

# Husserl y el siglo XX<sup>1</sup>

Husserl and the 20th Century

**RAMSÉS LEONARDO SÁNCHEZ SOBERANO**

Universidad Veracruzana

México

ramsanchez@uv.mx

ORCID ID: 0000-0001-6525-6312

*Acta fenomenológica latinoamericana. Volumen VII (Actas del VIII Coloquio Latinoamericano de Fenomenología)*

Círculo Latinoamericano de Fenomenología

Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú

2026 - pp. 205-236

---

<sup>1</sup> Una primera versión de este trabajo fue publicada en la *Guía Comares de Husserl* (2021). Aquí presentamos la versión más extensa de aquel texto ya que, por cuestiones editoriales, allá no la pudimos publicar completa. Agradezco al profesor Agustín Serrano de Haro autorizar la publicación de esta versión.

### **Resumen**

La fenomenología de Edmund Husserl fue inaugurada al inicio del siglo XX con la publicación del primer volumen de las *Logische Untersuchungen* en 1900. De acuerdo con el clima intelectual en el que la fenomenología nació, Husserl confrontó diversas orientaciones filosóficas que lo obligaron a introducir nuevas problemáticas en el desarrollo y maduración de la fenomenología trascendental. No obstante, Husserl no fue un mero recipiente de las ideas de su tiempo; fue uno de los pocos filósofos cuyo trabajo encontró una voz entre las dos grandes orientaciones filosóficas emergentes en dicha época: la filosofía analítica y la filosofía continental. Este artículo intenta ilustrar la influencia de su pensamiento en las escuelas, tradiciones, teorías e investigaciones que dieron identidad a la filosofía del siglo veinte.

### **Palabras clave**

Fenomenología, filosofía analítica, ciencias cognitivas, filosofía continental, historicismo, ontología

### **Abstract**

Edmund Husserl's phenomenology was born at the dawn of the twentieth century with the publication in 1900 of the first volume of his *Logische Untersuchungen*. Due to the intellectual climate at that time, Husserl confronted diverse philosophical orientations that impelled him to introduce new problems that led to the development and maturation of transcendental phenomenology. However, Husserl was not a mere recipient of the ideas of his time; he was one of the few philosophers whose work found its own voice between the two main nascent philosophic orientations of that time: the analytic and continental traditions. This contribution thoroughly reviews his influence on the schools, traditions, theories, and research works that have shaped twentieth-century philosophy.

### **Keywords**

Phenomenology, analytic philosophy, cognitive sciences, continental philosophy, historicism, ontology

## § 1. Introducción

Con la publicación de *The Mathematical Analysis of Logic* de George Boole en 1847 comenzó la matematización de la lógica y la emancipación del matemático en torno al conocimiento puro y objetivo. El abandono de la lógica de la jurisdicción filosófica no fue indiferente a las ciencias humanas. El nuevo paradigma afectó las relaciones sociales, la ética, el derecho, la sociología, la lingüística, la antropología y la historiografía, pues, para obtener un estatus científico, se vieron obligadas a recurrir a principios normativos. El siglo XIX fue dominado por el conocimiento lógico-algebraico. Esta situación afectó la concepción de la psicología. Comienza en Leipzig, en 1879 con Wilhelm Wundt, quien, junto a Spencer, fue uno de los dos filósofos menos atractivos para Husserl (Cairns 1976: 48). Con la fundación del primer laboratorio de psicología experimental se pretendía dar fin al análisis introspectivo del alma para hacer de la psicología una ciencia cuantificable y clasificatoria. De este emana la matematización de los estímulos y las sensaciones que pasarán a la posteridad con la Ley Weber-Fechner. Fue así que el pensamiento, filosóficamente sostenido en las diversas doctrinas de la subjetividad, fue dominado introspectivamente por la psicología y formalmente por la lógica<sup>2</sup>. No obstante, el ambiente intelectual en el que dominaban la geometría y la aritmética entró en crisis. Las obras de Lobachéwski, Bolyai, Riemann y Einstein demostraron que no había una geometría verdadera. Sus aportaciones señalaban que todas debían coexistir en una realidad plural.

---

<sup>2</sup> En las lecciones del semestre de invierno de 1919/20 de Friburgo, *Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1916-1920*, Husserl rechaza tajantemente el tratamiento que Mill, Bentham y Fechner habían dado a la voluntad. En el texto son claramente acusados de hedonistas (*Hua Mat IX*: 161).

Esta situación afectó la fundamentación de las matemáticas y la lógica, así como las diversas doctrinas de la existencia y la historicidad. Gracias a ella se abrió la necesidad de redefinir la ciencia y el papel de la filosofía; una penuria que vendría a operar bajo el origen de nuevas disciplinas como el neokantismo, el historicismo, el empiriocriticismo y el neoidealismo. La búsqueda por fundamentar, objetivar, determinar y comprobar lo que se conoce en el conocer, cómo se conoce y cómo se vive el conocimiento derivó en la separación de las dos grandes posturas científicas que dominan la filosofía actual, a saber, la filosofía analítica y la filosofía continental (D'Agostini 1997). La primera depositaba su confianza en el modo lógico-matemático de hacer teoría, en la objetividad de la lógica y en el carácter definitivo de los resultados de la ciencia. La segunda se oponía al paradigma científicista y se inclinaba tanto a discutir los límites de la lógica como la importancia de la historia, las cosmovisiones y la literatura en la experiencia subjetiva. La filosofía analítica se oponía abiertamente al llamado "mentalismo" del que es acusada la filosofía continental a partir de su autorreferencialidad y reflexividad subjetiva. La filosofía continental se oponía al "logicismo analítico" excesivamente lingüístico y ontológicamente vacío.

En conformidad con lo anterior, la raíz de la divergencia entre analíticos y continentales surge de la antítesis entre el pensamiento filosófico humanista y la racionalidad científica. Se acepta comúnmente que esta confrontación comienza con las críticas a Dilthey por parte de la escuela de Brentano y que se profundiza más tarde con la discusión entre Carnap y Heidegger, y luego entre Searle y Derrida (Mulligan 1992: 189). Los linderos de este problema no eran claros; sin embargo, una caracterización aceptable de esta oposición resulta de la contraposición entre la ontología realista de Aristóteles y el idealismo de Platón, las filosofías del ser y las del devenir, la lógica y la ontología, el kantismo y el hegelianismo, así como el antagonismo entre la historia y la teoría. No obstante, la separación entre ambas posturas no es absoluta. Es sabido que Russell detectó en el quinto axioma de los *Grundgesetze* de Frege una contradicción en lo tocante a la clase de todas las clases que no son elementos de sí mismas<sup>3</sup>. Asimismo, con la obra de Julius König de 1905 y la subsecuente discusión en torno a problemas propios de la teoría cantoriana de la fusión —que desde 1895 había sido rechazada por el propio Cantor— la relación entre la lógica y la matemática comenzó a entrar en crisis. Estas dificultades hicieron más profunda la separación entre los mate-

<sup>3</sup> Cf. *Notiz einer mündlichen Mitteilung Zermelos an Husserl* (1902) (*Hua* XXII, 399), texto de interés pues en él Husserl reproduce una conversación que tuvo con E. Zermelo —en el que este justifica la crítica de E. Schröder al mundo discursivo de Boole, refiriéndose precisamente a la "antinomía de la clase de todas las clases que no se contienen a sí mismas como un elemento". Esta antinomía es conocida desde inicios del siglo XX como la "Paradoja de Russell", en la que se pone en jaque el sistema lógico de Frege, y que Russell publica en *The Principles of Mathematics* (1903). Zermelo no había publicado su descubrimiento, pero la nota de Husserl del 16.04.1902 demuestra que aquel la descubrió independientemente a Russell y la comunicó "antes de 1903, entre otros [a Husserl], a Hilbert". Los matemáticos Hilbert y Zermelo coincidieron con Husserl en Gotinga esos años (cf. Bernhard Rang, Introducción de *Hua* XXII, xx–xxi). (N. d. E)

máticos-lógicos y los problemas ontológico-existenciales propios de los llamados filósofos continentales. Los *Principia mathematica* de Russell y Whitehead reunían en un *corpus* los principios de toda la matemática. David Hilbert, desde 1899 hasta 1939, buscó la creación de sistemas axiomáticos no contradictorios que permitieran la derivación mecánica de fórmulas, apoyadas en metamatemáticas cuya finalidad sería comprobar la solidez lógica de la matemática.

Los problemas entre los matemáticos les obligaron a distinguirse en dos órdenes. Por un lado, aquellos propios a la matemática pura, expandida a los campos de lo discontinuo y la complejidad con la obra de René Thom, quien encontró en la teoría de las catástrofes la posibilidad de analizar el repentino hundimiento de estructuras de equilibrio; por el otro, las matemáticas aplicadas, cuya expansión a intereses económicos influyó en el desarrollo de la informática, el surgimiento de la inteligencia artificial y en los lenguajes formales que, gracias a la obra de Claude E. Shannon, influyeron para que la comunicación, el cálculo de probabilidades y la teoría computacional se apoderaran del concepto de demostración. No obstante, aunque la lógica podía funcionar como la higiene de la matemática —como señala el neointuicionista Dieudonné— no le ofrecía ningún alimento. El nutriente buscado es de orden ontológico. La lógica, las matemáticas y sus diversas aplicaciones habían producido una concepción de objetividad que los ontólogos no aceptarían.

En el núcleo de estos problemas, formales y ontológicos, analizaremos el caso de Edmund Husserl como uno de los pocos pensadores de la época que hizo aportaciones a ambas posturas. De acuerdo con sus contribuciones filosóficas a la lógica y al lenguaje, es posible ubicarlo cerca de Frege y la tradición logicista si consideramos algunos temas que le ocuparon y que pertenecen corrientemente a la tradición analítica (Van Peursen 1969)<sup>4</sup>. Sin embargo, su orientación hacia los problemas de la constitución trascendental, el cambio de actitud, el mundo de vida, los problemas acerca de la renovación ética del hombre, etc., hacen pensar en postulados antipositivistas y ontológico-vitales, propios de los llamados continentales.

El interés husserliano por mantener la distinción entre ámbitos ontológicos generativamente distintos le condujo a no seguir de cerca la estructura ortodoxa de las discusiones escolares. Esto le separó de un aprovechamiento mayor por parte de Wittgenstein, Schlick y Waissman, quienes en algunas de sus discusiones podían pasar por antihusserlianos (*cf.* Stadler 2018: 452–454). Los diversos temas que fueron abordados a lo largo de su vida, incluyendo los manuscritos póstumos y su correspondencia —que apelan a diversos campos de conocimiento, a diversos ámbitos y niveles ontológicos— señalan que Husserl se encontraba atento al núcleo de las discusiones científicas de su tiempo y que sus intereses traspasaban las preocupa-

---

<sup>4</sup> Por ejemplo, las obras *Philosophie der Arithmetik*, *Logische Untersuchungen* y *Formale und Transcendentale Logik*.

ciones en las que se centraban las diversas escuelas de su época<sup>5</sup>. Esto señala que a la fenomenología le impele un doble destino. Puede ofrecer tanto aportaciones a la filosofía analítica como a la filosofía continental, así como a las nuevas corrientes que de ellas han emanado. El desarrollo de la filosofía analítica y la filosofía continental nos ayudará a repensar su lugar a lo largo del siglo. De ofrecer un panorama del impacto del pensamiento husserliano en las corrientes más importantes del siglo XX será de lo que nos ocuparemos en lo sucesivo.

## § 2. Husserl y la filosofía analítica

Es sabido que el artículo de Dagfinn Føllesdal sobre Husserl y Frege, "Husserl's Notion of *Noema*" (1969), sugirió nuevos estudios sobre las relaciones históricas entre ambos filósofos al encontrar similitudes entre sus posturas. Sin embargo, no fue hasta 1981, con el libro de Michael Dummett, *The Interpretation of Frege's Philosophy*, que se instauró en la cultura anglosajona la idea de que Frege influyó en la decisión husserliana de rechazar el psicologismo y considerar esta postura la tesis fundamental de su filosofía (1981: 56, 72). Hoy contamos con estudios más documentados al respecto; esto nos permitirá establecer con mayor profundidad la veracidad de esta perspectiva y, al mismo tiempo, el lugar de Husserl en la filosofía.

El factor fundamental en Husserl para el abandono del psicologismo tiene su origen en su concepción de la analítica. La analítica lógico-formal era para Husserl insuficiente para captar en su idealidad la cosa (Ni 1999: 32, 41–42, 44, 46–47, 50–52, 54, 74, 77–78, 84, 90, 177, 225, 240, 249). Para Husserl la investigación *a priori* no opera con procesos de abstracción o generalizaciones ontológicamente vacías, ya que su pensar consiste en una investigación formal. Los primeros lectores de Husserl, esencialmente los analíticos, abandonaron acriticamente su trabajo debido a los fuertes ataques de Frege a la *Philosophie der Arithmetik*. Esta recensión despertó la idea, esencialmente errónea, de que fue gracias a Frege que Husserl abandonó el llamado psicologismo<sup>6</sup>. En las diversas redacciones cercanas a las *Logische Untersuchungen*, de 1913 y 1925 respectivamente, Husserl señala que el estudio de las verdades de razón y las verdades de hecho de Leibniz, una mayor sensibilización a la oposición entre las cuestiones de hecho y la relación entre ideas de Hume, y la analítica y los juicios

---

<sup>5</sup> Véase la correspondencia con Ernst Mach de 1901, donde Husserl señala las diferencias entre sus *Logische Untersuchungen* y la *Mechanik* de aquel. Husserl no se opone a las investigaciones histórico-genéticas de Mach, sino a la mezcla de regiones como la lógica, la psicología y la adaptación biológica. Señala la incompatibilidad de los análisis de Mach con el contenido ideal, puramente lógico de la ciencia, pero acepta mostrar rigurosa y descriptivamente, más allá de cualquier metafísica, el origen de las ideas lógicas. En esa misma carta Husserl piensa que es posible unir los intereses del Círculo de Viena con los de la fenomenología (*Hua Dok III/6*: 255 ss.).

<sup>6</sup> Sobre el error de considerar a Frege como el precursor de la conversión husserliana hacia lo trascendental, véase Ortiz Hill 1991.

sintéticos de Kant, fueron los motivos para abandonar la psicología empírica y preparar su conversión (Hua XX/I: 272; Hua IX: 20–45). En ninguna de ellas se menciona a Frege.

Husserl comienza sus estudios de matemáticas formales y de lógica formal a partir de 1886. En ese momento empieza a criticar y a corregir a Franz Brentano y también comienza a leer a Platón motivado por Carl Stumpf. La lectura husserliana de las ideas platónicas, usando la terminología de Stumpf, debe ser separada tanto del realismo platónico tradicional como del llamado nominalismo conceptual (Hua XVII: 64, 69; Hua XIX/1: 127, 140). Husserl es claro al exponer su platonismo: "en él el ser verdadero es entendido como una objetividad que es y sin embargo no es nada real" (Hua XX/I: 282 ss.). Es decir, se trata de distinguir regiones antes que de operar con idealidades lanzadas a la búsqueda de referencias. Esta etapa abarca desde 1886 hasta 1895.

### § 3. Husserl y Frege

Lo anterior nos permitirá pasar revista a la discusión con Frege. Husserl estudió con mucha atención *Die Grundlagen der Arithmetik*, publicado en 1884, y señaló sus fallas en su *Philosophie der Arithmetik* (1891). La lectura que Husserl hace de los *Grundlagen* comienza en 1887, a saber, en la época en la que estaba cerca de Stumpf, quien fuera alumno de Hermann Lotze<sup>7</sup>, y a quien están dedicadas las *Logische Untersuchungen* (1900)<sup>8</sup>. El primero que leyó críticamente a su colega fue Husserl, de allí que la respuesta de Frege ya sea una defensa de sus posturas. En su "Recensión de E. G. Husserl, *Philosophie der Arithmetik*" (1894), leemos que el psicologismo husserliano es un idealismo subjetivo que conduce a un solipsismo (1984: 140–159). Esto, por un lado, obligó a los seguidores de Frege a leer a Husserl como un subjetivista atrapado en la egología cartesiana y a pensar la propuesta fenomenológica como una continuación de las antiguas filosofías del sujeto; por el otro, los llevó a abandonar cualquier oportunidad de aprovechar los aportes de la fenomenología husserliana a la tradición analítica. La primera intuición, lo veremos, pertenece al espíritu de la época.

<sup>7</sup> Lotze es una de las grandes influencias en *Logische Untersuchungen* y una de las llaves de entrada a la comprensión de Bolzano. Los primeros acercamientos a las "Sätze an sich" de Bolzano devienen, gracias a Lotze, de un valor incalculable para la reevaluación de la lógica. Véase la recensión de Husserl, de 1903, al libro de Melchior Palágyi, *Der Streit der Psychologisten und Formalisten in der modernen Logik* (Hua XXII: 152–161 [Husserl 1975: 211–222]), donde Husserl expone su posición frente a las críticas recibidas, fundamentalmente, por Rickert y Palágyi.

<sup>8</sup> En *Philosophie der Arithmetik* Husserl discute con mucha atención el trabajo de Frege. No hay ningún otro autor citado que sea más revisado que él. En cambio, en las *Logische Untersuchungen* solo menciona a Frege dos veces, y estas son breves y una de ellas es negativa. No obstante, en la obra de 1900 Husserl le da un amplio crédito a Lotze y a Bolzano como figuras decisivas en su abandono del psicologismo. También el trabajo de Cantor ayudó a que, a finales de 1880, Husserl se separara de la psicología empírica y tomara una posición cada vez más negativa hacia la filosofía de Frege.

En la *Philosophie der Arithmetik* hay una relación con problemas lingüísticos que no se adhieren a la lectura platónica convencional. Antes bien, es necesario pensarla como una crítica a la filosofía de su tiempo, donde la región de la lengua y la de las cosas estaban oscuramente separadas y se intentaba unificarlas a través del sentido, la denotación, la mención y la referencia. Para Husserl las definiciones analíticas no alcanzan con rigurosidad a dar cuenta del contenido ontológico que mientan. Es por ello que su tarea debe distinguirse de aquel modo de acercamiento. En Frege y la tradición analítica nos encontramos frente a una teoría del significado lingüístico, mientras que en Husserl nos hallamos ante una teoría de la idealidad del significado. Husserl aportaría a la tradición analítica otra vía para encontrar un contenido en las expresiones con sentido. Es por ello que en el capítulo 9 de *Philosophie der Arithmetik* asistimos a una refutación de la visión fregeana acerca de la meditación por conceptos. Allí se señala que en el estudio de los conceptos hay que distinguir entre los conceptos mismos y los objetos que caen bajo ellos para saber cómo son conocidos a través de nuestras presentaciones vividas o simbólicas.

Las consecuencias de esta discusión han sido paradigmáticas para la tradición analítica, y podemos encontrarlas en las obras de Wittgenstein, Russell, Carnap, Quine, Goodman y Austin, así como en planteamientos lingüísticos de la intencionalidad, como los de Chisholm y Searle (Paredes Martín 2007: 199 ss.). Los analíticos han desarrollado gran parte de su trabajo gracias a la doctrina husserliana del *nóema* y a la posibilidad de crear una ontología pluralista a partir de la distinción fenomenológica entre regiones (Reeder y Langsdorf 1988). Sin embargo, la tradición analítica posterior ha interpretado la lectura de Husserl a partir de cierto platonismo realista de tipo escolástico. Gilbert Ryle, por ejemplo, comprende la "fenomenología" —título que, según dice, "siempre ha desconcertado a los estudiantes anglosajones, iniciados en los usos platónico y kantiano de la palabra 'fenómeno'"— como "el campo de la investigación conceptual" que Brentano distinguía del campo de la investigación de hechos. Esto le permite decir que Husserl lleva a cabo "una investigación conceptual en tanto que una investigación de esencias" identificable con los objetos superiores nacidos de la teoría platónica de la significación (Ryle 1962: 65–104).

#### **§ 4. La intencionalidad, la filosofía de la mente y las ciencias cognitivas**

Con la publicación en 1955 de "Sentences about Believing" de Roderick Chisholm, los analíticos se hicieron eco del concepto de intencionalidad. No obstante, el uso que Chisholm da al concepto de intencionalidad hace énfasis en la tradición de Brentano y su lectura pertenece al "giro lingüístico". Es por ello que su obra abandonó la discusión acerca de lo esencial a los fenómenos psíquicos, tan central en Brentano, y se cen-

tró en las propiedades lógicas de las sentencias sobre los fenómenos. Esta discusión ya no es fenomenológica, pues, al delinear las propiedades lógicas de tales sentencias, llegamos a cuestionamientos propios de la psicología y la filosofía de la mente.

Chisholm señala el uso intencional del lenguaje al que recurrimos cuando hablamos sobre ciertos estados psicológicos y sobre ciertos hechos, y aquel que usamos cuando hablamos de estados y hechos no-psicológicos. Señala que solo los fenómenos psíquicos (o sentencias declarativas simples sobre fenómenos psíquicos) son intencionales si: a) usan una expresión sustantival —un nombre o una descripción— donde toda sentencia no contradictoria puede implicar otra que no sea aquella a la que puede aplicarse la expresión sustantival, b) si ninguna de las sentencias que es contradictoria implica otra donde la frase que sigue al verbo principal es verdadera o falsa, y c) si contiene un nombre (o descripción) que comprenda una referencia indirecta en la sentencia (Marras 1972: 33–35).

Para Chisholm, en la fenomenología de Husserl la existencia de una referencia intencional a un objeto no implica la existencia del objeto, ya que en ella se distingue entre el “cómo” es mentado el objeto y el “objeto” que es mentado. En la fenomenología metódica es necesario tematizar las capas involucradas en los actos intencionales para hacerlas visibles, y esto exige distinguir el estatus ontológico del objeto intencional de cualquier carácter psicológico, pues ellos serían ámbitos ontológicos que deben ser tratados por separado. En otras palabras, en Husserl la intencionalidad es característica de una clase de vivencias, pero no de todas; él estaba preocupado por la naturaleza de ciertas experiencias y no por las funciones de las sentencias. No obstante, aunque Chisholm no profundiza en los campos meramente fenomenológicos, sí ayuda a visualizar la fenomenología como una óptica metodológicamente consistente para las ciencias cognitivas.

Las ciencias cognitivas surgen a mediados de los años setenta y se encargan de las investigaciones en inteligencia artificial, informática teórica, filosofía de la mente, psicolingüística, psicología cognitiva y lógica computacional. Herederas de las ramas que investigan el pensamiento, se emparentan con la tradición que empieza con el cartesianismo. En ellas, que integran la psicología, la neurociencia, la lingüística, la inteligencia artificial y la filosofía, se trata de explicar el fenómeno de la mente, su localización y los métodos adecuados para su estudio y descripción. Esto ha despertado un amplio debate acerca de la legitimidad, fecundidad y el trabajo por hacer desde distintos frentes, como el conductismo, el funcionalismo computacional, el conexionismo, la distinción externalismo/internalismo, el materialismo neurológico, el neoespiritualismo, los métodos computacionales-genéticos y la fenomenología (Brown 1990: 65–72).

Lo anterior exigió un renacimiento del problema de la conciencia y una revitalización de las discusiones acerca de la mente y la intencionalidad. Platón, Descartes, Hegel, Brentano y Husserl son reinterpretados, lo mismo que temas como el pensar, la conciencia, la subjetividad, la individualidad y el yo. Los filósofos de la mente

hacen coincidir el *ego* trascendental con la conciencia natural y el estado de ser consciente (Priest 1994: 238 ss.). Gracias a ello, se unifican los estudios interdisciplinarios y la filosofía encuentra un aliado en la psicología. La fenomenología vuelve a ser objeto de estudio (Gallagher y Zahavi 2008) y esta vez lo hace junto a la psicología, especialmente la que emana del psicólogo americano William James (Cobb-Stevens 1974). La filosofía es requerida por las ciencias cognitivas para el estudio y la descripción de la simulación del espíritu y de la inteligencia (Rastier 1991). Y, en tanto que las investigaciones cognitivas necesitaban una filosofía capaz de explicar la vida subjetiva, sus representaciones, emociones y el comportamiento en la actividad intelectual, las derivas de la filosofía analítica, como el giro lingüístico, no serán convocadas a la ecuación (Küng 1968).

En relación con los problemas surgidos de la disputa entre la filosofía analítica y la fenomenología, queda establecido que, frente a la teoría de la intencionalidad, los filósofos de la mente asumen que algunas actividades mentales relevantes para una teoría del conocimiento no cumplen con los criterios más esenciales de la intencionalidad. De esta disputa han surgido los llamados verbos cognitivos (como *know*, *see*, *perceive*, *remember*), pues la noción de intencionalidad funciona para verbos que no sugieren conocimiento, sino que lo dan por supuesto (esto es, *imagine*, *think of*, *suppose*, *conceive*). A esta disputa se suma la meditación de J. W. Cornman, quien asume que los verbos cognitivos no son intencionales porque no designan ninguna actividad mental (1990). De acuerdo con esto, toda actividad mental sería intencional, lo mismo que todas las sentencias que emplearan verbos que designan genuinamente estas actividades.

En Estados Unidos, con la obra de Hubert L. Dreyfus la fenomenología se acercó con más fuerza al debate de las ciencias cognitivas (1972; 2014). Esta adaptación lo llevó a interpretar a Husserl como el predecesor del computacionalismo (Sabah 1988), asociado con el representacionalismo y el protocognitismo<sup>9</sup>. Por su parte, el computacionalismo acepta la analogía entre el pensamiento y un sistema de aplicación de reglas que permite identificar las funciones informáticas complejas, consideradas entidades equivalentes al pensamiento. Esta situación permitió a Dreyfus transponer al campo cognitivo la lectura que Føllesdal y McIntyre hicieron de Husserl. En este respecto consideró diversos *noémas* a partir de los cuales entramos en relación con el mundo, y también la facultad de "navegar" por ellos. Ambos modos de relación se cumplirían como "estructuras formales complejas" que pueden ser organizadas en un sistema lógico-gramatical. Para Dreyfus, las descripciones de Husserl habrían captado estructuras similares a los "Big Data", sobre los cuales la inteligencia artificial desarrolla sus programas informáticos. Gracias al trabajo de M. Minsky, "A Framework

---

<sup>9</sup> Esta situación ha sido criticada por lectores de Husserl como E. Marbach en su *Mental Representation and Consciousness* (1993).

for Representing Knowledge”, Dreyfus encontró la posibilidad de unificar los avances fenomenológicos acerca del *nóema* con la noción de *frame* vertida por Minsky (1975).

En 1982, con la publicación de *Parts and Moments: Studies in Logic and Formal Ontology* —especialmente con los trabajos de Kevin Mulligan, Peter M. Simons y Barry Smith— se logró una nueva prolongación de las ideas de Husserl al campo cognitivo. Ellos trabajaron inicialmente desde la analítica y reconstruyeron el proyecto de investigación multidireccional de las *Logische Untersuchungen* de Husserl. Este fue asumido como un proyecto ontológico que podía ser leído desde un modelo lógico-lingüístico. La diferencia con la filosofía analítica anterior es que la mereología de Husserl sustituye la lógica semántica de Tarski<sup>10</sup>. El método usado fue extraído de la “Tercera investigación” de Husserl, donde se emplean con mayor asiduidad los conceptos de *Moment* y *Stück*, también usados por Husserl en la “Quinta investigación”. Para Mulligan, Simons y Smith es posible desarrollar una ontología formal diagramática basada en la descripción de las relaciones de dependencia unilaterales y bilaterales del mundo humano, a partir de entidades que presentan relaciones mediadas por convenciones simples. Este proceso exige articular entidades según relaciones fundadoras, distinguiendo fragmentos y momentos para dar razón de los diversos ámbitos de la realidad. Tal procedimiento estuvo a la base del trabajo de Mulligan acerca de los actos en los que llevamos a cabo promesas (1987). Con ello se demuestra que la fenomenología puede funcionar como un método capaz de analizar tanto nociones geométricas como geográficas, de sentido común y de frontera.

En las ciencias cognitivas se acepta que estas ontologías formales son las que necesitan las máquinas para “comprender”. Ellas se inscriben en un formato compatible con los programas informáticos. Son una especie de *background knowledge* en el que se apoya permanentemente el trabajo del intelecto humano. En la medida que la idea de una ontología diagramática pudo ser rastreada en Husserl, el llamado “Seminario de filosofía austro-alemana” ofreció un porvenir técnico y cognitivo a la obra husserliana. Hoy en día, el trabajo de Shaun Gallagher y Dan Zahavi desarrolla la idea de que las explicaciones y descripciones teóricas surgidas de la fenomenología pueden complementar el trabajo que llevan a cabo las ciencias cognitivas. Esta cuestión ha abierto el debate en lo tocante a la necesaria naturalización de la fenomenología para traducir sus resultados a un lenguaje formalizado capaz de ser utilizado. Los partidarios señalan que las matemáticas de sistemas dinámicos son aplicables a la mente, ya que proporcionan un marco de explicación donde los datos de primera persona (descritos fenomenológicamente) son integrados con los de tercera persona (pertenecientes a la ciencia experimental).

---

<sup>10</sup> Se comprende la semántica lógica de Tarski como la teoría moderna de la verdad en el sentido de una denotación ensambladora obtenida a partir de frases.

No obstante, y a pesar del gran entusiasmo despertado, la exploración de la fenomenología desde las ciencias cognitivas ha recibido duras críticas. Una de ellas señala que las ciencias cognitivas tienen el defecto de no poner en juego los análisis husserlianos acerca del tiempo. Esta limitación exige preguntar si en ellas solo se modela científicamente el pensamiento humano, y qué teoría sería la más propicia para relacionar nuestros contenidos de pensamiento con su *distribución* de acuerdo con activaciones elementales que se separan del espacio y que son internas al pensamiento. En esta disputa hay todavía mucho por mostrar, y aunque es posible que la descripción husserliana del flujo sea la más cercana a las necesidades de las ciencias cognitivas, debemos dilucidar por qué es la más convincente en la descripción de la experiencia del tiempo y si su aportación a las ciencias cognitivas evitaría una simple traducción del tiempo transformándolo en un objeto de determinación cognitivo-objetiva del espíritu.

Desde 1992, Jean Petitot (1993)<sup>11</sup> propuso seguir este camino llevando a cabo una modelación del nivel psicológico de la actividad espiritual en términos de los sistemas dinámicos, de trayectoria y atractores, inspirado en las ideas de la teoría de las catástrofes de René Thom (1983). El uso de la modelación fue tomado de la teoría de los sistemas dinámicos, más allá de la geometría diferencial. Todas las situaciones y los acontecimientos de la *psyche* son traducidos a mediadores de objetos matemáticos pertinentes para un análisis real, con la finalidad de que la modelación respete la intuición husserliana de la conciencia del tiempo. La idea del funcionamiento mental en su origen ínfimo, dominada por el paradigma computacional —donde se identifica el pensamiento con su capacidad de calcular e inferir— tiene gran aceptación gracias a la aparición del conexionismo auspiciado por Thom, pero lleva, señala Petitot, a resultados informáticamente informulables. Él defiende que los análisis de las vivencias de Husserl corresponden a las modelaciones con las que trabaja. La idea sobre la que sostiene su crítica es que, si fuese necesario concebir el espíritu como una especie de espacio interno afectado por una dinámica de excitación del movimiento, entonces sería necesario comprender que la concepción del espíritu corresponde a una selección de un atractor salido de esta dinámica. Por eso sería más importante apoyarse en el plano psicológico sobre el flujo de las vivencias, antes que en la analogía del ordenador, donde el pensamiento sería el procesamiento de una amplitud de datos, en un tiempo discreto, como de una especie de *stock* que articularía representaciones meramente discretas.

En su "Neurophenomenology: A Methodical Remedy for the Hard Problem" (1996), Francisco Varela desarrolla el punto de vista de la primera persona integrando el análisis fenomenológico de la experiencia, la teoría de los sistemas dinámicos y la experimentación empírica de sistemas biológicos. Los experimentos de Varela su-

---

<sup>11</sup> También véase al respecto Petitot, Varela *et al* (eds.), *Naturalizing Phenomenology* (1999).

ponían un entrenamiento fenomenológico de los sujetos con la finalidad de describir sus parámetros subjetivos. Varela recurrió a un lenguaje formal para describir estas experiencias que fue utilizando en las pruebas experimentales. Los sujetos fueron entrenados en el uso de los tres pasos que Varela identificaba con el método fenomenológico: 1) la *epojé*, donde se suspenden las creencias o teorías existentes sobre la experiencia; 2) la *descripción orientada*, donde se gana intimidad con el dominio de la investigación; y 3) la *corroboración intersubjetiva*, donde se ofrecen descripciones y se usan validaciones intersubjetivas (Gallagher y Zahavi 2008).

Esta vía de discusión ha ofrecido grandes debates, tanto teóricos como prácticos, que se han extendido a áreas y problemas de importancia radical. Para dar algunos ejemplos, Frank Esken usa la obra de Husserl para abordar los problemas de la intersubjetividad a partir de las neuronas espejo, y el trabajo de Thomas Bedorf plantea una lectura fenomenológico-psicológica de la intersubjetividad a partir de la figura del tercero como elemento normativo. También existen intentos de integrar el pensamiento de Husserl en la teoría de sistemas de Niklas Luhmann, como el de Christian Bermes, o el intento de estudiar fenomenológicamente el inconsciente como una estructura fantasmagórico-imaginaria relacionada con la intencionalidad como lo plantea Jagna Brudzinska, o los trabajos de Julia Jansen y Eduard Marbach orientados a llevar la vivencia estética a una cooperación entre la fenomenología y las neurociencias (Lohmar y Fonfara 2006). Los estudios de Harry P. Reeder acerca de una fenomenología de la globalización (2009), o los de Vincenzo Costa sobre una fenomenología de la educación (2015), han abierto caminos muy fecundos para continuar hoy día en ellos.

## § 5. Husserl y la filosofía continental

Cuando Franz Baader publicó "Über Katholizismus und Protestantismus" en 1824, el concepto de nihilismo fue identificado con la destrucción de las "verdades sagradas", el "orden establecido" y las "reglas tradicionales" que funcionaban como principios de cohesión social. El estado de decadencia cultural encontraba su origen en la implementación excesiva de la racionalidad científica como medio de sustitución de la voluntad humana; y fue Baader el que, en un intento de reconstrucción de los valores anteriores, se dio a la tarea de una "reconciliación entre la ciencia y la religión" para superar los síntomas de degeneración desde los que se derrumbaba la vida religiosa, social y moral (1824: 76; Schaefer 2017).

De acuerdo con el estudio de Franco Volpi, el término "nihilismo", que puede ser ubicado en la tradición literaria francesa y que fue heredado por los teólogos alemanes, nace a finales del siglo XIX<sup>12</sup>. Destaca en este contexto la obra de Paul Bourget,

<sup>12</sup> Sobre la génesis del concepto de nihilismo, *cf.* Volpi 2009.

*Le disciple*, publicada en 1889, donde se sintetiza la psicología analítica de Constant, la psicología objetiva y la teratología de Spencer, Taine y Ribot<sup>13</sup>; y comienzan los estudios culturales a partir de la introducción de la literatura como guía. No obstante, fue la obra de Jules-Amédée Barbey d'Aureville, *Les prophètes du passé* (1851), la que vinculó el nihilismo con el subjetivismo egológico cartesiano, y estableció la idea de que el teoreticismo implica una "nadificación" del mundo, esto es, su abandono. Gracias a esta obra comenzó a darse por evidente que toda idea de fundación científica estaba desligada de los hechos y de la historia así como de las realidades histórico-humanas de la vida y de la experiencia vivida.

Esta visión del mundo se convirtió en el motivo profundo del rechazo de cualquier intento de una filosofía rigurosa. Fue a partir de ella que cualquier referencia al *ego cogito*, a la conciencia, al yo y a la subjetividad llevaría consigo la sospecha de olvidar las más ínfimas situaciones del mundo vital, pues las destruía. De modo que, si todo planteamiento en el que interviene la subjetividad comienza a ser considerado una abstracción, era necesario encontrar espacios vitales renovados.

Dicho lo anterior, en 1900, con el nacimiento de las filosofías de la vida, surge el intento de superar la doble designación que con la muerte de Hegel en 1831 se había destinado a la historia: por un lado, su consumación; por el otro, su aniquilamiento. De aquí comienza a ser pensada con mayor profundidad la que será llamada "la vida", y se esbozan los problemas que conducirán hacia las filosofías no analíticas<sup>14</sup>. Así, la publicación del primer tomo de las *Logische Untersuchungen* (Hua XVIII 1975) fue recibida en un clima donde se estaban preparando las premisas de lo que sería el destino de la filosofía continental. Mientras que, el segundo tomo, de 1901 (Hua XIX/1, Hua XIX/2), coincidió con la publicación de la obra póstuma que con mayor claridad elaboró la difusión de la noción de nihilismo en la cultura general y logró reorientar la ontología de la voluntad, a saber, *Die Wille zur Macht* de Friedrich Nietzsche<sup>15</sup>.

Nietzsche, Marx y Kierkegaard —en concomitancia con un renovado interés por el idealismo alemán— coadyuvaron a estructurar el clima intelectual de renovación solícito de nuevos comienzos al abrir una relación más visible entre la ontología, la historia y la política, las situaciones humanas efímeras y la búsqueda de una nueva concepción de la ciencia. El retorno a estos filósofos surgió cuando las preguntas por el sentido de la vida, la progresión relativa de la historia y la crítica a los principios morales se constituyeron como cuestiones de orden existencial. Cada uno de ellos, de acuerdo con sus propios conceptos y experiencias vitales, incorporaron en el nuevo filosofar la imposibilidad de separar la teoría de la práctica. Fue así que el pensar se

---

<sup>13</sup> Cfr. Campioni 2009: 110.

<sup>14</sup> Sobre la relación entre la muerte de Hegel y las filosofías de la vida, cfr. Dilthey 1921, y Henrich 1967: 37–56.

<sup>15</sup> Sobre la recepción de Nietzsche en la cultura europea, cfr. Safranski 2000, especialmente el capítulo 15.

vio impelido por la situación de encontrarse inmerso en un clima cultural y en circunstancias que inmediatamente pedían compromisos radicales.

Los temas fundamentales preparados por la problematización del nihilismo —el pesimismo, la decadencia, el cosmopolitismo y el subjetivismo—, así como el nacimiento del historicismo, la hermenéutica y el existencialismo —lo mismo para las ontologías y las filosofías de la acción—, encuentran cohesión cuando la filosofía choca con la impronta de las dos guerras mundiales. En esta situación la oposición entre la filosofía y la ciencia se transforma en una tensión cultural que exige vitalmente atender problemas como las contradicciones de la racionalidad, el dominio de la técnica, la finitud y la infinitud, el sentido de la existencia, la responsabilidad de Dios ante el mal, la vida ingenua y prefilosófica, etc., en tanto que problemas ineludibles para el ser humano. Fue así que los problemas vitales del siglo XX fueron preparados por las situaciones que la racionalidad había olvidado o justificado en el interior de su seno. Con todo, aquí nacen los problemas que dan identidad a la filosofía continental.

## § 6. Husserl y Dilthey

En la génesis de esta situación se da el encuentro entre la obra de Dilthey y la de Husserl. Ellos dan forma al pensamiento ontológico, existencialista y hermenéutico. Dilthey, por su lado, es considerado por muchos como el padre del pensamiento continental<sup>16</sup>. Él emprende su peculiar estudio de la filosofía a partir de la problematización de su identidad, sus objetivos y sus límites, con el objetivo de especificar la naturaleza, el método y el objeto de estudio de las incipientemente llamadas ciencias histórico-sociales. Su concepción de la filosofía es histórica; sin embargo, en la búsqueda de una sistematización de su pensamiento que, como ha señalado Ortega y Gasset, jamás se llevó a cumplimiento, el estudio de Husserl ofreció nuevas vías de trabajo que le motivaron a volver a sus intuiciones primitivas.

Fue Walter Broughton Pitkin quien informó a Husserl que Dilthey había dictado un curso, entre 1904 y 1905, sobre el segundo tomo de las *Logische Untersuchungen*. En él, Dilthey se centró en la Quinta y la Sexta investigaciones, que consideraba las más importantes (Cairns 1976: 9). Con motivo de su llegada a Berlín, en el invierno de 1905/06, Husserl visita la casa de Dilthey y, en referencia a los resultados de esas reuniones, escribe a Mahnke: "que Dilthey identificara mi fenomenología con la psicología de las ciencias del espíritu y la conectara con su objetivo de una fundación filosófica

<sup>16</sup> La clasificación de las tres filosofías dominantes del siglo XX en materialismo dialéctico, filosofía continental y filosofía analítica se la debemos a José Ferrater Mora; *cfr.* el prólogo a la segunda edición de *La filosofía actual* (1969) y la "Introduction" de Jean Wahl al cuarto volumen de los "Cahiers Royaumont" dedicado a la filosofía analítica (1962).

de las ciencias del espíritu me impresionó enormemente” (*Hua Dok* III/3: 459). En sus *Studien zur Grundlegung der Geisteswissenschaften*, Dilthey señaló que al intentar desarrollar su propia fundamentación de una teoría del conocimiento realista tomó como base las *Logische Untersuchungen*, en reconocimiento a la obra que ha hecho época en lo tocante “al empleo de la descripción en la teoría del conocimiento” (1957: 10–14), y admirando su vuelta al sujeto y su concepción de las vivencias. Poco después, señala F. Heinemann, Dilthey expresa que el filosofar fenomenológico se muestra como “el primer nuevo enfoque fundamental en la filosofía desde los tiempos de Mill y de Comte” (1954: 26). El papel de Husserl en el pensamiento de Dilthey es crucial. En el “Vorbericht des Herausgebers” al tomo V de los *Gesammelte Schriften* de Dilthey, G. Misch escribe que la obra husserliana de 1901 le reveló a Dilthey un intento filosófico tan cercano al suyo que le impulsó a retomar el trabajo que poco antes había interrumpido (1924: cxiii).

Sin embargo, la relación entre ambos pensadores no estuvo exenta de tensiones. En 1911, en *Philosophie als strenge Wissenschaft* (*Hua* XXV: 3–62), se señala que la conciencia histórica y “el conocimiento de la relatividad de toda forma histórica de vida” en la obra de Dilthey puede dar lugar al escepticismo. Husserl critica el historicismo como disciplina y rechaza el concepto de historia como punto de partida para la constitución de una ciencia rigurosa. A partir de aquí la tensión comienza. Poco después de la publicación en la revista *Logos* de aquel artículo, el 29 de junio, Dilthey escribe a Husserl sobre la perplejidad en la que había quedado al leer que lo consideraba un historicista escéptico. Dilthey señala que su trabajo es la búsqueda de una fundamentación universal de las ciencias del espíritu y que comparte con él la idea de una “teoría universalmente válida del saber” accesible a través de “investigaciones que esclarezcan el sentido de las significaciones que tal teoría requiere, en primer lugar, y que son necesarias, en segundo lugar, para todas las regiones de la filosofía”. Dilthey es el primero en sugerir que sus posiciones no están tan alejadas como parecería y el primero, como señaló Husserl en 1925, en comenzar el diálogo.

Husserl responde inmediatamente a Dilthey asumiendo que no es directamente a él a quien acusa de relativismo escéptico, y le promete publicar “también en *Logos* una nota, para evitar ulteriores malentendidos” (*Hua Dok* III/6: 47–48). Allí señala que no encuentra diferencias fundamentales entre sus pensamientos, que sus conceptos de metafísica debían ser revisados y que, quizá, un diálogo cuidadoso ayudaría “a un completo entendimiento” (*Hua Dok* III/6: 48). El diálogo no se pudo realizar, pues Dilthey murió el 1 de octubre de 1911, y la carta prometida por Husserl jamás fue publicada. No obstante, ante la intención de formalizar un diálogo fecundo, ambos coincidieron en que los malentendidos habían sido fortalecidos por “personas de grupos diferentes y notables” (*Hua Dok* III/6: 52).

Los intentos de una puesta en relación entre ambas filosofías, es decir, hacia una complementación recíproca entre la fenomenología noético-noemática de Husserl y

la autorrevelación de la vida de Dilthey, han sido impulsados por la obra de Dietrich Mahnke, continuada por Georg Misch y Rudolf Eucken y profundizada por Ludwig Landgrebe. Hoy en día Husserl y Dilthey son considerados como las dos fuentes fundamentales del inicio de la filosofía continental. En lo que sigue enfocaremos la influencia del pensamiento de Husserl en el existencialismo, la hermenéutica, la teoría crítica y el posestructuralismo.

## § 7. La delimitación del trasfondo fenomenológico-existencial

La situación en la que se delimitó el trasfondo fenomenológico-existencial, que llegó a su madurez a mediados de 1930, dio paso a las filosofías de mayor impacto y extensión en el siglo XX. A principios del siglo XX, como respuesta al dominio del cientificismo, comenzó una reconstrucción del marxismo originada por el excesivo teoreticismo y la ortodoxia en la que se encontraba hundido. Esto condujo hacia una filosofía teórico-práctica cuya reconfiguración debía lograr una transformación social. He aquí la génesis de la teoría revolucionaria del marxismo. Comienza con la llamada "anarquía intelectual", según palabras de Maurice Thorez, generada por la Gran Revolución Socialista de Octubre de 1917. De este orden de cosas surgen corrientes como el existencialismo, el neotomismo y el neopositivismo.

Con la llegada abrupta de la Primera Guerra Mundial el neotomismo comenzó a desempeñar un papel esencial en la conformación de la ideología de la sociedad capitalista. Al comenzar la decadencia del sistema capitalista, a partir de la Segunda Guerra Mundial, el pensamiento cristiano fue cada vez más influyente en países católicos como Francia, Italia, Bélgica, España, Alemania occidental y Latinoamérica. Según pensadores de corte neomarxista, la vuelta a Santo Tomás comprendía la idea de destruir el socialismo en tanto que modelo latente de revolución y oposición a la moral burguesa. Algunas corrientes neotomistas alemanas se hicieron eco de la fenomenología husserliana con la finalidad de justificar la oposición entre lo precientífico y lo científico, señalando que a los principios filosóficos precientíficos se accede por la intuición fenomenológica y que esta debe ser distinguida de la conciencia empírica ordinaria. Entre los neotomistas más representativos se encuentran J. Maritain, E. Gilson, L. Raeymaeker, U. Padovani, F. Olgiati, V. Burke, I. Bochenski, I. de Vries, I. Lotz y W. Brugger.

Con la consolidación del capitalismo monopolista y la revelación de los antagonismos propios a la sociedad burguesa, puestos al descubierto por la Primera y la Segunda Guerra Mundial, nace el existencialismo como intento de dar respuesta a los cuestionamientos lanzados por la situación cultural, política, económica y social en la que se vio inmersa repentinamente el mundo. La *Psychologie der Weltanschauungen* de Karl

Jaspers, publicada en 1919, fue un intento de respuesta a la situación. Sin embargo, la derrota de Alemania impulsó cierto pesimismo intelectual reflejado en la obra de Spengler, *Der Untergang des Abendlandes*, en Karl Barth y en Otto Weininger.

## § 8. El estudio de las ontologías regionales

Con la publicación de *Ideen I* en 1913 los estudios regionales comienzan a ser aprovechados por diversos discípulos de Husserl. La obra de Max Scheler es un ejemplo de ello, cuyo *Wesen und Formen der Sympathie* (1923) adopta una fenomenología eidética que, al tomar como materia de análisis la empatía social, daba cuenta de su estructura fenomenológica. Más tarde, en 1926, publica *Wissensformen und die Gesellschaft*, conduciendo las ontologías regionales a ámbitos susceptibles de jerarquización a partir de la distinción entre el conocimiento de rendimiento y el conocimiento de dominio, el saber por formación y el saber de redención y de salvación. Allí esboza una antropología filosófica que será ampliada en *Die Stellung der Mensch im Kosmos* (1928). Su ética fenomenológica de los valores, donde debe ser incluida la obra de Hildebrand, señala que los valores son objetividades eidéticamente captables que pueden ser percibidas a partir de intuiciones correspondientes. Su teoría fenomenológica, una variedad de la axiología idealista objetiva, atiende el análisis de la estructura moral de la conciencia y la correlación de sus distintas formas.

En las postrimerías de la estética contemporánea fue Emil Utitz quien con su obra *Grundlegung der allgemeinen Kunstwissenschaft* —publicada en dos tomos en 1914 y 1920 respectivamente— asumió con mayor claridad la lectura de Husserl para el desarrollo científico del arte. En esta obra se señaló que la estética científica debía superar la interpretación de la esencia del arte más allá de los problemas meramente estéticos. El análisis de las obras de arte, afirma Utitz, debe abarcar factores morales, religiosos y epistémicos para su desarrollo. Para hacerlo, la fenomenología le ofrecía el estudio de las diversas regiones involucradas en el estudio de las obras de arte. Ella debía aportar al estudio eidético de la estética el camino hacia una ciencia general del arte surgida del estudio fenomenológico de la estructura de las obras artísticas. Así, señala Utitz, debía pasar dialécticamente de la ciencia general del arte a la estética. Su obra pone en interlocución a Hegel y a Husserl. Algunos continuadores de esta vía son Mikel Dufrenne con su *Phénoménologie de l'expérience esthétique* (1953), y Guido Morpurgo Tagliabue con *Il concetto dello stile y Le strutture del trascendentale* —ambos de 1951— y *L'esthétique contemporaine* (1960). En la misma región ontológica se encuentra la obra de Roman Ingarden. La ontología de la experiencia estética es posible de acuerdo con una fenomenología realista que estaría a su base. Sin embargo, Ingarden se opone a Husserl en lo tocante a la autonomía del ser de los objetos reales o ideales y separa la ontología de la teoría del conocimiento. En su fenomenología del arte propone que la

obra de arte posee una existencia intencional que no puede ser atribuida a un mundo intemporal, ya que la obra surge históricamente y por ello posee indeterminaciones que exigen ser actualizadas y llevadas a concreción. De su producción fenomenológica destacan: *Das literarische Kunstwerk* (1931), *Untersuchungen zur Ontologie der Kunst* (1962), y *Vom Erkennen des literarischen Kunstwerks* (1968).

Por su parte, Theodor Litt, en su *Individuum und Gemeinschaft* (1926), recurre a Husserl para llevar a cabo una fundamentación lógica de la investigación histórica. En confrontación con los estudios históricos de su época señala que estos solo estudian los fenómenos espirituales en términos deductivos y que de ellos extraen generalidades por abstracción. Frente a este proceder, el método fenomenológico permite captar directamente lo general en lo particular y acceder a categorías a las que deben ser sometidos los intereses de las ciencias sociales. Litt encuentra similitudes entre la fenomenología de Husserl y la de Hegel —de ahí el tono dialéctico— donde Husserl es puesto en relación con las lecturas neohegelianas de la época y señala que la dialéctica es el método que permite la “contemplación directa de la esencia” (Litt 1919: 18).

Mención especial debemos dar a la obra de Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (1927), que llegaría a transformar radicalmente la concepción histórica de la ontología, así como los estudios críticos sobre Husserl a partir de un profundo cuestionamiento ontológico de la metafísica occidental. Diferentes fuentes se ven involucradas y repensadas desde su base: Brentano, Lutero, Aristóteles, Kierkegaard, Husserl, y un imponente conocimiento de la tradición occidental, serán fuentes de su pensar. La fenomenología será aquí la posibilidad de llevar metódicamente la ontología hasta el final. Sin embargo, había que destruir su logicismo<sup>17</sup>. Heidegger se guía por la necesidad de destruir los “supuestos” metafísicos que gobiernan y unifican la concepción ingenua del ser cuando el filósofo intenta superar las aporías de las doctrinas que pretenden explicar teóricamente la unidad entre el sujeto y el objeto, la abstracción del mundo a la que conducía toda egología, y la necesidad de recuperar, sin ningún género de supuestos, la subjetividad en su cotidianidad a partir de sus temples de ánimo. El *Dasein* está predado en tanto ser-en-el-mundo y es cuestionado desde su facticidad. La analítica existencial y la diferencia ontológica serán temas de debate entre los lectores más entusiastas. Los modos en los que se revela el ser y los entes serán aquellos propios a la falta, y la temporalidad revelará la triple estructura del cuidado. La angustia, como disposición vital y estado de ánimo que abre el acceso a la pregunta que interroga por el ser, dominará gran parte de las discusiones pretéritas en los círculos de filosofía (con llamativa excepción de la obra de Aurel Kolnai, quien se oponía a Heidegger en su concepción hermenéutica de ella). A diferencia de los fenomenólogos realistas, los lectores iniciales de Heidegger interpretaron la obra de Husserl como una filosofía egológica atrapada en el solipsismo, el teoreticismo y el vaciamiento ontológico del

<sup>17</sup> Cfr. Heidegger 1967: § 7 [*Sein und Zeit*].

mundo. La obra de Heidegger abrió el interés a otras formas de acercamiento al ser donde la lectura de Kierkegaard y Nietzsche es revitalizada, como ya se podía apreciar en la obra de Karl Jaspers.

En 1929, ya promovido con ayuda de Husserl y Heidegger por su disertación *Vergegenwärtigung und Bild. Beiträge zur Phänomenologie der Unwirklichkeit*, Eugen Fink señala que Husserl fue el único filósofo capaz de llevar la filosofía hasta "la problemática final" sin especulaciones, y que Heidegger la habría elevado hacia "su primera verdad". Ya muy cerca de Husserl, especialmente cuando fue su ayudante, Fink tomó la vía de una ontología que aceptaba el carácter metodológico de la fenomenología para hacer posible el aparecer del ser. Hoy existe la disputa acerca de si el interés de los últimos trabajos de Husserl en el idealismo alemán fue aportación de Fink. No obstante, la idea de que la superación del teoreticismo husserliano había sido realizada por Heidegger se hizo más profunda, y la vía ontológica comenzó a sustituir la idea husserliana de una filosofía como ciencia estricta. Fue a partir de aquí que los problemas acerca de una necesaria unificación entre la fenomenología trascendental y la ontología fundamental produjeron una vía de trabajo para la gran mayoría de los filósofos de posguerra. La idea de un comienzo ontológico antes que teórico, rechazado por Husserl en lo esencial, se hizo más visible en su VI *Cartesianische Meditation (Hua Dok II/1)*<sup>18</sup>.

## § 9. El impacto de Husserl después de 1930

En 1931, con la traducción al francés de las *Méditations Cartésiennes* de Husserl, llevada a cabo por G. Peiffer y E. Levinas, y con la publicación de la tesis doctoral del último —*La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl* (1930)— comienza el interés de los filósofos franceses en la fenomenología. Esta introducción de la fenomenología en Francia se lleva a cabo en dos vertientes: por un lado, a través de los problemas surgidos de la meditación husserliana sobre la intersubjetividad; por el otro, a través de una "contaminación" de la ontología de Heidegger en el problema de la intuición.

Uno de los primeros receptores de esta nueva corriente filosófica en Francia fue Gabriel Marcel, quien, en una breve pero esencial comunicación dictada en 1933 para la Sociedad de Lyon, presenta su "Esquisse d'une phénoménologie de l'Avoir". El texto anuncia gran parte de los problemas directrices de la futura fenomenología de la religión, pero toma muchas precauciones conceptuales respecto de los "fenomenólogos alemanes"<sup>19</sup>. En él la fenomenología es aceptada como un camino que conduce a un filosofar "no psicológico [ya que] versa sobre contenidos de pensa-

---

<sup>18</sup> Sobre la discusión entre Husserl y Fink (y su filiación con Heidegger), *cf.* "Einleitung des Herausgebers" (*Hua* XXXIV: xxxix ss.).

<sup>19</sup> Sobre el tema, *cf.* Janicaud 2009: 41–66.

miento que hay que hacer emerger, aflorar a la luz de la reflexión" (Marcel 1996: 146). La fenomenología es visitada de un modo novedoso, aunque conserva, a manera de influencia, sus motivos más característicos: en el vínculo entre "le *qui* et le *quid*", una conexión que "no es una simple conjunción externa", se aprecia una lectura libre de la intencionalidad husserliana. Lo mismo en la distinción entre la actitud del ideólogo y el pensador, quien, separado de aquel, al estar perpetuamente en guardia frente a la "petrificación posible de su pensamiento", se mantiene en una actitud de duda que sólo es asequible mediante la *epojé*. No obstante, es de considerar que Marcel consideraba la obra de Scheler y Heidegger como las más importantes del movimiento fenomenológico (1994: 449 ss.).

Las obras de Jean-Paul Sartre y Merleau-Ponty vendrían a consolidar la llegada de la fenomenología a Francia como modelo de pensamiento. Pero se hizo con la ayuda de otras fuentes epistémicas que llevaron la fenomenología a ser asumida como un método y que, como ha dicho Derrida, no dejaron penetrar en las profundidades de su propuesta teórica. En *L'être et le néant*, publicado en 1943, Sartre presenta la fenomenología de Husserl de la mano de Hegel y Heidegger. Sin embargo, con la publicación, en enero de 1939, de su "Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l'intentionnalité", ya se avizoraba una nueva "ontología fenomenológica" que sería fecunda para el pensamiento francés entre 1940 y 1950. De acuerdo con las discusiones de la época, la *Phénoménologie de la perception* de Merleau-Ponty, publicada en 1945, intenta una exposición sucinta de la fenomenología, prescribiendo una inherente imposibilidad de ser un movimiento cerrado, aunque introduce elementos que aún no eran asequibles a los lectores de Husserl, y se concentra en temas como la sensación, el juicio y la atención, que sólo podían ser abordados desde la lectura directa de los manuscritos. Merleau-Ponty fue uno de los primeros en hacerlo. No obstante, su acercamiento no estuvo exento de críticas. En las notas de trabajo publicadas como *Le Visible et l'Invisible* —intento de una investigación acerca del origen de la verdad—, proyecto interrumpido por la muerte de Merleau-Ponty, encontramos una severa crítica al concepto de horizonte de Husserl.

Ya para 1961, con la publicación de *Totalité et infini* de Emmanuel Levinas, la fenomenología francesa había adquirido la suficiente credibilidad como para pensar en nuevos horizontes de trabajo. Esta obra es un tratado, como reza el subtítulo, sobre la exterioridad, y exige pensar la ontología de Heidegger como la primera donación del carácter político del mundo, donde Hegel también pagará tributo. En ella, Husserl es retomado como un pensador que ha descubierto el método esencial para mantener la separación del infinito de aquella ontología inmanente, pero es acusado de un teoreticismo que, desde una lectura cartesiana y un exceso hermenéutico sobre Sócrates, exige someter lo Otro a las prerrogativas de lo Mismo. La lectura de las *Logische Untersuchungen* y de *Ideen I* son esenciales aquí.

Cercana a la discusión surgida entre las aporías de Husserl y Heidegger encontramos la obra magna de Michel Henry, *L'essence de la manifestation* (1963). Su pretensión consistía en identificar la cuestión del ser con la subjetividad, dando a esta un contenido propio y una interioridad ontológica más allá de la distancia intrínseca que la intencionalidad husserliana arrastraba en su búsqueda incesante de correlatos. Esto es posible gracias a que Henry pone fuera de juego la caída de la subjetividad en la analítica del *Dasein*, y a través del convencimiento de que la pretensión heideggeriana de conducir metodológicamente la fenomenología hacia una ontología originaria había fracasado. Su desarrollo ulterior de una "fenomenología material" señala un camino que no conviene únicamente a la unificación entre ambos mundos de pensamiento. Es así que se separa de los primeros intentos, como los de Jan Patočka o Marc Richir, y de otros más actuales, como los de Jean-Luc Marion, Claude Romano, Jean-François Courtine o Ramón Rodríguez, donde se intenta una unidad entre la fenomenología de Husserl con la ontología de Heidegger avanzando en "zigzag". También aquí es necesario mencionar la obra de Paul Ricoeur, traductor al francés de *Ideen I*, y que en su trilogía *Temps et récit* dedica una importante reflexión a los estudios husserlianos sobre el tiempo, especialmente en el tomo III —"Le Temps raconté" (1985).

En paralelo a las filosofías mencionadas, el estudio de las ontologías regionales influyó en la investigación acerca de los saberes particulares y ayudó a dar forma a la especificidad de las epistemes. La obra de Jean Cavailles —pionera en los temas retomados por Bachelard, Canguilhem y Foucault— corresponde a una historia crítica de la construcción científica e intenta la recuperación del estatuto epistemológico de las ciencias a partir de su historia. En 1938, con su *Méthode axiomatique et formalisme*, opone al realismo fenomenológico de Husserl el "trabajo intelectual efectivo", señalando que el límite de las reducciones fenomenológicas es el trabajo y la práctica fundadora como proceso para constituer las ciencias. Para hacerlo, debía analizar las condiciones de la organización racional del saber; este no sería pensable sin una particularización ontológica del quehacer de la ciencia. Más tarde, en *Sur la Logique et la théorie de la Science* (1947), intenta poner las bases de una teoría de la ciencia, pero el trabajo quedó inconcluso. Su obra, que corresponde al inicio de una crítica de la construcción de los saberes, debía independizar las regiones ontológicas a las que pertenecen las ciencias y poner en suspenso la validez de los elementos que podrían intervenir en el análisis. Así, el uso de las ontologías regionales le permitió plantear los problemas de la unidad y discontinuidad del discurso, la historia y el sentido, y volver genéticamente al origen del sentido para descubrir la "historia secreta" de sus supuestos.

Los resultados de la obra de Cavailles se reflejan en el trabajo de Gastón Bachelard, *L'Activité rationaliste de la physique contemporaine* (1951), donde la fenomenología es abordada como un proyecto fracasado incapaz de mostrar ni la especificidad de la conciencia racional ni sus modos de acción, pues, estáticamente, se concentra en un instante del ser. Para Bachelard, la fenomenología abandona lo conocido por lo ima-

ginado, y es por ello que no puede examinar la conciencia instrumental. Sus "abstracciones" le impiden una verdadera inmersión en el mundo. Así, en la obra de los primeros maestros de la llamada escuela francesa post-68, el estudio de las relaciones entre la filosofía y la ciencia tomaba como base el reconocimiento de las situaciones particulares, los procesos irreversibles, las regulaciones y las tendencias constantes que debían ser cuestionadas y desmontadas por operar como dispositivos de dominio y coerción. Todo ello se realizó a partir de la influencia secreta de Husserl.

Los modelos criticados por esta tradición fueron sometidos a una homogeneización y a una esquematización donde Platón, Descartes y Hegel se encontraban subvertidos a estrechos modelos de análisis. De esta manera, la filosofía misma, encarnada en una peculiar visión del filósofo, comienza a ser considerada bajo la unidad performativa entre el saber y el poder. Fue así que al filósofo se le exigía tomar posición política, por lo que la fenomenología fue sometida a una filosofía incapaz de acción. Esas fueron las interpretaciones de la obra de Husserl que infiltraron la obra de Richard Rorty y Jürgen Habermas y que justificaron su separación. La fenomenología ya era asumida como uno de los últimos resquicios de la ciencia tradicional, es decir, como un pensar que opera con razonamientos abstractos y a partir de la autonomía del individuo que se opone y separa de la tradición. Es por ello que fue identificada con las filosofías del sujeto solipsista burgués, como un pensar con tendencias dominadoras y como modelo de ejercitación de un modo de ser emparentado con el poder. El primer intento de sintetizar la fenomenología y el marxismo se lo debemos al joven Marcuse que en su "Beiträge zu einer Phänomenologie des historischen Materialismus" (1928) se plantea la superación de la cotidianidad del *Dasein* por la introducción de la *Lebenswelt*. Aquí se dará un punto de encuentro para el nuevo marxismo. Con esta idea Marcuse se adelanta a la obra de Tran-Duc-Thao (tan influyente en la generación de la École Normale Supérieure de la que nació el posestructuralismo), a la de Sartre, Merleau-Ponty, Kostas Axelos, Jean-François Lyotard, el checoslovaco Karel Kosík, los italianos Antonio Banfi y Enzo Paci, y a la del yugoslavo Gajo Petrovic.

## § 10. Husserl, Marx y Nietzsche

Paralela a esta discusión encontramos la obra de la Escuela de Frankfurt. Con la aparición de *Dialektik der Aufklärung* (1944), Adorno y Horkheimer retomaron los análisis husserlianos de la *Krisis*. Allí la *Lebenswelt* toma un papel central en lo tocante a las filosofías de la decadencia, donde la dialéctica de la razón produce desde su interior la sinrazón; esta relación también opera en el análisis de la unidad entre la racionalidad científica y la cultura capitalista tardía. La autocontradicción ilustrada consiste en que la ciencia había pasado, de ser el ejercicio de dominio del hombre sobre las cosas en tanto que condición de libertad, a convertirse en la base que organiza el mundo donde

la libertad y el tiempo libre han devenido objetos de cálculo, planeación y administración. La obra de Adorno y Horkheimer posibilita la consolidación de una relación estrecha entre el marxismo y la fenomenología, pero lo hace críticamente respecto del maestro de los fenomenólogos. Una consecuencia de esta visión se expresa en la obra de Althusser, *Lenin and Philosophy*, escrita en 1968 y publicada en 1971. En ella se señala que la pretensión del sujeto donador de sentido revela la ilusión básica de la fenomenología. No obstante, su análisis comprende un momento positivo en el pensamiento husserliano: si la fenomenología es un idealismo, radicalizado en las *Cartesianische Meditationen*, este lleva el análisis a las mismas dimensiones que había logrado Marx: en *Das Kapital*, ya no se trata de criticar a los capitalistas, sino de analizar la estructura del capitalismo como tal. Así, el idealismo fenomenológico permitía examinar estructuras como la de la ideología para mostrar los modos en los que el sujeto era producido en tanto que dispositivo constitutivo de los individuos concretos. La ideología perdía su estatuto fantasmagórico y obtenía por vez primera un análisis estructural. En la llamada tercera etapa de la Escuela de Frankfurt ha sido Habermas quien se ha enfrentado con la fenomenología, especialmente en *Erkenntnis und Interesse* (1968), donde aborda lo trascendental, y en el segundo tomo de su multivolumen *Theorie des kommunikativen Handelns* (1981), donde analiza el concepto de *Lebenswelt* en dualidad interna con el de *sistema*.

Por su parte, influido inicialmente por Cavaillès y Canguilhem —y más tarde sorprendido por la obra de la Escuela de Frankfurt—, Michel Foucault ofrece una relación peculiar entre los estudios genealógicos de Nietzsche y la lectura metodológica de la fenomenología. En ella se lleva a cabo un ejercicio de la *epojé* que le permite renunciar al uso de temas y estrategias enunciativas que podrían obstaculizar el análisis del discurso. Este procedimiento se lleva a cabo tanto en la etapa arqueológica como en el análisis de las relaciones entre el saber y el poder, es decir, en la etapa genealógica. Frente a las técnicas de dominación enunciativas, Foucault ya había hecho uso de las consecuencias planteadas por Husserl en torno a las idealizaciones, presentadas en las conferencias de Viena y Praga, donde se señalaba que ellas producían sus propios contrarios desde su interior. Foucault llevó esta intuición hacia la relación entre la ciencia, la ética y la racionalidad. En *Histoire de la folie à l'âge classique* (1961), la racionalidad científica es expuesta en relación con la locura a partir de un vínculo estrecho y, al mismo tiempo, perverso entre ellas.

Por su lado, Gilles Deleuze, el filósofo post-68 más indiferente a Husserl, adopta en su *Logique du sens* (1969) la postura de que la fenomenología es una filosofía trascendental deudora de la tradición de Kant; y aunque más tarde se retractó del teoreticismo kantiano, plantea la subjetividad trascendental husserliana como una forma soberanamente individuada que coincide con la idea de voluntad de poder que Nietzsche había detectado en la metafísica dualista de herencia platónica. Es por esto que, para Deleuze, el problema de la filosofía trascendental, desde Descartes (*ego cogito*) y Kant

(el *Ich denke* en su posibilidad sintética), consiste en la deducción de lo puro a través de lo empírico al calcar lo trascendental sobre la facticidad y viceversa.

## § 11. Los heideggerianos ortodoxos

Finalmente, cabe mencionar que la publicación en 1960 de *Wahrheit und Methode* de Hans-Georg Gadamer vino a poner la discusión fenomenológica en medio de las prerrogativas de la tradición salida de Nietzsche, Dilthey, Hegel y Heidegger. En su obra la fenomenología funciona como un *ethos* filosófico metodológicamente obstinado en descripciones. La noción de vivencia es interpretada a partir de tesis diltheyanas sobre la historicidad, y los análisis estáticos de las vivencias son considerados unidades de significado. Gadamer considera el análisis fenomenológico de las vivencias como un proceso de comprensión incapaz de reconocer su extrañeza: ellas serían momentos, fragmentos, materiales intencionales absolutamente objetivables y constituibles por la conciencia. Esto implica que Husserl consideraría las vivencias desde una óptica epistémica, teleológica y teórica. Para fortalecer su crítica, Gadamer recurre a la noción de vivencia de Nietzsche y a las consecuencias de su crítica a la metafísica. Gracias a ello puede promover una figura universal donde es dada una correlación circular entre la existencia y sus acontecimientos que exige la comprensión de sí mismo. Para Gadamer las vivencias están constituidas por "su referencia interna a la vida" (1999: 104).

A lo largo del texto, el acercamiento a Husserl es, por un lado, crítico y, por el otro, metodológico. Esto hace que la fenomenología juegue distintos papeles. En lo tocante a los problemas que conciernen a la esencia de la imagen estética, Gadamer toma elementos paradigmáticos de la "Primera investigación". El signo —la *pura referencia a algo*— y el símbolo —el *puro estar por otra cosa*—, son distinguidos del carácter estético de la imagen. Con ello, Gadamer puede constituir una hermenéutica estética. Sin embargo, las referencias a la "Primera investigación" seguirán apareciendo. Ellas regresan al comparar los nexos causales de Dilthey con el significado ideal-unitario alcanzado por Husserl como medio de superación de los prejuicios psicologistas. Es así como el concepto diltheyano del carácter estructurado de la vida psíquica encontrará correspondencia con la intencionalidad de la conciencia y evolucionará al término "significado" (Kusch 1989). Según Gadamer, Dilthey abandona el análisis lógico de Husserl al conducir el concepto de significado hacia la "vida" en tanto que temporalidad fluyente que se interpreta a sí misma, gracias a que su estructura ontológica es hermenéutica.

En el capítulo 8 de la obra se ponen en operación las críticas lanzadas por Heidegger a Husserl, esencialmente en lo tocante al vaciamiento ontológico propio a la lógica formal y a los análisis estáticos considerados ahistóricos. Allí Gadamer encuentra afinidades entre Husserl, Kant y Fichte. Esto señala que la lectura hermenéutica de

la fenomenología da por supuesto que las idealidades unitarias a las que se refiere Husserl en las *Logische Untersuchungen* serían equiparables a los *apriori* de la filosofía trascendental. De ello resulta que Husserl ya no podrá preguntar por la onticidad de la subjetividad humana<sup>20</sup>. Para recuperar lo que Husserl perdió, Gadamer plantea la comprensión en relación estrecha con la facticidad. De esta manera, la hermenéutica exhibe su proceder partiendo de la fenomenología para introducir subrepticamente la necesidad de recurrir a la diferencia ontológica como modo de recuperación de la facticidad olvidada por las filosofías deudoras del cientificismo moderno. De acuerdo con Gadamer, la ontología fundamental sería más originaria que todas las filosofías.

Por otra parte, encontramos la obra de Jacques Derrida, considerado uno de los heideggerianos ortodoxos más críticos con Husserl<sup>21</sup>. Esta asume diversas capas de interpretación a partir de las cuales se acerca a la fenomenología<sup>22</sup>: la metafísica de la presencia, el logocentrismo, el racionalismo e idealismo trascendental como violencia, etc. De sus comentarios a la fenomenología de Husserl resaltan la *Introduction à 'L'origine de la géométrie'* de Husserl (1962) y *La voix et le phénomène* (1967). Estas orientaciones de lectura se mantienen durante toda la obra del deconstrutor.

Husserl es concebido como un teleólogo moderno auspiciado por la metafísica de la presencia, la idea de conciencia de sí, la idea como representación y como idealidad. Para superar sus prerrogativas, Derrida ofrece una lectura cuasixistencialista con la finalidad de resolver lo que el Husserl "teórico" no habría alcanzado a hacer. Aquí se acerca a Heidegger y a Fink. La introducción de la muerte en la revisión de Husserl —como ausencia de sujeto, la desaparición del yo inscrita en el signo— en términos de temporalización de la subjetividad es una clara influencia de aquellos. Heidegger es citado desde la *Introduction* en lo tocante a la finitud como necesidad intrínseca a la fenomenología de Husserl, y como lo que afectaría el fondo unitario de todas las regiones: la conciencia. La muerte debe darse en un ente peculiar donde el fundamento tiene conciencia de su aparecer "en". De esa manera, la conciencia tendría noticia de su mundanización y su facticidad recuperando el origen óntico perdido por la abstracción. En Derrida lo que aparece desapareciendo es temporal y mortal. Es por eso que, en su peculiar lectura de la "diferencia ontológica", señala que la '*différance*' ,

---

<sup>20</sup> Como señala Hans-Rainer Sepp, la crítica de Heidegger a Husserl estriba en la posibilidad de la elevación de la actitud de un espectador trascendental que abandonaría su condición ontológica de ser-en-el-mundo. Esta situación pondría en crisis la correlación intencional y afectaría la idea de intencionalidad horizontal (2016: 87–122).

<sup>21</sup> Que Habermas llame a Derrida un heideggeriano ortodoxo tiene que ver con la incapacidad de Derrida de abandonar el núcleo de los diagnósticos con los que se construyó la llamada ontoteología. De ella emana la necesidad de deconstruir la historia de la metafísica y, al mismo tiempo, el por qué se ha introducido a Husserl en el diagnóstico de esta.

<sup>22</sup> Capas que también serán abandonadas una vez que Derrida se separa del esquema de *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, al comprender la incompatibilidad de la tradición intelectual francesa (el estructuralismo, la dialéctica de Hyppolite, el materialismo de Tran-Duc-Thao, Lacan, Freud, etc.) con aquella lectura inicial de Husserl. Cfr. Ferraris 2003, especialmente el capítulo 3.

instituida entre el ser y la escritura del signo, ofrece un ser que siempre lleva en sí la posibilidad de no ser (Petrosino 1992: 58). Así, “‘yo soy’ quiere decir originariamente ‘yo soy mortal’” (Derrida 1967: 61).

De modo que, si la estructura de todo discurso requiere de la ausencia de intuición o de percepción de objeto, es porque debemos asumir que solo el campo del signo abarcaría la región del ser y la nada. Esto ya no conduciría a las paradojas de la filosofía moderna, donde más tarde se necesita unificar contrarios. Derrida introduce el no-concepto “*différance*”, según el cual es originariamente el signo la región trascendental en la que participan dialécticamente tanto el ser como el ente y los entes. Ellos estarán constantemente comunicándose entre sí por contaminación, estratificación, pasos y saltos.

De modo que la presencia, modalidad metafísica de la idealidad y horizonte de la racionalidad, funcionará como el fondo desde el cual es puesta a prueba la doctrina del signo de Husserl. Para Derrida la lógica de Husserl se sostiene sobre un *telos* necesario desde el cual el ser es sometido a la presencia. Al plantear idealmente la descripción del lenguaje, tanto las *Logische Untersuchungen* como *Ursprung der Geometrie* imposibilitaron abordar su carácter óptico. Es por ello que Derrida considera que Husserl planteó ingenuamente el lenguaje. Si la idealidad ignora su origen óptico, entonces será necesario —aquí viene Fink— buscar un lenguaje capaz de transmitirlo trascendental (Fink 1968). Para Derrida, la unidad entre el lenguaje ordinario y el fenomenológico jamás llega a romperse. El paso de una región a otra, ya anunciada con la idea de contaminación, acude a una “*Verflechtung*”, un entrelazamiento, entre el índice y la expresión. Nuevamente el signo sobrevivirá a este lazo, pero ahora lo hará como signo-índice y signo-expresión. Desde aquí Derrida puede señalar una escritura indicativa no-fonética y una escritura expresiva fonética, y plantear su propia concepción de lo trascendental como respuesta a la idea de llevar hasta el final las consecuencias de la diferencia ontológica, donde la ausencia y la presencia tendrían el mismo peso.

Derrida señala un desajuste entre la consideración de la indicación y la expresión en la “Primera investigación”. Las nociones *Zeichen*, *Hinweis* y *Beweis* son tratadas en términos del entrelazamiento. Según esto, los binomios ser-sentido, hecho-derecho, historia-razón, empírico-trascendental se contaminan dialécticamente, conservando su carácter de opuestos. No habría posibilidad de fusionarlos. Aquí llega a la pluma el diagnóstico absolutamente general que Derrida realizó de la obra husserliana desde *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*. La idea de una contaminación dialéctica pone en operación el diagnóstico heideggeriano que señala que los análisis eidéticos consisten en un vaciamiento ontológico de la realidad. Aquí Derrida recurre a Cavailles para ayudarse a comprender la teoría de la indecidibilidad de Gödel, y utilizarlo como marco de referencia para la lectura de la fenomenología. En otras palabras, con la lectura dialéctica de *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*,

la lectura metafísica de *L'Origine de la géométrie*, y la lectura subjetivista de *La voix et le phénomène*, Derrida pensó radicalizar la diferencia ontológica hacia un nuevo campo de lo trascendental: el lenguaje en sus múltiples modos de donación. Dentro de los desarrollos abiertos desde la crítica de Heidegger a Husserl se encuentran las obras de Gianni Vattimo, Klaus Held, Hans-Helmuth Gander, Françoise Dastur, Julien Pieron, Marjorie Grene, Magda King, Joseph Kockelmans, Thomas Langan, Werner Marx, Thomas Fay, y un sinfín de comentaristas y *scholars*.

\* \* \*

Queda entonces por decir que, no obstante la gran disputa acerca de la filosofía originaria y el comienzo radical en la que hoy nos encontramos, lo que hemos señalado en este trabajo solo ofrece ejemplos de que el tiempo de la filosofía husserliana aún no ha terminado. Frente a la idea heideggeriana de que ella había llegado a su final, hemos mostrado lo contrario. El pensamiento de Husserl no tiene el valor de algo pasado ni de algo designado de manera histórica. Antes bien, si este ha logrado responder a su posteridad y adaptarse a nuevos tiempos, a pesar de las lecturas contradictorias y libres de su obra durante el siglo XX, es quizá porque solo esta puede llevar a cabo una verdadera fundamentación de todas las ciencias y un verdadero compromiso radical surgido de una actitud teórica cualitativamente existencial que debe someterse a sí misma a crítica, "al menos, una vez en la vida".

## REFERENCIAS

- Boole, George. 1847. *The Mathematical Analysis of Logic*. Cambridge: Macmillan, Barclay & Macmillan.
- Bourget, Paul. 1889. *Le disciple*. París: Lemere.
- Brown, Curtis S. 1990. "Husserl and Cognitive Architecture". *Southwest Philosophical Review* 6: 65–72.
- Cairns, Dorion. 1976. *Conversations with Husserl and Fink (Phaenomenologica 66)*. La Haya: Martinus Nijhoff.
- Campioni, Giuliano. 2009. "'...Vivimos a la sombra de una sombra'. El nihilismo de Renan, Taine y Nietzsche". En *Itinerarios del nihilismo. La nada como horizonte*, ed. Remedios Ávila, Juan Antonio Estrada y Encarnación Ruiz, 97–118. Madrid: Arena Libros.
- Chisholm, Roderick. 1955. "Sentences about Believing". *Proceedings of the Aristotelian Society* 56: 125–148.
- Cobb-Stevens, Richard. 1974. *James and Husserl: The Foundations of Meaning*. La Haya: Martinus Nijhoff.

- Cornman, James W. 1990. *Problemas y argumentos filosóficos*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Costa, Vincenzo. 2015. *Fenomenologia dell'educazione e della formazione*. Brescia: La Scuola.
- D'Agostini, Franca. 1997. *Analitici e continentali: Guida alla filosofia degli ultimi trent'anni*. Milán: Raffaello Cortina Editore.
- D'Aurevilly, Jules Barbey. 1851. *Les prophètes du passé*. París: Louis Hervé.
- Derrida, Jacques. 1967. *La voix et le phénomène*. París: Presses Universitaires de France.
- Dilthey, Wilhelm. 1921. *Die Jugendgeschichte Hegels. Gesammelte Werke IV*. Leipzig: Teubner.
- Dilthey, Wilhelm. 1957. "Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften". En *Gesammelte Schriften VII*. Stuttgart: Teubner.
- Dreyfus, Hubert. 1972. *What Computers Can't Do*. Nueva York: Harper & Row.
- Dreyfus, Hubert. 2014. *Skillful Coping: Essays on the Phenomenology of Everyday Perception and Action*. Oxford: Oxford University Press.
- Dummett, Michael. 1981. *The Interpretation of Frege's Philosophy*. Cambridge: Harvard University Press.
- Ferraris, Maurizio. 2003. *Introduzione a Derrida*. Roma: Laterza & Figli.
- Ferrater Mora, José. 1969. *La filosofía actual*. Madrid: Alianza Editorial.
- Fink, Eugen. 1968. "Los conceptos operatorios en la filosofía de Edmund Husserl". En *Cahier du Royaumont, Husserl*. Buenos Aires: Paidós.
- Føllesdal, Dagfinn. 1969. "Husserl's Notion of Noema". *Journal of Philosophy* 66: 680–687.
- Frege, Gottlob. 1998. *Ensayos de semántica y filosofía de la lógica*. Madrid: Tecnos.
- Gadamer, Hans-Georg. 1999. *Verdad y método*. Madrid: Sígueme.
- Gallagher, Shaun, y Zahavi, Dan. 2008. *The Phenomenological Mind: An Introduction to Philosophy of Mind and Cognitive Science*. Londres/Nueva York: Routledge/Taylor & Francis.
- Heidegger, Martin. 1967. *Sein und Zeit*. Tubinga: Max Niemeyer.
- Heinemann, Fritz. 1954. *Existenzphilosophie. Lebendig oder Tot?* Stuttgart: Kohlhammer.
- Henrich, Dieter. 1967. *Hegel im Kontext*. Frankfurt: Suhrkamp, 37–56.
- Ortiz Hill, Claire. 1991. *Word and Object in Husserl, Frege and Russell. The Roots of Twentieth-Century Philosophy*. Athens, OH: Ohio University Press.
- Husserl, Edmund. 1950 ss. *Husserliana: Edmund Husserl Gesammelte Werke*. La Haya / Dordrecht / Cham: Martinus Nijhoff / Kluwer Academic Publishers / Springer.
- Hua I. 1950. *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, ed. Stephan Strasser.
- Hua III/1. 1976. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, ed. Karl Schuhmann.
- Hua VI. 1954. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, ed. Walter Biemel.
- Hua IX. 1968. *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*, ed. Walter Biemel.

- Hua XVII. 1974. *Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*, ed. Paul Janssen.
- Hua XVIII. 1975. *Logische Untersuchungen. Erster Band: Prolegomena zur reinen Logik*, ed. Elmar Hohenstein.
- Hua XIX/1. 1984. *Logische Untersuchungen. Zweiter Band. Erster Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, ed. Ursula Panzer.
- Hua XIX/2. 1984. *Logische Untersuchungen. Zweiter Band. Zweiter Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, ed. Ursula Panzer.
- Hua XX/1. 2002. *Logische Untersuchungen. Ergänzungsband - Erster Teil: Entwürfe zur Umarbeitung der VI. Untersuchung und zur Vorrede für die Neuauflage der Logischen Untersuchungen (Sommer 1913)*, ed. Ullrich Melle.
- Hua XXII. 1979. *Aufsätze und Rezensionen (1890–1910), mit ergänzenden Texten*, ed. Bernhard Rang.
- Hua XXV. 1987. *Aufsätze und Vorträge (1911–1921)*, ed. Thomas Nenon y Hans Rainer Sepp.
- Hua XXXIV. 2002. *Zur phänomenologischen Reduktion: Texte aus dem Nachlass (1926–1935)*, ed. Sebastian Luft.
- Husserl, Edmund. 1975. *Articles sur la logique*, trad. Jacques English. París: Presses Universitaires de France.
- Husserl, Edmund. 1994 *Husserliana: Husserliana Dokumente*. La Haya / Dordrecht / Cham: Martinus Nijhoff / Kluwer Academic Publishers / Springer.
- Hua Dok II/1. 1988. VI. *Cartesianische Meditation*, ed. Hans Ebeling, Jann Holl y Guy Van Kerckhoven.
- Hua Dok III/3. 1994. *Briefwechsel VIII: Institutionelle Schreiben*, ed. Karl Schuhmann y Elisabeth Schuhmann.
- Hua Dok III/6. 1994. *Briefwechsel II: Die Münchener Phänomenologen*, ed. Karl Schuhmann y Elisabeth Schuhmann.
- Husserl, Edmund. 2001 ss. *Husserliana: Husserliana Materialien*. La Haya / Dordrecht / Cham: Martinus Nijhoff / Kluwer Academic Publishers / Springer.
- Hua Mat IX. 2012. *Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1916–1920*. ed. Hanne Jacobs.
- Janicaud, Dominique. 2009. *Le tournant théologique de la phénoménologie française*. París: Éditions de l'Éclat.
- Küng, Guido. 1968. "Language Analysis and Phenomenological Analysis". En *Akten des XIV. Internationalen Kongresses für Philosophie Wien*, ed. Leo Gabriel, 247–253. Viena: Herder.
- Kusch, Martin. 1989. *Language as Calculus vs. Language as Universal Medium: A Study in Husserl, Heidegger and Gadamer*. Dordrecht/Boston/Londres: Kluwer Academic Publishers.
- Litt, Theodor. 1919. *Individuum und Gemeinschaft*. Leipzig-Berlín: Teubner.

- Lohmar, Dieter y Dirk Fonfara, eds. 2006. *Interdisziplinäre Perspektiven der Phänomenologie. Neue Felder der Kooperation: Cognitive Science, Neurowissenschaften, Psychologie, Soziologie, Politikwissenschaft und Religionswissenschaft*. Dordrecht: Springer.
- Marbach, Eduard. 1993. *Mental Representation and Consciousness: Towards a Phenomenological Theory of Representation and Reference*. Dordrecht: Springer.
- Marcel, Gabriel. 1996. *Ser y tener*. Madrid: Caparrós.
- Marras, Ausonio, ed. 1972. *Intentionality, Mind, and Language*. Urbana: University of Illinois Press.
- Minsky, Marvin. 1975. "A Framework for Representing Knowledge". En *The Psychology of Computer Vision*, ed. Patrick H. Winston, 211–277. Nueva York: McGraw-Hill.
- Misch, George. 1964. "Vorbericht des Herausgebers". En *Wilhelm. Dilthey. Gesammelte Schriften V*, ed. Georg Misch. Stuttgart: B.G. Teubner.
- Mulligan, Kevin. 1987. "Promisings and Other Social Acts: Their Constituents and Structure". En *Speech Act and Sachverhalt: Reinach and the Foundations of Realist Phenomenology*, ed. Kevin Mulligan, 29–90. Dordrecht: Martinus Nijhoff.
- Mulligan, Kevin. 1992. "Sulla storia e l'analisi della filosofia continentale". *Iride* 8: 183–190.
- Ni, Liangkang. 1999. *Seinsglaube in der Phänomenologie Edmund Husserls (Phaenomenologica 153)*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Paredes Martín, María del Carmen. 2007. *Teorías de la intencionalidad*. Madrid: Síntesis.
- Petitot, Jean. 1993. "Phénoménologie naturalisée et morphodynamique: la fonction cognitive du synthétique a priori". *Intellectica* 17: 79–126.
- Petitot, Jean, Varela, Francisco, et al., eds. 1999. *Naturalizing Phenomenology: Issues in Contemporary Phenomenology and Cognitive Science*. Redwood City: Stanford University Press.
- Petrosino, Silvano. 1992. *Jacques Derrida et la loi du possible*. París: Éditions du Cerf.
- Priest, Stephen. 1994. *Teorías y filosofías de la mente*. Madrid: Cátedra.
- Rastier, François. 1991. *Sémantique et recherches cognitives*. París: Presses Universitaires de France.
- Reeder, Harry, Langsdorf, Leonore. 1988. "A Phenomenological Exploration of Popper's 'World 3'". En *The Horizons of Continental Philosophy: Essays on Husserl, Heidegger, and Merleau-Ponty*, ed. Hugh J. Silverman et al., 93–129. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Reeder, Harry. 2009. *La globalización y la fenomenología del lenguaje*. Morelia: Jitanjáfora.
- Ricœur, Paul. 1985. *Temps et récit. Tome III: Le Temps raconté*. París: Le Seuil.
- Ryle, Gilbert. 1962. "La Phénoménologie contre 'The Concept of Mind'". En *La philosophie analytique, Cahiers de Royaumont*. París: Les Éditions de Minuit.
- Sabah, Gilbert. 1988. *L'intelligence artificielle et le langage. Représentations des connaissances*. París: Hermès.
- Safranski, Rüdiger. 2000. *Nietzsche: Biographie seines Denkens*. Múnich/Viena: Hanser.

- Schaefer, Richard. 2017. "A Catholic Genealogy of Protestant Reason". En *Archeologies of Confession: Writing the German Reformation, 1517–2017*, ed. Carina L. Johnson et al., 131–150. Nueva York: Berghahn Books.
- Sepp, Hans-Rainer. 2016. "Los límites del horizonte". En *Horizonte y mundanidad. Homenaje a Roberto Walton*, ed. Luis R. Rabanaque y Antonio Ziri6n, 87–122. Morelia: Jitanjáfora.
- Spiegelberg, Herbert. 1994. *The Phenomenological Movement: A Historical Introduction*. Vol. 2. (*Phaenomenologica* 6). La Haya: Kluwer Academic Publishers.
- Stadler, Friedrich. 2018. *El C6rculo de Viena: Empirismo l6gico, ciencia, cultura y pol6tica*. M6xico: Fondo de Cultura Econ6mica.
- Thom, Ren6. 1983. *Paraboles et catastrophes*. Par6s: Flammarion.
- Van Peursen, Cornelis Anthonie. 1969. *Phänomenologie und analytische Philosophie*. Stuttgart: W. Kohlhammer.
- Volpi, Franco. 2009. *Il nichilismo*. Roma: Laterza & Figli.
- Von Baader, Franz. 1824. *Sämtliche Werke*. Erster Band. Leipzig: von Herrmann Bethmann.
- Wahl, Jean. 1962. "Introduction". En *Cahiers de Royaumont. La philosophie analytique*. Par6s: Minuit.