. Cit., [B 146].

38. Ibíd. [B 194/ A 155]

o independientemente de esas condiciones, como son ellas en ‘sí mismas’<sup>39</sup>.

La subjetividad humana basada en la posibilidad de objetos empíricos dados a la experiencia, es la única que puede fundar un conocimiento científico para Kant. La posibilidad de los objetos como son en sí no es más que una tendencia de la razón, nunca una ciencia en sentido estricto. Esta es la distinción fundamental del idealismo trascendental. Por ello, dice Sebastián Luft que con el idealismo trascendental no podemos tener experiencia y conocimiento de las cosas en sí, sino sólo como estas nos son dadas, es decir como fenómenos para una subjetividad humana<sup>40</sup>. Desde esta manera, lo primero que asume Kant, es que los objetos nos son dados, son objetos para un sujeto. El ser sólo es cognoscible en cuanto dado<sup>41</sup>, en cuanto los experimentamos bajo nuestras condiciones finitas de conocimiento. Kant es el primero que reconoce los límites del conocimiento humano. Esto ya parece de entrada un proceder fenomenológico en Kant, por ello dirá Luft: “En este sentido, Kant puede ser considerado el primer fenomenólogo en el sentido husseriano de la palabra. Su doctrina del ser en sí mismo es menos ‘mítica’ de lo que Husserl (y otros) pensaron [...]”<sup>42</sup>

Lo anterior, no está en desacuerdo con el giro copernicano, y por el contrario, hay una relación estrecha entre la diferencia marcada entre fenómeno y cosa en sí y el giro copernicano: en los dos casos se refiere al giro hacia la subjetividad. De este modo, en Husserl hay un prejuicio sobre Kant que el propio Husserl reconoce en su etapa de madurez. En el giro copernicano lo que se muestra es la intención, el ideal de fundamentar una ciencia rigurosa fundada en las experiencias del mundo y no en objetos metafísicos de los cuales solo podemos especular sin tener ningún conocimiento de ellos. El propio Husserl con la *reducción* está operando dentro del esquematismo kantiano, en el sentido, que la reducción ofrece dos perspectivas de la misma cosa, la *actitud natural* frente al conocimiento y la actitud propiamente filosófica. Si Kant realiza la distinción entre fenómeno y noúmeno es para sacar la filosofía de la ingenuidad en que estaba en el sentido que los filósofos pensaban que podían percibir el mundo con la mente de Dios, posición totalmente ingenua y desbordada, anquilosando

39. ALLISON. E. Herny. *Kant's transcendental Idealism. An interpretation and Critique*. Ob. Cit. Pág. 8.

40. Ver, LUFT, Sebastián *Desde el ser a lo dado y desde lo dado al ser: algunos comentarios sobre el trascendentalismo ideal en Kant y Husserl*. Ob. Cit. Pág. 55.

41. Ibídem.

42. Ibíd. Pág. 60.

la filosofía en vanas discusiones. Si la ciencia progreso en los siglos XVII y XVIII, fue porque abandono precisamente dicha posición y se dedicó a estudiar los fenómenos dados y experimentados. Análogamente podemos decir de Husserl, en el sentido que la reducción reduce el ser al ser-dado, al fenómeno, a la esfera universal de lo dado. “El ser-dado se corresponde, por supuesto, con el agente que es quien experimenta lo dado. Se trata de un sujeto que experimenta el mundo y que, por esa razón, no puede ser al mismo tiempo parte del mundo”<sup>43</sup> No sin causa dirá Husserl que una epistemología que ve el mundo como evidente, vale decir, en actitud natural, es una epistemología ingenua, análogamente esto es lo que hace Kant con las pretensiones de conocimiento de la metafísica tradicional.

Pero incluso el pensamiento de Kant es mucho más relevante en temas como la ética, pues este mismo le da una fundamentación trascendental a esta desde la misma crítica especulativa. Pues la crítica marca dos funciones claramente determinadas: una función negativa y otra positiva. La negativa es lo que se ha acabado de señalar, el conocimiento es sólo negativo pues corresponde a fenómenos dados, a la condición de posibilidad de una experiencia posible, lo que implica una experiencia imposible para los sujetos como seres finitos. Pues como dice Kant:

Es humillante para la razón humana que no consiga nada en su uso puro y que necesite incluso una disciplina que refrene sus extravagancias y evite las ilusiones consiguientes a la primera [...] La utilidad –tal vez única- utilidad de toda la filosofía de la razón pura es tan sólo negativa, ya que no sirve como órgano destinado a ampliar, sino como disciplina limitadora. En lugar de descubrir la verdad, pose el cayado mérito de evitar errores<sup>44</sup>.

Dicha condición limitadora tiene el mérito no sólo de mostrar los límites del conocimiento para que la razón no desvaríe frente a lo inalcanzable, Dios, el origen del mundo; también tiene la grandeza y humildad de fundamentar la posibilidad de nuestras acciones prácticas en la idea de la libertad. El problema de la libertad en la *Critica de la razón pura* implica la problemática esencial para la filosofía práctica. Y dicha esencia es la postulación de la libertad trascendental o cosmológica como *ratio essendi* de la libertad moral, pues dicha concepción es determinante para todo su sistema crítico,

---

43. Ibíd. Pág. 62.

44. KANT, Immanuel. *Critica de la razón pura*. Madrid, Ob. Cit., [A795/ B 823]

y desde luego, para toda su filosofía moral. "Merece especial atención el hecho de que la *idea trascendental* de la *libertad* sirva de fundamento al concepto práctico de ésta y que aquélla represente la verdadera dificultad que ha implicado desde siempre la cuestión acerca de la posibilidad de la libertad"<sup>45</sup>. Fundamento que se presenta tan sólido que Kant no duda en decir: la supresión de la libertad trascendental expresaría la destrucción de la libertad práctica<sup>46</sup>. Desde este punto de vista, el pensamiento de Kant es imposible reducirlo a una epistemología o una hipoteca meramente científica. Kant no está presentando dos tipos de conocimiento uno teórico y otro práctico, sino más bien dos usos diferentes, no se puede olvidar que la moral kantiana no es conocimiento, sino un uso diferente de la razón. Pero es el sentido práctico-moral en el que Kant centra sus mayores expectativas para servir a la humanidad, en el sentido propuesto por Cassirer, el giro hacia Rousseau considerado por Kant como el Newton de la moral<sup>47</sup>. La crítica de Husserl al filósofo de Königsberg descansa en cierto prejuicio, pero además, la idea de que el pensamiento crítico está subordinado a la física de Newton debe ser revisado. En esto Husserl estar más limitado que Kant, pues su pensamiento parece estar más hipotecado a las pretensiones epistemológicas que el pensamiento kantiano. En la medida en que Husserl hace un tránsito diferente al de Kant del conocimiento a la acción supeditando la ética a meros juicios lógicos, Husserl no postula una real fundamentación trascendental de la ética; el esquema de Kant es más firme y seguro<sup>48</sup>.

Sin embargo, es claro que Kant no se devuelve a los niveles más primigenios de la experiencia. La ciencia de la experiencia de Husserl comienza en un nivel mucho más bajo y simple que el de Kant, quien entiende por experiencia en sentido pleno, la experiencia científica. Husserl expande el rango de la subjetividad hacia la subjetividad como tal, llevando, así, a la filosofía al nivel de una "ciencia rigurosa". Un resultado de esta disciplina universal noocéntrica es la expansión del ámbito de la experiencia al considerarse ésta como el modo en el cual lo dado es

45. Ibíd. [A 53/ B 561]

46. Ibíd. [534/ B 562]

47. Ver, CASSIRER, Ernest. *Kant Vida y Doctrina*. México, Fondo de Cultura Económica. 1998, Pág. 278.

48. Ver, Pie de página 7 donde Sebastián Luft se refiere precisamente a este tema. Vera además la conclusión este mismo trabajo denominado: *Del ser a la acción: los postulados prácticos de Kant*. LUFT, Sebastián. *Desde el ser a lo dado y desde lo dado al ser: algunos comentarios sobre el trascendentalismo ideal en Kant y Husserl*. Ob. Cit. Pág. 77 a la 82.

recibido (constituido)<sup>49</sup>, cosa que Kant no hace, y no tiene por qué hacerla, pues sus intereses son diferentes. No obstante, el propio inicio de Kant es fenomenológico, en la medida que concibe el ser como dado.

El presentar el logro kantiano bajo una nueva luz no sólo rectificará una errónea y en verdad absurda interpretación de su filosofía trascendental, sino que mi principal objetivo es mostrar que también nos dará una comprensión más rica y profunda del genuino sentido *fenomenológico* del idealismo trascendental, lo que no está, como espero mostrar, lejos del idealismo de Kant, aunque suponga algunos avances significativos sobre éste<sup>50</sup>.

De esta manera y en conclusión, se puede asumir que hay similitudes en la concepción de lo trascendental en Kant y Husserl. En el sentido que Luft afirma que el ámbito trascendental de la fenomenología no está distante del de Kant. Sin embargo, ellos presentan diferencias y similitudes a explorar. Una de dichas similitudes es la responsabilidad ética del filósofo que marcan los dos. Si dicha responsabilidad, se puede investigar desde una perspectiva trascendental, es un tema que merece ser investigado. El proyecto crítico de Kant no es un mero cambio teórico, sino una transformación ética vital, vale decir radical, frente a la existencia humana. Para Kant la vida virtuosa de los seres humanos no se reduce a una simple regla medible especulativamente, sino a un sentimiento de *corresponsabilidad*, pues entiende que en el ser humano late tanto el sentimiento del bien, la justicia y la belleza, como la razón de la dignidad humana que brillan en lo profundo del corazón. Estas mismas razones se pueden atribuir al proyecto *filosófico trascendental* de Husserl. Se puede ver entonces, la prioridad de un proyecto moral en Kant, destinado a establecer los derechos de la humanidad, mientras en Husserl vemos a un funcionario de la humanidad, según el § 7 de *Crisis*.

Tanto Kant como Husserl, se caracterizan por no darle una connotación meramente especulativa, teórico-vacía a la filosofía, sino por marcar la importancia de la labor filosófica en servicio de los problemas fundamentales de la humanidad moderna que adolece de sentido para existir en sus realidades vitales, pero que puede siempre proyectar un nuevo amanecer. El hombre es ante todo un ser teleológico. Bajo estos aspectos, es que se declara la necesidad de una filosofía trascendental ideal y espiritual, más allá de

---

49. Ibíd. Pág. 76.

50. Ibíd. Pág. 53.

toda obviedad natural, real técnica-objetivante. Una ciencia de este calibre obedece al sentido de la palabra *filosofía* como una totalidad indisoluble según los antiguos griegos. Una ciencia que vuelva a estos comienzos puede brindarnos un sentido más originario de nuestra existencia relacional, como personas que habitan un mundo intersubjetivamente compartido por relaciones de familiaridad y amistad vinculadas interiormente en el ser-uno-en-los-otros y unos-para-otros.

## Bibliografía

- ALLISON, E. H. Kant's trascendental Idealism. An interpretation and Critique . New Haven & London: Yale U Press, 1983.
- \_\_\_\_\_ El idealismo trascendental de kant: una interpretación y defensa. Prólogo y traducción de Dulce María Granja Castro. Barcelona: Anthropos, 1992.
- ARISTIZÁBAL Hoyos, P. J. El solipsismo y las relaciones de intersubjetividad. Análisis fenomenológico de la experiencia del Otro. Bogotá, San Pablo, 2012.
- CASSIRER, E. Rousseau, Kant y Goethe. México: Fondo de Cultura Económica, 2007.
- \_\_\_\_\_ Kant Vida y Doctrina. México: Fondo de Cultura Económica, 1998.
- GADAMER, H.-G. El Giro Hermenéutico. Traducción de Arturo Prada. Madrid: Cátedra, 1995.
- GRANJA, C. D. Introducción a las observaciones sobre lo bello y lo sublime. México: Fondo de Cultura Económica, 2005.
- FUNKE, Gerhard. La recepción de Kant en Husserl y la fundamentación de su filosofía primera trascendental fenomenológica. Traducción de Pablo M. Fernández Alarcón y Vicente Palacios de Oteyza. Universidad de Maguncia, Anales del Seminario& Historia de la Filosofía, 12, 193-212. Servicio de Publicaciones UCM, Madrid, 1995
- HEIDEGGER, M. Kant y el problema de la metafísica. Traducción de Gred Ibcher Roth, Revisión de Elsa Cecilia Frost. México: Fondo de Cultura Económica, 1996.
- HELD, K. (Husserl y los griegos . Santafé de Bogotá : Norma, 1999.
- HOYOS, V. Guillermo. El problema de la libertad humana en Kant: en Ideas y Valores N° 51 y 52 . Bogotá, Colombia: Universidad nacional de colombia, 1978.
- \_\_\_\_\_ Los intereses de la vida cotidiana y la ciencias. (Kant, Husserl, Habermas) . Bogotá, Colombia: Universidad Nacional, 2011.
- HUSSERL, E. Lógica formal y lógica trascedental. Ensayo de una crítica d ela razón Lógica. Traducción de Luis Villoro. México: UNAM, 1962.
- \_\_\_\_\_ Experiencia y Jucio. Investigaciones acerca de la genealogía de la lógica. Redacción y edición de Ludwing Landgrebe. Con Epílogo de Lothar Eley y Traducción de Jas Reuter. México: UNAM.1 980.

- \_\_\_\_\_ La idea de la fenomenología. Cinco lecciones. Traducción de Manuel García-Báro. México: Fondo de Cultura Económica, 1982.
- \_\_\_\_\_ La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental. Traducción y estudio preliminar: Julia, V. Iríbarne. Buenos Aires, Argenitna: Prometeo, 2008.
- IRIBARNE, V. J. Traducción y estudio preliminar a *La Crisis de la ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Buenos Aires argentina: Prometeo, 2008.
- KANT, I. Prolegómenos a toda metafísica del futuro. Estudio introductorio y análisis de la obra por F. Larrozo. México: Porrúa, 1972.
- \_\_\_\_\_ Crítica de la Razón Pura. Buenos Aires: Alfaguara, 1998.
- \_\_\_\_\_ Los progresos de la metafísica. Edición bilingüe alemán-español. Traducción, estudio preliminar e índices de Mario Caimi. México: Fondo de Cultura Económica, 2008.
- \_\_\_\_\_ La contienda entre las facultades de filosofía y teología. Estudio preliminar de José Gómez Caffarena y traducción de Roberto Rodríguez Aramayo. Madrid: Trotta, 1999.
- \_\_\_\_\_ Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime. Edición bilingüe. Traducción, estudio introductorio, notas e índice analítico de Dulce María Granja Castro. México: Fondo de Cultura Económica, 2005.
- LUFT, Sebastián Desde el ser a lo dado y desde lo dado al ser: algunos comentarios sobre el trascendentalismo ideal en Kant y Husserl traducción del inglés por Sebastián Kaufmann. En investigaciones fenomenológicas 5, Marquette University 2006,
- PATON, H. J. Kant's Metaphysic of Experincia. A Commentary on the first half of the kritik der reinen vernunft. Volume two. London: Unwin Brothes Ltd, Woking, 1963.
- WATKINS, E. Kant and metaphysics of causality. Cambridge: University Press, 2005.



## **RESEÑA**



# **Iribarne, Julia V. En torno del sentido de la vida**

## **Ensayos fenomenológico-existenciales**

**Morelia: Jitanjáfora, 2012**

ROBERTO J. WALTON

Universidad de Buenos Aires

Argentina

Dos figuras –Edmund Husserl y Jorge Luis Borges– junto con tres temas –la finitud, la muerte y la esperanza– atraviesan de modo privilegiado la obra y, con esta presencia, le confieren su peculiar y distintivo talante sin que el primer plano que ocupan sea excluyente. Los análisis filosóficos comprenden otras múltiples cuestiones y se enriquecen con referencias a la literatura y con alusiones a textos religiosos de la antigua Mesopotamia y de Egipto, del hinduismo y del budismo, y de la tradición judeo-cristiana. Ejemplos extraídos de la cinematografía no son ajenos a esta variada ilustración de rasgos característicos de la vida humana. A la reflexión sobre estos temas y figuras “subyace”, como declara la autora en la Introducción (p. 14), en una estrecha imbricación, el problema del sentido de la vida. A través de esta meditación asistimos a un bello y esclarecedor análisis de la existencia humana, con referencias a variadísimas formas y situaciones en que ella puede ser viva. Es un libro sobre nuestra vida, y cada uno de nosotros podrá sentirse involucrado en la diáfana descripción de sus pulsaciones, de sus incertidumbres y riesgos, de las oportunidades para conferirle o encontrar su sentido, y, por tanto, de vivir con posibles certezas salvadoras.

El fundador de la fenomenología está presente en un análisis del tiempo que gira en torno del pasado asumido como herencia, del presente vivido en la vigilia del *kairós*, y del futuro anticipado como apertura creativa. La autora pone un énfasis especial en lo imaginario en vista de la renovación y en nuestra cualidad irrepetible, designada por Husserl con la palabra *Einmaligkeit*, de personas que vive una vida única. Y destaca el análisis de la mortalidad del ser humano y la inmortalidad del sujeto trascendental, la aspiración a la felicidad y la lucha contra el destino que se opone, y la creencia en el sentido de un todo de la vida que permite dar un sentido a la vida propia. Por su parte, Borges es valorado por su comprensión piadosa

de los hombres, la obsesión por el destino, la incertidumbre respecto de la identidad personal, el modo conjetural de aproximarnos a las cosas, y el tratamiento de Dios en forma de conjetura o sospecha. Temas procedentes de una y otra figura inspiradora son puestos en paralelo en una lectura fenomenológica de textos literarios: la constitución husseriana con la acción recíproca en que el sujeto configura un mundo que revierte sobre él, la estructura temporal de la conciencia con la clara idea del fluir temporal inspirada en Heráclito, la vuelta reflexiva sobre el curso de la conciencia con el tema del espejo y el doble en la cuestión de la identidad personal, y la sedimentación de las habitualidades con la instalación de actitudes en los personajes.

La finitud es el tema de un examen que se centra en el modo en que la experiencia de los límites refluye sobre la vida. El fenómeno se da porque no somos meramente finitos como las plantas y los animales, sino que tomamos conciencia de esa finitud. La cuestión es analizada a la luz del tema de la existencia vuelta hacia la muerte según Martin Heidegger, y se recuerda que Jean-Paul Sartre pone de relieve otros modos de la finitud bajo el nombre de "facticidad". Se trata de aquello que no podemos modificar ni suprimir: nuestra corporalidad, el pasado que tiene la solidez de lo definitivo a nuestras espaldas, y la libertad, es decir, la imposibilidad de dejar de elegir de modo permanente nuestro ser. Queda consignado también el análisis de Eugen Fink sobre los fenómenos fundamentales de la existencia en que aflora la finitud como la muerte, el amor, la lucha, el trabajo y el juego, y se añaden a esta lista los fenómenos del conocimiento y la comunicación, con la observación de que la enumeración podría extenderse. La autora subraya que el *Eclesiastés* ya expresa la mirada desconsolada del ser humano frente a los avatares de la vida, y plantea la cuestión a través de dos respuestas paradigmáticas: la vida como un cuento narrado por un idiota, y la vida como una oportunidad para hacer cosas buenas. Afirma al respecto: "Aquí está implícito el doble sentido de la finitud: por una parte, la vida es *esta vez*, un día termina y, por otra parte, nadie puede vivir mi vida por mí. Mi vida es la mía. En esta cuestión no hay duplicados" (p. 144).

La muerte es el paradigma de la finitud, y es posible detenerse en algunas experiencias que se relacionan con ella. Estamos sometidos a una pérdida de energía vital, y sentirse abandonados de esta manera permite aproximarse al sentimiento de la muerte. Si la vitalidad cae por debajo de un cierto nivel como puede suceder en la enfermedad, tenemos la

experiencia de lo fácil que resulta la desaparición del resto de vitalidad. Es la experiencia de un deslizamiento hacia la muerte que se siente como una entrega al cansancio y una expectativa de alivio. Estados de ánimo como la desesperación, la tristeza o la enfermedad posibilitan la experiencia de una relación amistosa de aceptación con la muerte. Otra experiencia que puede desvelar el sentimiento de la muerte es la experiencia de no ser amado por nadie ni de ser necesario para nadie. Estamos en una situación sin signos positivos ni negativos, es decir, en una monotonía en la que se disuelven todos los afectos. Además, nuestra experiencia de la muerte se relaciona con la muerte del otro, que significa el aniquilamiento de toda expectativa anticipante de su presencia. Por tanto, si bien la experiencia originaria efectiva de la muerte es imposible, contamos con otras que convergen en una pseudoinstitución originaria de ella. La conclusión es que el ser humano maduro y experimentado puede reconciliarse con la idea de su muerte ya que vivir en paz con la muerte que hemos aceptado es la manera humana de morir. La condición de posibilidad para vivir la propia muerte como muerte realmente humana reside en la comprensión de que todas las edades tienen su propia clave, en saber buscar en cada edad la clave que les es propia, y en vivir con plena confianza cada momento de la vida: "Vivir –dice la autora– es llevar a cabo una tarea, dar respuesta a un llamado; habiéndola llevado a cabo, querríamos partir hacia algo diferente y no seguir viviendo interminablemente del mismo modo o empezar de nuevo" (p. 158).

El tratamiento de la esperanza se centra en determinar si tiene o no sentido vivir en actitud esperanzada. La autora se ocupa de deslindar esta actitud frente a otras. Particular atención recibe el contraste con la desesperanza y lo que diferencia a esta de la desesperación, es decir, del estado emocional de quien se siente acorralado por determinadas circunstancias como la pérdida del ser querido o un fracaso profesional. El desesperado reacciona ante esas situaciones, y puede haber desmesura en su respuesta. En la desesperanza, por el contrario, no se actúa y desaparece toda referencia al futuro. El mundo ya no convoca, y por eso el sujeto se segregá del entorno que deja de exhibir contornos definidos. Personas y objetos se tornan indiferentes porque desaparecen los signos vitales que comprometen con ellos. Ya no se procura el cumplimiento de proyectos porque no se pretende tener injerencia en el curso de los acontecimientos. Ante la desesperanza, la esperanza nace cuando surge en las circunstancias un elemento nuevo que permite acceder a la actitud esperanzada y que no procede la propia voluntad. Asimismo, se ha de trazar una diferencia entre

la esperanza y el deseo a pesar de que comparten el carácter positivo de estar enderezados a una realización. El objeto del deseo está bien definido y compromete el ejercicio de nuestra voluntad. En cambio, la esperanza impone el reconocimiento de nuestros límites en el sentido de que no podemos dominar todos los factores implicados en la realización. Se asocia con una radical humildad y una confianza básica porque está rodeada de incertidumbres y de mediaciones que pueden ser ignoradas. Por eso la esperanza puede ser loca en el sentido de esperar contra toda esperanza.

Es posible distinguir una dimensión mundana y una dimensión trascendente de la esperanza. En el primer caso se trata de un enfoque del futuro en que los signos negativos del mundo se transforman en favorables. Esta forma de esperanza puede tener un variado alcance. La proyección menor concierne al ámbito en que se desarrollan nuestras acciones y a las posibilidades restringidas que tenemos si queremos modificar la situación. Asumimos nuestras limitaciones, y nos disponemos con confianza a mejorar las cosas. Sabemos que hay cursos de acontecimientos que nos desbordan, y esto nos lleva a reflexionar sobre la mejor orientación que podemos dar a nuestra existencia y sobre la meta a la que debe tender. Esta dirección futura incluye el con-vivir, y el alcance más abarcador se refiere a la realización de un mundo en paz en que se reconoce universalmente la dignidad humana. La convivencia en la vida comunitaria tiene un valor propio, y genera, a partir de sus propias posibilidades, la esperanza de que las generaciones futuras vivan en un mundo mejor. Mientras que en la dimensión mundana subyace una esperanza en el devenir futuro de la humanidad, en la dimensión de la trascendencia se atisba la incidencia de un sentido mayor que confiere perdurabilidad a nuestros más elevados afanes cotidianos. Frente a la comprobación de que dejaremos de participar algún día en la trama de la vida, se aguarda alguna forma de supervivencia luego de la muerte. Cuando no se concibe un alma inmortal, se encuentra el rescate de la memoria como una función suplementaria que introduce una cierta inmortalidad. Si prevalece la idea de un triunfo sobre la muerte, emergen diversas modalidades de creencia en la supervivencia, que se pueden distinguir de acuerdo con el análisis proporcionado por Carl Jung.

La autora considera que el rasgo común de los seres humanos es la capacidad trascendental constitutiva que les permite organizar la experiencia mediante sentidos y configurar mundos. La diferencia entre ellos reside en los productos constituidos por esta capacidad común, y encuentra una

significativa ilustración en el contraste entre agnosticismo y gnosticismo respecto del tema que nos ocupa. No se trata de una diferencia inter-cultural sino de una diferencia intra-cultural que responde la presencia universal de dos tipos de seres humanos: el escéptico con su posición no-afirmativa y el hombre de fe con su actitud afirmativa. La esperanza escatológica o esperanza de un no-fin es un don porque no resulta de la propia voluntad ni responde a órdenes ajenas. No se puede ordenar la esperanza como no se puede ordenar el amor o la fe. Siguiendo a Gabriel Marcel, se han de añadir otros dos caracteres esenciales de la esperanza: una condición profética porque implica una referencia a lo que deberá ser; y una condición salvadora que remite a una misteriosa eficacia que está en las antípodas de la eficacia de las armas. Además, la autora incluye un análisis de las posiciones de Max Scheler y Miguel de Unamuno: “La filosofía, por su parte, –afirma– considera la cuestión como metafísica y aunque no logre dar respuestas definitivas tiene el derecho a sostener el tema en forma de preguntas” (p. 161).



## COLABORADORES

### AGUIRRE GARCÍA, JUAN CARLOS

Profesor de la Universidad del Cauca, (Popayán, Colombia). Coordinador del programa de Filosofía, del Grupo de interés en filosofía de la ciencia y la metodología y del grupo de investigación Fenomenología y Ciencia. Su línea de trabajo se orienta hacia la convergencia entre fenomenología y filosofía de las ciencias. Actualmente es codirector de la serie: cuadernos de epistemología. Entre sus trabajos se encuentran: *Réplica a: ¿es la incommensurabilidad incomparabilidad?* (Discusiones filosóficas, No. 13, 2008, pp. 113-125), *Khun y el programa fuerte en sociología de la ciencia* (cuadernos de epistemología, No. 2, 2008, pp. 83-106). *Enseñar ciencia en una era post-positivista* (cuadernos de epistemología, Nro. 3, 2008, pp. 61-86). Al interior del grupo de fenomenología varios trabajos en coautoría con Luis Guillermo Jaramillo Echeverry: *consideraciones acerca de la investigación en el aula: más allá de estar a la moda* (Educación y educadores, volumen 11, No. 1, 2008. Actualmente desarrolla su Tesis Doctoral bajo la dirección de Carlos Enrique Restrepo.

Dirección electrónica: jcaguirre@unicauca.edu.co

### ARISTIZÁBAL HOYOS, PEDRO JUAN

Profesor asociado a la Universidad Tecnológica de Pereira. Es filósofo de la Universidad de Caldas, Magíster en Filosofía de la Universidad Javeriana (Bogotá) y Doctor en Filosofía de la Pontificia Universidad Bolivariana (Medellín). Es autor de los libros: *Intimidad y temporalidad. Husserl-Rilke*. Alejandría Libros, Bogotá, 2003 y *subjetividad, historia y cultura. Estudios fenomenológicos*. Alejandría Libros, Bogotá, 2005. *El solipsismo y las relaciones de intersubjetividad. Análisis fenomenológico de la experiencia del Otro* (Bogotá: San Pablo, 2011). También ha sido colaborador en las siguientes revistas: Folios, Praxis filosófica y Ciencias humanas. Dirige el grupo de investigación Fenomenología y teoría crítica de la sociedad. Miembro Ordinario del Círculo Latinoamericano de Fenomenología.

Dirección electrónica: juansipaso@utp.edu.co

### CÁRDENAS MEJÍA, LUZ GLORIA

Profesora del Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia (Medellín, Colombia). Doctora en Filosofía de la Universidad de Antioquia. Magíster en Filosofía de la Universidad Católica de Lovaina (Bélgica). Filósofa de la Universidad del Rosario (Bogotá). Integrante del Grupo de Filosofía y Enseñanza de la Filosofía. Miembro del Círculo Latinoamericano de Fenomenología, CLAFEN y de la Asociación Latinoamericana de Filosofía Antigua, ALFA. Libros: *Aristóteles: retórica, pasiones y persuasión*. San Pablo - Universidad de Antioquia, Bogotá, 2011 // *En diálogo con los griegos* (coautor: Luis Alberto Fallas López) San Pablo - Universidad Pedagógica Nacional, Bogotá, 2006 // *Retórica, poética y formación*. Universidad Pedagógica Nacional y Universidad de Antioquia, Bogotá, 2005.

Dirección electrónica: lcardenas@quimbaya.udea.edu.co

### CARVAJAL CORREA, CARLOS ALBERTO

Profesor titular de la Universidad Tecnológica de Pereira. Estudios universitarios: pre-grado de la Universidad de Antioquia (1988), Maestría en filosofía de la Universidad de Antioquia, título obtenido con el trabajo: *El constructivismo kantiano*

en la filosofía de John Rawls. Ha publicado diversos artículos en revistas nacionales, algunos de estos trabajos son: *¿Lo razonable y el consenso entrecruzado?* En: Colombia Revista De Ciencias Humanas, *¿Modelos previos a la Teoría de la Justicia de John Rawls?* En: Revista De Ciencias Humanas. Pertenece en la actualidad al Comité de Bioética de la Universidad Tecnológica de Pereira.

Dirección electrónica: carvacor@utp.edu.co

#### **CUARTAS RESTREPO, JUAN MANUEL**

Profesor titular de la Universidad Eafit, de Medellín, Colombia. Doctor en Filosofía, investigador invitado de la Universidad de Montreal, Canadá (2005); ha publicado: *Sobre el difícil arte del perdón, ensayos*. Programa editorial Universidad del Valle, Cali, 2009 // *El budismo y la filosofía*. 2<sup>a</sup> ed. Programa editorial Universidad del Valle, Cali, 2007 // *Marvel Moreno, treinta años de 'escritura de mujer'*. Instituto Caro y Cuervo, Bogotá, 2007, trabajo ganador del Premio Nacional de Ensayo 'Rafael Gutiérrez Girardot' (2006). Ministerio de Cultura – Instituto Caro y Cuervo // *Los rumbos de la mente, ensayos sobre el yo, lo mental natural y la inteligencia artificial*. San Pablo – Editorial Universidad Pedagógica Nacional, Bogotá, 2006 // *Pedagogías de la violencia en Colombia*. Programa editorial Universidad del Valle, Cali, 2003 // *Los 7 poetas del haikú*. Programa editorial Universidad del Valle, Cali, 2005 // *Autobiografías de filósofos y poetas*. Editorial Universidad de Caldas, Manizales, 2002 // *Blanco Rojo Negro, el libro del haikú*. Programa editorial Universidad del Valle, Cali, 1998 // *Hermenéutica y cotidianidad –Dos aplicaciones–*. San Pablo, Bogotá (en prensa).

Dirección electrónica: juancuar60@yahoo.ca

#### **HERRERA RESTREPO, DANIEL**

Dr. En Filosofía. Estudió en Lovaina y Friburgo. Ha sido Doctor y Decano de la Facultad de Filosofía de la Universidad de San Buenaventura, Decano de Humanidades de la Universidad del Valle y Decano de Filosofía de la Universidad Santo Tomás y por varios años profesor invitado especial de la Universidad Nacional. Ha publicado: *Hombre y Filosofía*, *El dinamismo teleológico de la conciencia* (1972), *La filosofía en Colombia*. Bibliografía. 1620-1973 (1975), *Los Orígenes de la Fenomenología* (1980), *Escritos sobre Fenomenología* (1986), *El Pensamiento Filosófico de José Félix de Restrepo* (1989), *Teoría Social de la Ciencia y la Tecnología* (1993), *América Latina y la Fenomenología* (México 1999) y *La Persona y el mundo de su experiencia* (2002). Ha publicado un sin número de artículos y ensayos sobre fenomenología y filosofía en general diseminados en distintas revistas filosóficas. Es miembro ordinario del Círculo Latinoamericano de Fenomenología.

Dirección electrónica: danielherrera@007mundo.com

#### **IRIBARNE, JULIA VALENTINA**

Doctora, Licenciada y profesora de filosofía de la academia nacional de ciencias de Argentina. Es directora de la Sección en Fenomenología y Hermenéutica de la Academia Nacional de Ciencias. Es profesora de Antropología Filosófica en la Universidad católica Argentina (UCA). Ha publicado los libros: *Por las calles de Dios en plena siesta* (2004), *La fenomenología como monadología* (2002), *La hora de la balsa* (2002), *Búscame en el puerto* (2000), *Sueño de sombras* (1999), *Husserls Theorie der Intersubjektivität* (1994), *La Intersubjetividad en Husserl*, *Bosquejo de una teoría*, Vol. I (1987) y Vol. II (1988) y *La libertad en Kant*. Actualmente, es representante de América Latina y la Península Ibérica en el Comité Ejecutivo de la Organización de Organizaciones de Fenomenología (OPO) Es miembro ordinario del Círculo Latinoamericano de Fenomenología.

Dirección electrónica: juliairibarne@fibertel.com.ar

### **QUIJANO, LUIS GUILLERMO**

Pregrado (1999) y maestría (2005) en filosofía en la Universidad de Antioquia. Actualmente adelanta el doctorado en filosofía en la Universidad Pontificia Bolivariana, Medellín. Profesor y director (hasta 2013) de la Escuela de filosofía en la Universidad Tecnológica de Pereira desde 2007. Profesor de música (curso de estructuras de la música) en la escuela de música de la Universidad Tecnológica de Pereira. Investigador principal del grupo en Estética y Expresión desde 2008. Actualmente concluyó el proyecto Mímesis I. Algunos libros: *Platón el Poeta Legislador, La Máquina de Guerra y la Máquina Literaria*. En música ha sido ganador de dos concursos de composición a nivel nacional por sus obras: "Desposorios Místicos" (1993) y *Cuatro Piezas para Cuarteto de Cuerdas* (1997).

Dirección electrónica: luisquijano@utp.edu.co

### **RIZO-PATRÓN, ROSEMARY**

Doctora en Filosofía por la Universidad Católica de Lovaina, Bélgica. Profesora principal y Coordinadora de la Maestría en Filosofía de la Pontificia Universidad Católica del Perú (ClphER). Editora responsable de la revista *Estudios de filosofía del Instituto Riva-Agüero*. Ha editado *El pensamiento de Husserl en la reflexión filosófica contemporánea* (1993), con la colaboración de eminentes fenomenólogos latinoamericanos y europeos, y los dos volúmenes del *Acta fenomenológica latinoamericana* de CLAFEN (2004 y 2006). Autora de numerosos trabajos de filosofía fenomenológica contemporánea (continental). Es miembro ordinario y secretaria del Círculo Latinoamericano de Fenomenología, así como coordinadora del mismo en Perú.

Dirección electrónica: rrizopa@pucp.edu.pe

### **OCAMPO ORTIZ, OSCAR EDUARDO**

Candidato a Magíster de la Universidad Tecnológica de Pereira y Licenciado de la misma universidad. Es investigador del Grupo de Investigación en Fenomenología y Teoría Crítica de la Sociedad en la Universidad Tecnológica de Pereira. Ha sido profesor catedrático de Teoría de la Argumentación y ética en la Universidad del Quindío. Sus intereses investigativos están dirigidos hacia la fenomenología de Husserl y el pensamiento moral de Kant. En la actualidad está realizando una investigación sobre Kant llamada: *La libertad en la Crítica de la razón pura: de la libertad trascendental hacia la autonomía y la esperanza moral*. Se destaca también su publicación *Solución de Kant al problema de la inducción científica de David Hume* en la revista Paradoxa.

Dirección electrónica: alefveritas@gmail.com

### **PÉREZ LARROTA, GUILLERMO**

Doctor en filosofía de la Pontificia Universidad Javeriana (Bogotá-Colombia): Profesor del departamento de filosofía de la Universidad del Cauca (Popayán)-Colombia, Dedico su tesis doctoral al tema: *Génesis y sentido de la ilusión filmica* (siglo del hombre/ universidad del Cauca, 2003). Autor de *La estética de Nietzsche en la novela, La muerte en Venecia de Thomas Mann* (2004). Ha realizado series documentales sobre arte e historia en el Departamento del Cauca. Es Miembro Ordinario del Círculo Latinoamericano de Fenomenología.

Dirección electrónica: guipe420@hotmail.com

### **SUÁREZ, JEISON ANDRÉS**

Egresado del Programa de Licenciatura en Filosofía de la Universidad del Valle, Cali-Colombia. Estudiante de la Maestría en Filosofía en la misma institución. Miembro del Grupo de Investigación "Hermes" adscrito al Departamento de Filosofía de la Universidad del Valle. Ha trabajado como asistente de investigación en proyectos vinculados a temáticas de la fenomenología en Edmund Husserl y Marc Richir.

Dirección electrónica: andressuarez88@gmail.com

**VARGAS GUILLÉN, GERMÁN**

Profesor Titular de la Universidad Pedagógica Nacional; Filósofo de la Universidad de San Buenaventura; Magíster en Filosofía Latinoamericana por la Universidad de Santo Tomás, Bogotá; Doctor en Educación por la Universidad Pedagógica Nacional; realizó la investigación postdoctoral *El sentido cabe fenomenología y hermenéutica* en la Universidad de Texas, en Arlington (2007-2009). Director de las colecciones editoriales Filosofía actual y Textos de filosofía (San Pablo) y Filosofía y enseñanza de la filosofía (UPN). Es miembro de varios comités científicos de publicaciones especializadas en filosofía y en pedagogía. Algunas de sus publicaciones son: *Ausencia y presencia de Dios* (2011), *Ser y sentido* (Coautor: Harry P. Reeder; 2009); *La humanización como formación* (Coautores: Harry P. Reeder, Sonia Gamboa; 2008); *Tratado de Epistemología* (2006); *Pensar sobre nosotros mismos* (2006); *La experiencia de ser* (2005); La representación computacional de dilemas morales. *Investigación fenomenológica de epistemología experimental* (2004); *Fenomenología del ser y del lenguaje* (2003). Fue coeditor del segundo volumen del Acta Fenomenológica Latinoamericana (2005). *Fenomenología, formación y mundo de la vida* (2012). Dirige el Grupo de Investigación Filosofía y Enseñanza de la Filosofía. Por último, el profesor Vargas Guillén es Miembro de la sociedad Colombiana de Filosofía, Miembro Ordinario del Círculo Latinoamericano de Fenomenología y Miembro del Husserl Circle.

Dirección electrónica: gevargas2@hotmail.com

**WALTON, ROBERTO J.**

Doctor en filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Profesor titular de Gnoseología en esta universidad, Miembro del consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, y Director del Centro de Estudios Filosóficos de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires. Autor de *Mundo, conciencia, temporalidad* (1993) y *El Fenómeno y sus configuraciones* (1993). Sus últimos artículos se ocupan del análisis husserliano de la historia, los horizontes de la memoria y la identidad, y los múltiples sentidos de la horizonticidad. Director de *Escritos de Filosofía*, miembro del Editorial Board de *Husserl Studie* y del Beirat de *Orbis Phaenomenologicus*. Es miembro ordinario del Círculo Latinoamericano de Fenomenología y coordinador del mismo en Argentina.

Dirección electrónica: grwalton@fibertel.com.ar

**ZAHAVI, DAN**

Dan Zahavi es Profesor de Filosofía y Director del Centro para la Investigación de la Subjetividad en la Universidad de Copenhague, Dinamarca. Obtuvo su Ph.D. de la Universidad Católica de Lovaina en 1994, y el Doctorado en filosofía (una Habilitación) de la Universidad de Copenhaguen en 1999. Ha servido como presidente de la Sociedad Nórdica para la Fenomenología en los años 2001 hasta el 2007, y es actualmente co-editor en jefe de la revista *Fenomenología y las Ciencias Cognitivas*. En su trabajo sistemático, Zahavi ha estado investigando principalmente la naturaleza del yo, la autoconciencia y la intersubjetividad. Ha escrito y editado más de 20 libros y más de 100 artículos. Sus publicaciones más importantes incluyen: *Husserl und die transzendentale Intersubjektivität* (Kluwer 1996), *Self-awareness and Alterity* (Northwestern University Press 1999), *Husserl's Phenomenology* (Stanford University Press 2003), *Subjectivity and Selfhood* (MIT Press 2005), and together with Shaun Gallagher *The Phenomenological Mind* (Routledge 2008). Su más reciente publicación es el volumen coeditado: *Self, no self? Perspectives from Analytical, Phenomenological, and Indian Traditions* (Oxford University Press 2011).

Dirección electronica: dza@hum.ku.dk



## GUILLERMO HOYOS VÁSQUEZ

(Medellín 1935 - Bogotá 2013). Estudió Humanidades, Matemáticas y Filosofía en la Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá y obtuvo la licenciatura en Filosofía y Letras en 1960; se licenció en Teología en la Facultad St. Georgen de Frankfurt en 1967 y obtuvo su doctorado en Filosofía por la Universidad de Colonia en 1973. Fue profesor de Filosofía en la Universidad Nacional de Colombia y, a partir del año 2000, en la Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá. Entre sus publicaciones figuran *Intentionalität als Verantwortung. Geschichtsteleologie und Teleologie der Intentionalität bei E. Husserl*, *Los intereses de la vida cotidiana y las ciencias (Kant, Husserl, Habermas)*, *Ensayos para una teoría discursiva de la educación* e *Investigaciones fenomenológicas* (2012). Sus campos de trabajo fueron la fenomenología, la filosofía moral, política y del derecho y la teoría crítica de la sociedad, en especial Jürgen Habermas.



*Nos rodea la palabra (...)  
la que ofrecemos a nuestros amigos  
la que acuñamos  
para el amor la queja  
la lisonja  
moneda de sol  
o de plata  
en ella nos miramos  
para saber quiénes somos  
nuestro oficio  
y raza (...)*

Con los versos del poeta Aurelio Arturo, con su vibrante palabra, se inauguró el “Anuario Colombiano de Fenomenología”, y hoy continúa en esta séptima entrega. Inicialmente fue un propósito conjunto de tres universidades colombianas: Tecnológica de Pereira, del Valle y Pedagógica Nacional, al cual se fueron uniendo otras universidades y en la actualidad son seis las que comparten esta apuesta por la fenomenología y la hermenéutica en Colombia.

El actual volumen comienza con un significativo homenaje al fallecido profesor doctor Guillermo Hoyos Vásquez, y posteriormente el volumen continúa con un sinnúmero de artículos de fenomenología, hermenéutica e interculturalidad.