

**Lógica e Historia.
De la ciencia positiva a la autoexposición
de la subjetividad trascendental**

**Logic and History. From Positive Science to the Self-Exposure
of Transcendental Subjectivity**

ROBERTO FERNÁNDEZ CASTRO

Universidad Nacional Autónoma de México
México

robertofernandez@filos.unam.mx

ORCID ID: 0000-0002-6572-0047

Resumen

Siguiendo el curso de las obras y los momentos más importantes en el desarrollo de la filosofía de Edmund Husserl, el artículo indaga acerca de la relación entre lógica e historia para así describir el sentido de la posible fundamentación de la segunda, primero como ciencia positiva o ciencia empírica, y finalmente como autoexposición de la subjetividad trascendental. El punto de partida son las *Investigaciones lógicas* (1900) y culmina con el examen de *Lógica formal y lógica trascendental* (1929). Sin olvidar la colaboración de Martin Heidegger con Husserl en la realización de *El artículo de la Encyclopaedia Britannica* en 1927.

Palabras clave

Lógica, historia, filosofía de la historia, fenomenología trascendental, subjetividad.

Abstract

Following the course of Edmund Husserl's major works and the key moments in the development of his philosophy, this article explores the relationship between logic and history, with the aim of describing the meaning of the possible foundation of the latter, first as positive science or empirical science, and finally as a self-exposition of transcendental subjectivity. The inquiry begins with the *Logical Investigations* (1900) and culminates with the examination of *Formal Logic and Transcendental Logic* (1929), without overlooking Husserl's collaboration with Martin Heidegger on the article for the *Encyclopaedia Britannica* in 1927.

Keywords

Logic, history, philosophy of history, transcendental phenomenology, subjectivity.

§ 1. Los Prolegómenos a la lógica pura

Es de una importancia crucial comenzar con la ubicación histórica de la trayectoria que la filosofía de Edmund Husserl seguirá, cuando menos en lo que aquí se propone discutir, y toca, por lo tanto, dilucidar si se quiere poner en una relación adecuada y concreta a la ciencia de la historia con los problemas lógicos que le atañen cuando son mirados desde una perspectiva fenomenológica. Es esto a lo que alude el título del presente texto, a la posibilidad que cabe observar en la transformación de una historia que, de ser una ciencia positiva, una vez tematizada desde la lógica, pasaría a cumplir con una función autoexpositiva.

Sabemos que, una vez terminada la redacción del Libro Primero de *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, en abril de 1913, Husserl emprendió, por fin, una tarea largamente pospuesta y acariciada, la de revisar a profundidad su libro de *Investigaciones lógicas* (1900) para una nueva edición. Esto, no solo porque la gran obra considerada ya como trabajo inaugural del pensamiento fenomenológico —debido a su notable éxito— se encontraba agotada en librerías desde hacía años, sino, y sobre todo, para poder incorporarla como parte del nuevo planteamiento de la fenomenología trascendental. Esta última, en 1900, no había sido todavía formulada por su autor y en 1913 parecía urgente la necesidad de defender de manera crítica los verdaderos logros científicos de las *Investigaciones lógicas*.

Sin embargo, a la postre, el esfuerzo realizado por Husserl entre septiembre y octubre de 1913, no solo ha sido calificado como “ímprobo” (Serrano de Haro 2019: 260), sino que, además, “el resultado fue que la segunda edición es un híbrido extraño y poco comprensible. Cabe dudar de que debiera haber sido nunca publicada. “De hecho, Husserl renunció a modificar la gran Investigación sexta” (García-Baró 2008: 10). Y

tanto fue así que el propio Husserl solo permitió en adelante que se tradujera la nueva edición, como ocurrió en 1929, cuando José Ortega y Gasset encargó a Manuel García Morente y José Gaos su traducción al español para la editorial de la Revista de Occidente. Lo importante es que el proyecto de una fenomenología trascendental de Husserl, tal y como se puso de manifiesto a partir de 1913 con la publicación del Libro Primero de *Ideas*, no parecía guardar realmente una continuidad con los problemas descriptivos y especulativos de *Investigaciones lógicas*. Así, cabría preguntar entonces cómo se relaciona la magna obra de Husserl, no solo con este nuevo proyecto lógico de 1913, sino sobre todo con *Lógica formal y lógica trascendental* (1929), su llamada segunda lógica.

Cuando Husserl inició el trabajo de revisión y refundición de 1913, tuvo como resultado la publicación de la nueva edición de los *Prolegómenos a la lógica pura* y de las cinco primeras investigaciones. La sexta investigación solo apareció hasta la primavera de 1921, con muy pocos cambios y sin *la radical reelaboración* proyectada por Husserl en 1913. Lo único que escribió o que resultó además de lo publicado, fue un fragmento de lo que sería el epílogo para la nueva edición completa de las *Investigaciones*, pero que nunca se publicó. No obstante, el valor del texto siguió siendo reconocido por su autor, quien en 1924 volvió sobre los borradores de 1913 para modificarlos y ampliarlos. Desde 1917, en su calidad de ayudante de cátedra de Husserl, Edith Stein había transcrito y unificado los fragmentos disponibles. En 1924, Ludwig Langrebe, su sucesor en la tarea, preparó una nueva copia mecanografiada a la que Husserl parece haber incorporado distintas adiciones, aunque esta no se ha conservado. Finalmente, fue Eugen Fink, último ayudante de Husserl, quien editó en 1939, de manera póstuma, aquel fragmento del proyectado epílogo, que en realidad tenía más la forma de un prólogo, pero que entonces deberíamos fechar no solo en 1913, sino reelaborado en 1921 y luego en 1924, antes de llegar a la edición y refundición de Fink, la cual contiene variaciones de gran interés. Este texto representa entonces uno de los puentes que nos permiten transitar hacia una posible relación entre las *Investigaciones lógicas* o la primera lógica de Husserl y *Lógica formal y lógica trascendental*, considerada como su segunda lógica. Así que como tal vamos a considerarlo a continuación.

En el primero de los fragmentos conservados de 1913, Husserl apuntó cómo las *Investigaciones*, en su rechazo del psicologismo y naturalismo en general, abrían camino, mediante cierto *intuicionismo racionalista*, a la fenomenología pura como el campo fundamental del trabajo filosófico, "como el campo de los 'orígenes' auténticos, en cuanto exigidos por el sentido de la problemática específicamente filosófica" (Husserl 2019: 265–266). Es aquí donde se ubican los problemas relativos al sentido y el objeto del conocimiento, cuyos múltiples sentidos, llevados a la luz de la intuición y en un laborioso trabajo de clarificación, Husserl aspira a ejemplificar *in concreto*, para así transformarlos en problemas de trabajo que puedan realmente manejarse y exponerse dentro del marco de la intuición originariamente dadora que los enderece hacia una

posible solución. En un intento de ser todavía más claro, se trata, dirá Husserl, de dirigir la vista al pensar y al conocer mismos y de clarificar la referencia a la objetividad que es propia de ellos mismos y que es captable intuitivamente, como lo es también el sentido que cabe encontrar en el pensar y en el conocer en su referencia a esta objetividad. Todo esto, de acuerdo con las relaciones inmanentes que por esencia pertenecen al pensar y al conocer (Husserl 2019: 269–270).

Para Husserl, esto solo significaba que los filósofos aspiran en verdad al “conocimiento radical y evidente”, a no construir desde arriba, sino a retrotraer todo conocimiento a la fuente última del “ver”, de los principios vistos en sí mismos, vistos con intelección (Husserl 2019: 269-270)¹. Al mismo tiempo, esta aspiración señala la necesidad de no dejarse apartar por ningún tipo de prejuicios ni por ninguna contradicción verbal, de conceder su derecho propio a lo visto con claridad que, precisamente por esta condición, viene a ser lo originario, lo que está antes de toda teoría y que por lo tanto es lo últimamente normativo, calificador e impletivo.

Desde luego, advierte Husserl, este retroceso al *ver* y el análisis llevado a cabo en el *ver*, no son cosa fácil, como tampoco lo es la descripción fiel que los acompaña, en tanto descripción con *conceptos* originariamente extraídos y normativos. Este método intuitivo, que apela a las *cosas mismas*, o sea, al conocimiento *mismo*, en su directa donación intuitiva, es precisamente el que sigue en el volumen segundo de las *Investigaciones lógicas*. Como bien se ve, Husserl expone así, ya desde la fenomenología trascendental, el método seguido en las minuciosas descripciones del volumen segundo, de cuya lectura habían prescindido muchos de sus críticos. Según esto, ahí habría quedado ya configurado el método “del análisis intencional de los términos correlativos conciencia y objetividad” (Husserl 2019: 271).

En el mismo primer fragmento de septiembre de 1913, Husserl aprovechó para responder, en esta misma línea argumental, la crítica que se había hecho a su llamado *platonismo* y que, para él, no consistía sino en el convencimiento de que son meros prejuicios los que nos impiden admitir lo que de hecho y de un modo completamente indubitable tenemos ante nuestros ojos, acerca de lo cual se juzga incontables veces en la vida cotidiana y en la ciencia, acreditándose así en el conocimiento como *ser verdadero* o como algo objetivo que *existe* y que, no obstante, no es nada real.

A modo de ejemplo, Husserl ofrece el caso de las predicaciones usuales que se hacen sobre los números y la serie numérica. Pero resulta innegable que en la ciencia de la historia también se produce con demasiada frecuencia una confusión entre los juicios de universalidad puramente ideal y las tesis o teorías de realidad, cuando los primeros, dirá Husserl, por su sentido y validez, son independientes de que haya en general algo real o no lo haya.

¹ Véase en especial la discrepancia y variación de las versiones en las notas a y b que aparecen al pie de la edición citada.

De ellos no puede extraerse siquiera si es posible o no algo real, a no ser que la *idea* de realidad o ideas subordinadas a ella, entren de antemano a formar parte de los juicios, a saber: cuando son en sí mismos juicios ideales acerca de lo real (pensable, idealmente posible) (Husserl 2019: 271).

Esto, que Husserl describe como indicaciones remisorias y no teorías, posee un carácter verdaderamente esclarecedor, porque muestra cómo, antes incluso de toda teoría del conocimiento, el remitir a lo dado como existente, conduce a una problemática cuyo sentido radica en dirigir la mirada hacia los modos de ser y de darse, comenzando por aceptarlos precisamente como datos a los que ninguna teoría puede eliminar como su medida última. Lo dado al simple ver intelectual, lo dado originariamente, está antes de toda teoría. Hay una evidencia absoluta de que "un tal juzgar puro no mienta *nada* de la realidad y de que todo introducir real falsea su sentido, no conservando siquiera la línea de la equivalencia" (Husserl 2019: 273).

Como se puede ver, Husserl no solo reinterpreta sus propias *Investigaciones*, ahora a la luz de la fenomenología trascendental, sino que, además, desplazando su sentido original, liga su inicial descubrimiento de la lógica pura y de la unidad ideal de significación, con las significaciones individuales en los actos de conciencia. No en balde, cuando el filósofo pasa revista a sus años como profesor en la Universidad de Gotinga, destaca cómo, junto al trabajo regular de perfeccionamiento de los cursos puramente lógicos, cuando menos hasta ese año de 1913, se añadieron sus investigaciones:

(...) sobre fenomenología de las intuiciones, sobre fenomenología de la conciencia del tiempo, sobre la constitución de cosa y espacio, sobre el paralelismo de *nóesis* y *nóema* y las estructuras de la conciencia en general, sobre las relaciones entre psique y espíritu, entre ciencia de la naturaleza y ciencias del espíritu, con los problemas de filosofía de la historia inherentes a estas —los cuales admiten por entero tratamiento fenomenológico—. Además, investigaciones y cursos sobre doctrina de las categorías, dejando aparte las polémicas histórico-críticas (Husserl 2019: 309).

§ 2. El punto intermedio de las Conferencias de Londres

Como quiera que sea, al menos dos cosas se pueden destacar a partir de lo reseñado hasta aquí. Primero, el interés continuado de Husserl por mostrar cómo es que, en el curso de sus investigaciones, la fenomenología iba alcanzando el puesto de filosofía primera o de teoría de los principios de la justificación absoluta para todas las ciencias

posibles². Y segundo, que no es de ningún modo artificial querer relacionar ya desde aquí sus investigaciones acerca de la lógica con el estudio de los posibles fundamentos lógicos de la ciencia de la historia. Así, por ejemplo, junto a la larga respuesta polémica que Husserl ensayó dirigir a Wilhelm Wundt en su prospecto de epílogo a la nueva edición de las *Investigaciones lógicas*, él mismo destacó a Wilhelm Dilthey de entre quienes lo animaron a reeditar su obra. Y bien sabemos lo que la obra de Dilthey representó para la ciencia de la historia a principios del siglo XX³.

Así, junto a la posibilidad de una ciencia primera en sí, para 1922, fecha de las llamadas *Conferencias de Londres*, Husserl se preguntaba por la justificación del resto de las ciencias, particularmente de las nuevas ciencias, pues en todo caso, todas las ciencias debían ser ciencias de esencias adecuadas. En una de las tesis principales de las *Conferencias*, Husserl expresó esto precisamente:

Todas las preguntas que pueden ser planteadas racionalmente al conocimiento como obra de la razón —en todo respecto, al sujeto de conocimiento, a los actos de conocimiento, a sus contenidos de sentido y a las objetividades de conocimiento— son, o bien preguntas fenomenológico-trascendentales, o bien son preguntas científicamente oscuras y absurdas (Husserl 2019: 362).

Lo anterior significaba que para la realización de la justificación absoluta del *comienzo*, el de la evidencia adecuada, toda justificación última del conocimiento únicamente era posible bajo la forma de un conocimiento adecuado de esencias del conocimiento, es decir, como fenomenología trascendental. De manera que el sentido verdadero de la puesta entre paréntesis fenomenológica no se encontraba en la exclusión total de todo conocimiento trascendente ni de todo objeto de conocimiento, sino en la exclusión de todo conocimiento ingenuo y dogmático, en favor del conocimiento plenamente justificado a partir del inteligir fenomenológico de esencias (Husserl 2012: 128).

Por esta razón es que tal fenomenología constitutiva debía dar con los principios de la lógica, pues se muestra cómo, además de la estructura formal fundamental del mundo fácticamente dado como una naturaleza psicofísica, y el mundo que en niveles

² Cfr. Husserl 2019: 410. Además de esta traducción realizada por Rosemary Rizo-Patrón de Lerner, existe otra edición en castellano de Ramsés Leonardo Sánchez Soberano (2012).

³ Desde 1911, con la publicación de *La filosofía, ciencia rigurosa*, Dilthey entró en contacto con Husserl, porque este parecía no solo impugnar a la filosofía naturalista que quería convertir a la psicología experimental en teoría del conocimiento, sino también a cierto historicismo que convertía a la filosofía en cosmovisión contingente, y acaso a su propio proyecto de fundamentación filosófica de las ciencias del espíritu. Esto no era cierto, porque existían importantes afinidades entre las investigaciones de Dilthey y las motivaciones y afanes de Husserl. Sin embargo, esto ya no se pudo aclarar debido al fallecimiento del primero en octubre del mismo año. De lo que sí ha quedado testimonio es de que Dilthey pudo dedicar algunos de sus últimos seminarios al estudio de las *Investigaciones lógicas* y de las aclaraciones que, al menos en privado, Husserl presentó a Dilthey en una de las tres breves cartas que intercambiaron. Cfr. Husserl 1962.

superiores se desarrolla hacia el mundo social y cultural, este debe también tener sus fundamentos trascendentales. Al menos hasta aquí, la concepción de una fenomenología trascendental como lógica sí es su concepción bajo el punto de vista normativo, pero porque, como teoría pura, es la ciencia de todas las posibilidades puras de la subjetividad trascendental y de las necesidades que las regulan, con lo que es también ciencia de todas las multiplicidades posibles, de todos los mundos posibles y de todo sentido absoluto posible de mundos (Husserl 2019: 422).

En este punto se observa cómo, puesto que el esclarecimiento fenomenológico del sentido de las ciencias empíricas legítimas, como acaso lo es la historia, encuentra la resolución al problema de hasta qué punto puede haber una ciencia fáctica de la subjetividad trascendental; la ciencia de la historia ha de constituirse también como ciencia de la experiencia trascendentalmente fundada. Es aquí donde se encontraría el resultado de la idea concreta de una lógica considerada como teoría de la ciencia y el sistema de todas las ontologías.

§ 3. La lógica y el intento de colaboración con Heidegger

No debemos olvidar que en diversas latitudes se ha querido conmemorar el centenario del encuentro entre Edmund Husserl y Martin Heidegger, así como las derivaciones que a partir de dicho encuentro se han suscitado en el desarrollo de la fenomenología, la hermenéutica y la ontología en el mundo y, especialmente, en Iberoamérica. A este respecto, la relación que hasta aquí he querido trazar entre la historia y la lógica de Husserl tiene en dicho primer encuentro una importancia que no se puede pasar por alto, como un asunto meramente anecdótico. En enero de 1919, gracias a una solicitud del Husserl ante el Ministerio de Cultura, Martin Heidegger se convirtió en profesor asistente del Seminario I de filosofía de la Universidad de Friburgo a cargo de Edmund Husserl. Casi desde ese mismo momento, las lecciones impartidas por uno y otro representaron el inicio de una disputa acerca del sentido general de la fenomenología y sus principios.

Sin embargo, el momento en el que voy a situar esta diferencia se extiende, por lo menos, durante el curso de los diez años siguientes, cuando Husserl publica *Lógica formal y lógica trascendental. Ensayo de una crítica de la razón lógica*, su segunda lógica o su segundo libro lógico, como se ha advertido antes. Este libro, como el propio Husserl lo refirió a Roman Ingarden en una carta de diciembre de 1929, fue “escrito e impreso en pocos meses y de una sentada”, pero solo después de haber pensado acerca de estos problemas durante décadas (Hua XVII: xvii [2009: 17]).

En realidad, 1919–1929 es una década de constante y profundo interés por la lógica, tanto de Husserl como de Heidegger. En el semestre de invierno de 1921–1922, todavía en Friburgo, el Seminario para principiantes de Heidegger, estuvo dedicado

a estudiar el segundo volumen de las *Investigaciones lógicas* de Husserl y, aunque para noviembre de 1922 ya anunciaba a Karl Löwith la intención de sostener una lección sobre *su lógica*, también los primeros seminarios después de su traslado a Marburgo, tanto para avanzados como para principiantes, siguieron incluyendo las *Investigaciones lógicas*.

Para Heidegger, la pregunta fundamental de la lógica no había alcanzado todavía hasta entonces la dimensión del preguntar filosófico, por lo que de acuerdo con sus propios prolegómenos de la lógica pura filosofante, el único lugar donde todavía se podía hallar para la lógica una pregunta viviente, era en las *Investigaciones lógicas* de Edmund Husserl que, publicadas originalmente entre 1900 y 1901, habían vuelto a despertar por vez primera a la lógica del presente, señalándole unas posibilidades productivas (Heidegger 2004: 29). Para Heidegger, las *Investigaciones lógicas* seguirán siendo el ejemplo de la lógica que más se aproxima a la lógica filosofante.

Lo que Heidegger llamaba ya desde entonces *su lógica* propia continuará pendiente y en estos años todavía más por la exigente redacción del manuscrito que culminará en 1926-1927 con *Ser y tiempo*, por lo que no la retomará sino hasta el semestre de invierno de 1925-1926, con las lecciones de *Lógica. La pregunta por la verdad* y los ejercicios fenomenológicos sobre la *Lógica* de Hegel y la *Crítica de la razón pura* de Kant, además de su seminario: *Problemas selectos de lógica. (Concepto y formación de conceptos)*.

Sin conocer todavía la segunda *Lógica* de Husserl, en su curso de verano de 1928, el último que Heidegger impartió en Marburgo y que hoy conocemos bajo el título de los *Principios metafísicos de la lógica*, el filósofo de Meßkirch afirmó que ni Max Scheler ni Edmund Husserl habían visto la importancia de la ontología, entendiéndola todavía como un problema acerca del en-sí de las cosas. Como sabemos, esto no es así de ningún modo y no solo por todo lo que ahora se conoce de los manuscritos y el legado de Husserl, pero tampoco por su obra publicada. En especial, como podemos destacar ahora, por todo aquello que está expuesto en su segunda *Lógica*, publicada solo dos años después de *Ser y tiempo*.

Es cierto, por otro lado, que en medio de todo esto, se encuentran los cursos y seminarios de Heidegger sobre Aristóteles, antes y después del *Informe Natorp* (1922), *Ontología. Hermenéutica de la facticidad* (1923) y también un seminario al que, según creo, se ha prestado muy poca atención hasta ahora, el que Heidegger impartió bajo el título de *Ejercicios sobre la historia y el conocimiento histórico referidos a Johann Gustav Droysen y su 'Despliegue de lo histórico'* de 1926. Junto a estos ejercicios docentes deben mencionarse aquí sus lecturas, tanto del *Briefwechsel* entre Wilhelm Dilthey y el Conde de Yorck (1923), como del manuscrito de *Ideas II* de Husserl. Heidegger visitó al maestro en varias ocasiones durante estos años, entre otras razones porque fue entonces cuando tuvo lugar el sorprendente y fracasado intento de Husserl y Heidegger de colaborar en la redacción del artículo "Fenomenología" para la *Encyclopaedia Britannica*.

A pesar de que desde entonces, y sobre la misma interpretación del propio Heidegger, las lecciones impartidas por uno y otro representaban ya el inicio de una disputa acerca del sentido general de la fenomenología y sus principios, es muy claro que un sinfín de documentos filosóficos acercan más de lo que separan a ambos filósofos. A este respecto, *El artículo de la Encyclopaedia Britannica* de 1927 es un texto clave, en cuya redacción Husserl no solo distinguió a Heidegger invitándolo a colaborar con él, además tomó en cuenta sus comentarios profundamente críticos e hizo un buen número de concesiones terminológicas, hasta el punto de que, si bien todo culminó en un "completo fracaso", "en el artículo, la terminología de Heidegger se cruza y entretrevera con la de Husserl" (Husserl 1990: 7).

Apenas creo necesario recordar el hecho de que los bosquejos del artículo en los que trabajaron Husserl y Heidegger son del mismo año de *Sein und Zeit*, de manera que las visitas de Heidegger a Husserl se combinaban con la revisión de los pliegos de un libro cuyas características y tendencias fundamentales también Heidegger aprovechó entonces para inscribir en el interior del problema trascendental, haciendo así una concesión que generalmente se considera forzada por un afectado deber hacia el maestro, pero que sería necesario repensar con seriedad. Según esta la constitución trascendental vendría a ser una posibilidad central de la existencia del sí mismo fáctico. Es decir, mediante un retroceso a lo existente del ser del *Dasein* humano, se origina *el problema* de la ontología fundamental y, al mismo tiempo, se aclara la constitución trascendental de lo existente en el sentido de lo que Husserl llama mundo (Husserl 1990: 173).

Esto es algo de la mayor importancia, porque si bien es claro que el pensamiento de Husserl no se mantuvo estático, la formulación del concepto de lo trascendental se fue dando de manera cada vez más profunda en la elaboración de las distintas reducciones. Sin olvidar, desde luego, que ya en las *Investigaciones lógicas* de 1900 y refundidas en 1913, la fenomenología trascendental había quedado descrita como fenomenología de la conciencia constituyente. De manera que el interés epistemológico fue decisivo en un principio, pero la determinación del motivo trascendental, que frente al objetivismo científico "retrocede a la subjetividad cognoscente como sede primitiva de todas las conformaciones de sentido objetivas y valideces de ser objetivas" (Hua V: 139 [2013: 466]), encuentra en la actitud trascendental la dirección hacia la vida de la conciencia, en la cual, el mundo lo es precisamente para nosotros, porque en ella se hace patente el ente en general (Hua V: 140–141 [2008: 467–468]).

§ 4. Lógica formal y lógica trascendental

Es posible que el libro de *Lógica formal y lógica trascendental* (1929) haya sido eclipsado en su momento y por largo tiempo, debido al carácter introductorio y la importancia

sistemática de las *Meditaciones cartesianas* (1931) y *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* (1936). Además de haber pasado esta última obra de Edmund Husserl como la expresión de una fenomenología, ahora sí, adecuada al momento de crisis de su tiempo, considerándola la lectura privilegiada u obligada para conocer el momento en el que, por fin, después de un largo olvido, Husserl habría reflexionado de un modo explícito acerca de la historia.

No obstante, tal y como Paul Janssen escribió en 1974, en su edición de *Lógica formal y lógica trascendental*, se trata más bien de "la primera de las grandes obras tardías que Husserl finalizó, a edad avanzada, en el curso de pocos años de intenso trabajo". Para Suzanne Bachelard, su traductora al francés y autora de un ya clásico comentario, se trata de "el libro de Husserl", considerando que para él mismo fue uno de los escritos "más maduros" de su vida (Bachelard 1968: xxx)⁴. Y nosotros hoy podemos leer el *Ensayo de una crítica de la razón lógica*, según reza el subtítulo del libro, como el sitio clave donde por fin Husserl llegó a tratar el problema de la fundamentación sistemática de una ciencia de la subjetividad trascendental, tomando como punto de partida la lógica formal tradicional. Según sus propias palabras, descendió por los cada vez más hondos presupuestos subjetivos hasta llegar a la más radical meditación sobre el sentido puro de nuestra propia subjetividad, "de la que decimos que todo lo que en cada caso es para nosotros solo puede extraer su sentido como ser y como ser-así de las fuentes de nuestra propia vida de conciencia" (*Hua* XVII: 339–341)⁵.

De igual modo, con la crítica a la positividad ingenua de la lógica tradicional y con su manera de buscar verdades evidentes de modo ingenuamente directo; Husserl afirma que las ciencias positivas, como la biología o la historia, en este caso, "si ya existen históricamente, son esbozos, pretensiones de ciencia, especies de *guías* para indagaciones trascendentales cuyo objetivo es crear esas ciencias como ciencias trascendentales" (*Hua* XVII: 18 [2009: 62]).

Esto quiere decir que, siguiendo el ejercicio reflexivo que Husserl lleva a cabo en su *Lógica* de 1929, también para la ciencia de la historia sería posible clarificar el auténtico sentido ontológico de sus esferas de objetos y de los conceptos que los captan, y decir pues, en sentido propio y último, qué sentido tiene el ente del que habla y qué horizontes de sentido presupone. Algo que, como se refirió antes, no resulta ajeno a lo dicho por Husserl en la última de las *Conferencias de Londres* en el año de 1922.

⁴ Asimismo, *cfr.* Lohmar 2000.

⁵ *Hua* XVII: 339–341 [*cfr.* Husserl 2009: 7].

§ 5. El camino hacia la autoexposición de la subjetividad trascendental

Cuando Husserl escribió los *Prolegómenos a la lógica pura*, no contempló los procedimientos de las ciencias concretas o descriptivas, aunque sí abordó los problemas concernientes a las condiciones ideales de la posibilidad de las ciencias empíricas nomológicamente organizadas. Es cierto que la historia, salvo en el modelo nomológico-deductivo propuesto por Carl G. Hempel, por ejemplo, no reúne las características de dichas ciencias, pero lo que sí es cierto es que, lo mismo que estas *unidades teoréticas*, la explicación histórica no se sustenta en fundamentos o en algún conjunto de leyes fundamentales apodícticamente ciertas, sino más bien apodícticamente probables. Incluso las teorías de la historia solo son también de cierta probabilidad intelectual, solo son teorías provisionales, *apodícticamente probables* o no definitivas (García-Baró 1993: 98).

Sin embargo, lo importante aquí no es tanto si la historia viniese a ser entonces una ciencia objetiva de hechos cuyo proceder empírico estaría, no obstante, regido por normas ideales, sino, sobre todo, la consecuencia de ser una ciencia referida no a la idea de la verdad, sino a la de la verosimilitud, con su correlativa nueva idea ontológica de *hecho*. Los *hechos* ya no son, sin más, tal y como originariamente están dados, y mucho menos las cosas de las que habla la física. Son estas mismas, pero despojadas de las propiedades que presentan como objetos de nuestro mundo cotidiano y revestidas, ante la razón, de un conjunto de nuevos predicados. De ahí que en no pocas ocasiones, la tarea del historiador consista en encontrar o descubrir el núcleo de sentido que aún permite identificar a las cosas tal como se encuentran formando parte del mundo de nuestra vida y a las que aparecen objetivadas tan solo como meros temas de las ciencias empíricas. Husserl lo expresó de este modo:

En el progreso del conocimiento se modifica el contenido de hechos 'reales' que concedemos a los fenómenos de la percepción; las cosas intuitivamente dadas —las cosas de las cualidades 'secundarias'— pasan a ser solo 'meros fenómenos'; y para determinar en cada caso lo que hay en ellas de verdadero, o con otras palabras, para determinar *objetivamente* el contenido empírico del conocimiento, necesitamos un método ajustado al sentido de esta objetividad y una esfera de conocimientos de leyes científicas que hay que conquistar y ensanchar progresivamente mediante este método (Husserl 1967: 285).

Así, puestos en esta tarea, parece necesario comenzar reconociendo que también la historia, como todas las ciencias positivas, busca apartar de su esfera de acción todo lo que forma parte de la mera subjetividad del experimentar y del pensar. Con tal de cumplir el ideal de tomar por tema exclusivo el objeto puro, renuncia a reconocerse como la formación subjetiva que es, y cuya esfera de lo objetivo existe ya de antemano para sus investigadores antes de sus teorías históricas, pues provienen de los orígenes

subjetivos que son los de la experiencia coherente en la que ya están dadas esas esferas objetivas, y que solo en cuanto son experimentadas y experimentables, promueven y son objeto del interés teórico, además de recibir configuraciones categoriales, como lo es la de la verdad científica con evidencia científica. Esto implica, además, que la historia tampoco aparece referida reflexivamente a sí misma. Su temática directa como ciencia positiva excluye desde un principio la que vendría a ser su temática refleja, la temática referida a la subjetividad que experimenta, conoce y obra (Husserl 2009: 87).

Esto es algo que, en el análisis de las estructuras y alcance de la lógica formal objetiva, a saber, la primera sección de *Lógica formal y lógica trascendental*, Husserl despliega también a través de la distinción entre actitud apofántica y actitud ontológica, aunque ambas deben ser consideradas como una ciencia única, en la medida en que tanto la lógica apofántica como la ontología formal son disciplinas correlativas en todas y cada una de sus partes.

De esta manera, dirá Husserl, podemos partir "de la circunstancia de que los objetos son para nosotros y son lo que son exclusivamente como objetos ante nuestra conciencia" (Husserl 2009: 165). Como objetos experimentados (percibidos o recordados) o como objetos representados, pero ya presuntos al creer en su existencia cierta, conjetural o de cualquier otro tipo, siempre se trata de objetos presuntos en cualquier modo de la conciencia, hasta en los modos de la afectividad y del querer. Además, al menos hasta aquí, resulta indiferente cómo hayan adquirido en una vida consciente anterior el sentido que en su actualidad tienen para nosotros. El pensar en sentido específico también forma parte de esos modos de conciencia; el pensar que concibe y juzga, y tanto más el pensar predicativo que *conoce* (Husserl 2009: 165).

Este punto de partida, yo diría que apenas como un segundo paso, solo significa que nos ocupamos de objetos y especialmente que juzgamos sobre ellos, pero Husserl nos previene que no debemos entenderlo como un ocuparnos de nuestra conciencia, ni tampoco que esos objetos no sean más que vivencias de conciencia, como frecuentemente se ha querido interpretar el supuesto idealismo básico de Husserl. Solo decimos hasta aquí que, cuando juzgamos, en ese mismo juzgar se establece la referencia al objeto. Un objeto que puede estar ya dado por la experiencia, antes del juicio predicativo, pero el juicio de experiencia, el juicio ulterior, que ya no es *de experiencia* comprende en sí la experiencia o un modo de conciencia derivado de la experiencia anterior que la transforma. Por eso, en cada acto judicativo, tan pronto como hemos formulado un juicio, ya sabemos que el juicio formulado no puede confundirse con la actividad judicativa (Husserl 2009: 166).

Desde luego, lo anterior no excluye que en cualquier momento sea posible *cambiar de actitud* y asumir otra para la cual nuestros juicios, sus componentes, sus conexiones y sus referencias se conviertan en *temas de nuestros juicios*, pero tal sería ya un nuevo *acto judicativo de segundo nivel*; un juzgar sobre juicios, donde los juicios se convierten en objetos de determinación (Husserl 2009: 166, 174–175). Y no obstante, hasta la lla-

mada actitud crítica de quien quiere conocer continúa manteniéndose dentro del ámbito de la lógica formal. Cuando Husserl habla del sujeto que en cada caso juzga dando validez de ser, pero también suprimiéndola aquí y allá, pasando por diversas modalizaciones de objetividad, bien podría tratarse del historiador, que también pasa del juzgar cotidiano al interés por la "verificación" segura, a la necesidad de convencerse "*por las cosas mismas*" "tal como *efectivamente son*" (Husserl 2009: 176).

También quien realiza investigaciones históricas se comporta como el sujeto juzgante para quien las formaciones categoriales son primero objetividades simplemente existentes que persisten iguales en el proceso de identificación, pero que, en su actitud científica, deben verificarse pasando a la evidencia —a la *intuición categorial*— en la que estén originalmente dadas *ellas mismas*; deben entonces reconocerse como *efectiva y verdaderamente existentes*. Para este sujeto juzgante, por un lado, se encuentran las objetividades mencionadas *en cuanto mencionadas*, es decir, las objetividades simplemente puestas con tal o cual forma categorial por acciones de judicación, *lo puesto en cuanto tal* por el curso sintético de la actividad ponente; y por otro, "las correspondientes objetividades 'efectivamente existentes' o 'verdaderas', es decir, las que surgen en los *juicios que*, formación por formación y paso por paso, 'dan las cosas mismas', bajo la señalada forma fenomenológica de evidencias" (Husserl 2009: 176).

Dos aspectos clave se destacan hasta aquí en el *ensayo* de Husserl. Primero, la caracterización de la ciencia positiva como la ciencia que toma al ente como puesto de una vez por todas, como algo que ya está ahí, como existiendo ahí delante e independiente del observador. Frente a ellas, frente a las ciencias positivas, la fenomenología se presenta como una ciencia que interroga desde lo puesto que es el ente hacia lo ponente que es sentido del ser (Biemel 1990: 166–167).

En segundo lugar, la misma lógica permite colocar en su sitio el famoso lema de *a las cosas mismas* que, como se puede ver, apenas nos llevaría de la actitud natural a la actitud espiritual, pero sigue siendo la actitud del científico vuelto intuitiva e intelectualmente a *las cosas*, y que, si bien nos son dadas de modos diversos y en diversas especies de ser, la actitud natural directa que sigue una línea recta del sujeto al objeto, también transcurre sin modificación alguna. Ir a las cosas mismas no es todavía la actitud propiamente fenomenológica, aunque sí está en el origen de la estructura intencional de las vivencias de conciencia en las que las cosas se dan. No deberíamos olvidar aquí la coincidencia entre el proyecto fenomenológico de Husserl y la fundamentación de las ciencias del espíritu de Wilhelm Dilthey, ni tampoco la deuda de Heidegger con este último: las auténticas cosas con las que la fenomenología quiere encontrarse son las vivencias (Biemel 1990: 156–159)⁶.

Husserl ejemplifica esto con su análisis del sujeto que juzga científicamente cuando dice:

⁶ Cfr. Husserl 2009: 178–179.

En cuanto tal, vive, *consecuente con su vocación*, conforme al '*interés teórico*'. Es decir: su actividad judicativa, que responde a su vocación, está siempre y dondequiera dominada por *intenciones cognoscitivas*; estas mismas tienen su unidad sintética en la unidad del interés cognoscitivo dirigido a la esfera científica correspondiente. Conocer su esfera en sentido estricto (en un sentido ideal sin duda) no quiere decir para el científico más que esto: no conceder validez de resultado científico a ningún juicio, salvo a aquellos que hayan comprobado su '*corrección*', su '*verdad*', por *adecuación a las cosas mismas*, y que puedan ser reestablecidos originalmente en cualquier momento con esa corrección, gracias a una nueva realización de la adecuación (Husserl 2009: 179).

Sin entrar en todos los detalles de la actitud del científico que Husserl caracteriza como el giro de la analítica en cuanto ontología formal a la analítica en cuanto apofántica formal (§ 44) casi al final de la primera sección de *Lógica formal y lógica trascendental*, lo más importante es que con ella queda abierta la perspectiva para el paso de la lógica formal hacia la lógica trascendental. Entonces, nuestra hipótesis central puede expresarse hasta aquí del modo siguiente: en el camino que Husserl traza hacia la fundamentación sistemática de una ciencia de la subjetividad trascendental, es posible justificar y clarificar también trascendentalmente y en sentido fenomenológico a la ciencia de la historia.

Me parece que quizá el proyecto inicial de Husserl en las *Investigaciones lógicas* no se encuentra tan alejado del punto en el que habría de culminar *Lógica formal y lógica trascendental*, no solo porque la distinción esencial que hay entre la forma y la materia del conocimiento en general en sentido ontológico sigue presidiendo el pensamiento de Husserl. Poder distinguir entre lo subjetivo y lo objetivo, entre el conocer y lo conocido y, en última instancia, poder dar respuesta al problema capital de qué sea conocer, la pregunta decisiva de *¿qué es la verdad?* Esta última ha sido incluso explicitada por Miguel García-Baró de manera más certera en la formulación: *¿cómo se vive la verdad?* (García-Baró 2008: 9).

Aquello que se observa como resultado de las investigaciones de Husserl conduce a demostrar la fundamentación subjetiva de la lógica que se constituye en fenomenología trascendental de la razón. Husserl llegó a la conclusión de que "toda la fenomenología no era más que la autorreflexión científica de la subjetividad trascendental" (Husserl 2009: 283), de la misma manera que toda crítica de conocimiento lógico, la crítica del conocimiento en toda clase de ciencias, en cuanto operación fenomenológica, no era sino una "*autoexposición de la subjetividad que reflexiona sobre sus propias funciones trascendentales*" (Husserl 2009: 283–284). De donde se sigue que todo ser objetivo y toda verdad tienen el fundamento de su ser y de su conocimiento en la subjetividad trascendental. De hecho, dirá Husserl, lo objetivo no es nada más que la unidad sintética de la intencionalidad actual y potencial que se corresponde esencialmente con la subjetividad trascendental, mientras que toda verdad referida te-

máticamente a la intersubjetividad trascendental es, en consecuencia, relativa a esa misma intersubjetividad, conforme con su modo de ser. Esto es: "ser para sí mismo", ser "absoluto" (Husserl 2009: 284). Así, se aclara por qué, la última fundamentación de toda verdad es una autorreflexión que empieza con la reducción trascendental, pero que me lleva a una aprehensión absoluta de mí mismo, de mi ego trascendental.

Queda claro entonces de qué modo atañe este trabajo a la ciencia de la historia de un modo directo. El mundo trascendente, los seres humanos, sus relaciones humanas, entre sí y conmigo, su experimentar, pensar, obrar crear unos con otros, no es cancelado por mi reflexión fenomenológica, tampoco es desvalorado o alterado, sino más bien comprendido; de la misma manera que es comprendida la ciencia positiva elaborada por la comunidad, aunque no es sino la fenomenología la que en última instancia se comprende a sí misma como función reflexiva de la intersubjetividad trascendental.

REFERENCIAS

- Bachelard, Suzanne. 1968. *A study of Husserl's Formal and Transcendental Logic*, trad. Lester Embree. Evanston: Northwestern University.
- García-Baró, Miguel. 1993. *La verdad y el tiempo*. Salamanca: Sígueme.
- García-Baró, Miguel. 2008. *Teoría fenomenológica de la verdad. Comentario continuo a la primera edición de Investigaciones lógicas de Edmund Husserl*. Tomo I: *Prolegómenos a la Lógica Pura*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas.
- Heidegger, Martin. 2004. *Lógica: la pregunta por la verdad*, trad. Alberto Ciria. Madrid: Alianza.
- Husserl, Edmund. 1950 ss. *Husserliana: Edmund Husserl Gesammelte Werke*. Dordrecht / La Haya / Cham: Kluwer Academic Publishers / Martinus Nijhoff / Springer
- Hua V. 1952. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Drittes Buch: *Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften*, ed. Marly Biemel (Nachwort, 138–162) = 2013. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Libro Primero: *Introducción general a la fenomenología pura*, trad. Luis Eduardo González (Epílogo, 465–490). México: Universidad Nacional Autónoma de México-Fondo de Cultura Económica.
- Hua VI. 1954. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, ed. Walter Biemel.
- Hua XVII. 1974. *Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*, ed. Paul Janssen = 2009. *Lógica formal y lógica trascendental: Ensayo de una crítica de la razón lógica*, trad. Luis Villoro, ed. Antonio Zirió Q. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Husserl, Edmund. 1962. *La filosofía como ciencia estricta*, trad. Elsa Tabernig. Buenos Aires: Nova.

- Husserl, Edmund. 1967. *Investigaciones lógicas*, trads. Manuel García Morente y José Gaos. Madrid: Revista de Occidente.
- Husserl, Edmund. 2012. *Las conferencias de Londres. Método y filosofía fenomenológicos*, trad. Ramsés Leonardo Sánchez Soberano. Salamanca: Sígueme.
- Husserl, Edmund. 2019. "Método fenomenológico y filosofía fenomenológica. Conferencias de Londres", 1922. En: *Textos breves (1887-1936)*, coord. Antonio Ziriñ Quijano y Agustín Serrano de Haro, trad. Rosemary Rizo-Patrón de Lerner, 355–424. Salamanca: Sígueme.
- Lohmar, Dieter. 2000. *Edmund Husserls 'Formale und transzendente Logik'*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.