

Existencia y praxis en Husserl

Existence and Praxis in Husserl

ROSEMARY R.P. LERNER

Pontificia Universidad Católica del Perú

Perú

rosemary.rizopatron@pucp.edu.pe

ORCID ID: 0000-0001-6634-4437

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

Círculo Latinoamericano de Fenomenología
Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú

2026 - pp. 167-187

Resumen

Dos interpretaciones han caracterizado la recepción predominante de la obra de Husserl basada en las publicaciones durante su vida, que han permanecido aún después de que se empezó a conocer su obra póstuma. Una considera su método y filosofía como eminentemente teórica y dependiente del paradigma cartesiano. La otra ve su método eidético como atrapado en un "logicismo de esencias". Así, ha prevalecido la idea de que su obra era incapaz de lidiar con cuestiones relativas a la existencia concreta, la facticidad histórica, la vida ética y los problemas metafísicos. Contra esta opinión, esta contribución examina el origen y los argumentos fundamentales de ambas interpretaciones, en dos momentos. Primero, descubriendo la naturaleza eminentemente práctica de la subjetividad trascendental husserliana como un *ego* activo (constituyente). Segundo, revelando las raíces existenciales de su *ego* trascendental. Ambos momentos se sostienen juntos, y su resultado es una interpretación no convencional, "unitaria", de la obra de Husserl.

Palabras clave

Fenomenología trascendental, filosofía práctica, *ego* activo, existencia fáctica

Abstract

Two views have characterized the mainstream reception of Husserl's work based on his lifetime's publications that have endured even after his *Nachlass* gradually became known. One considers his method and philosophy as primarily theoretical and dependent on the Cartesian paradigm. The other regards his eidetic method as caught in a "logicism of essences." Thus, the view has prevailed that his work was unable to address questions concerning concrete existence, historical facticity, ethical life, and metaphysical problems. Against this view, this paper examines the origin and underlying arguments of these two interpretations, in two steps. First, uncovering the eminently practical nature of Husserl's transcendental subjectivity as a functioning active (constitutive) *ego*. Second, by revealing the existential roots of his transcendental *ego*. Both approaches stand together, and their upshot is a nonconventional, "unitary," interpretation of Husserl's work.

Keywords

Transcendental phenomenology, practical philosophy, active *ego*, factual existence · unifying vision

§ 1. Observaciones preliminares

Mi propósito en esta ocasión es salir al paso de dos lecturas que caracterizaron la recepción canónica de la obra de Husserl, lecturas que se basaron primariamente en lo que publicó durante su vida. Según la primera, tanto su método trascendental como su filosofía fenomenológica permanecieron dependientes del paradigma Cartesiano y los modelos de las ciencias *teóricas*. Según la segunda, su método eidético y fenomenología quedaron atrapados en un "logicismo de las *esencias*". La publicación de su *Crisis* en 1936 y, posteriormente, la aparición paulatina de su obra completa en la edición histórico-crítica del legado inédito, no lograron revertir esas impresiones tempranas. Más bien, creció la perplejidad ante el proyecto trascendental fenomenológico. Se sugirió que este se hallaba atravesado por insuperables inconsistencias y tensiones inmanentes, y prevaleció la impresión de que su obra era incapaz de abordar la existencia concreta, la facticidad histórica, la vida ética, y los problemas metafísicos. El traductor francés de la *Crisis*, en 1974, lapidariamente sostuvo que se trata de un "libro completamente obsoleto. Antigua escena de un antiguo teatro" (Granel 1976: vii).

A continuación me referiré brevemente al origen y argumentos subyacentes de estas dos interpretaciones convencionales para luego intentar salirles al paso. Primero argumento que la empresa teórica de Husserl no solo está impulsada por "la tormenta universal de la pasión del pensar" (Fink 1966: 163), sino que desvela el carácter eminentemente *práctico* de la subjetividad trascendental de Husserl como un *ego* activo o *funcional* en el seno de la "red intencional de la vida del sujeto" (Aguirre 2002: 651). Enseñada, muestro el sentido de las *raíces existenciales* finitas del *ego* trascendental, luego de aclarar por qué Husserl, en el contexto de su "idea de la filosofía", *debe* primero acceder y luego destacar sus estructuras *esenciales* mediante un método "científico" *sui generis*.

Aquí sostengo que en “la idea de la filosofía” de Husserl el carácter *teórico y eidético* de su *fenomenología trascendental* está inextricablemente unido a sus dimensiones *práctica y existencial*. En ese sentido, yo favorezco una interpretación “unitaria” de la obra de Husserl.

§ 2. La interpretación “convencional”¹ y sus problemas

George Heffernan (2016) señala dos “cismas” fenomenológicos que rodean la recepción del giro trascendental husserliano en las primeras décadas del siglo XX: el primer “gran cisma fenomenológico” (1905–1913) se produce con la publicación en 1913 de *Ideas I*; el segundo “cisma fenomenológico-existencial” (1927–1933) es provocado por *Ser y tiempo* de Heidegger. Ambos, nos señala, están íntimamente relacionados, tanto en su contenido —pues ambos conciernen a *Ideas I*— como en su continuidad —porque el segundo no hubiera podido tener lugar sin el primero. El primer cisma fue protagonizado por Scheler, Pfänder, Stein, Ingarden, Reinach y otros —a los que habría que añadir a Heidegger²— inspirados por las *Investigaciones lógicas* de Husserl, publicadas entre 1900 y 1901. Rechazaron la reducción³ y el “idealismo trascendental”, y alegaron que significaba una recaída en un relativismo subjetivista, en el que primaba la teoría sobre la práctica, la reflexión sobre la acción, la lógica sobre la ética, la esencia sobre la existencia, la eternidad sobre la historia, la ciencia sobre la vida, los objetos sobre las cosas, o, en una palabra, el *Bewusstsein* sobre el *Dasein* (Heffernan 2016: 2).

El segundo cisma se anuncia en los cursos de Heidegger en Marburgo (*v.gr.* GA 20)⁴, en su “intento fallido (...) de escribir juntos un artículo sobre fenomenología para la *Encyclopædia Britannica* (1927–1928)” (Heffernan 2016: 3), y en los argumentos de *Sein und Zeit*, un libro escrito —a pesar de su dedicatoria— “contra Husserl” (Heidegger y Jaspers 1990: 71). En las lecciones de 1925 sobre la *Historia del Concepto del Tiempo*, luego

¹ La expresión “Husserl ‘convencional’” fue introducida por San Martín (2015: 31 ss.), inspirado por Welton (2000), quien habló de las “interpretaciones consagradas” *versus* el “nuevo Husserl”. Estas ideas fueron luego desarrolladas por los autores que contribuyeron en el texto de Welton (2003).

² Heidegger mismo, como las primeras escuelas de fenomenología en Munich y Gotinga, también estuvo inicialmente “fascinado” por las *Investigaciones lógicas* de Husserl (Heidegger 1969: 82).

³ En la cubierta de los “Seefeldler Manuskripte und ältere über Individuation. Seefeld 1905” (*Hua* XX: 237), un añadido tardío enuncia que desde 1905 Husserl ya ha logrado “el concepto y uso correcto de la ‘reducción fenomenológica’”. *Cfr.*, también, *Hua* XXIV: 156, 179, 181. El idealismo trascendental así se gestó “durante los años decisivos entre 1903 a 1910” (Kern 1964: 180). Citamos la obra de Husserl usando la abreviatura *Hua* seguida del volumen y página de su *Gesammelte Werke* o *Husserliana*. Las obras en general se citan por el año de publicación. Las páginas de la traducción castellana, de existir, se incluyen entre corchetes, aunque la traducción puede verse modificada sin mayor indicación.

⁴ Algunas obras de Heidegger son citadas usando la abreviatura GA referida a su *Gesamtausgabe*, seguida del volumen y página. *Sein und Zeit* es citado como SZ.

de destacar las virtudes de las *Investigaciones lógicas* (GA 20: 30), Heidegger emprende una "crítica demoledora" de la segunda parte de *Ideas I*,⁵ especialmente de los §§ 39, 44, 46 y 49 (GA 20: 140–148), y de lo que a su juicio quiere decir Husserl al determinar la "conciencia" como un "ser inmanente" y "absoluto". Si además es "pura" en el sentido de "esencial" o "ideal" (GA 20: 140–141), significa según Heidegger que ella "ya no es considerada en su individuación concreta y en su vínculo con un ser vivo", sino que "se la define como *ideal*, esto es, *no* como ser *real*" (GA 20: 145–146). La reducción, por su lado, segrega la intencionalidad del suelo de la "actitud natural" y del hecho que las vivencias individualizadas "son mías" (GA 20: 149–151). Heidegger concluye, pues, que *Ideas I* fracasa puesto que "la cuestión del ser de lo intencional", así como la cuestión "del ser mismo", "siguen sin discutirse" (GA 20: 157–158).

En consecuencia, *Sein und Zeit* reemplaza la fenomenología trascendental y la "conciencia pura" por una "ontología fundamental" en tanto hermenéutica del *sentido* del *ser* del *Dasein* en su "radical individuación" y facticidad —como propedéutica de una "ontología general" que debe explicitar el sentido del *Ser* (*Sein*) del ente (*Seiende*) en general—. El *Dasein*, como "ente" (*Seiendes*) señalado, es pues un "quién" que se comprende a sí mismo como ser-en-el-mundo a través de los entes intramundanos y otros *Dasein* "a la mano" (*zuhanden*) (SZ: §§ 14–18, *passim*). Aunque esta autocomprensión originaria sea impropia, no es una "conciencia ideal", un mero "qué" desencarnado, que accede a sí de modo teórico, "ante los ojos" (*vorhanden*), distante y frío (Heffernan 2016: 11; Heidegger 2005: 57 [374]). Asimismo, en el *Dasein* destacan los temples afectivos⁶. La angustia (*Angst*) es protagónica para desvelar la existencia unitaria del *Dasein* como cuidado (*Sorge*) (SZ: §§ 40–41), y para "resolverse" (*Entschlossenheit*) (SZ: §§ 61–62) y afrontar su finitud (SZ: §§ 47–53)⁷. Por último, el desvelamiento de la "temporeidad" (*Zeitlichkeit*) como el *sentido* del *ser* finito del *Dasein* como cuidado y su conexión inmediata con su historicidad (*Geschichtlichkeit*) (SZ: §§ 61–77), contrastan con el "criterio universal y neutral del *ego*" aparentemente ahistórico y atemporal (Taminiaux 2004: 36).

En suma, el acceso al *Dasein* como ser-en-el-mundo, junto con la angustia y la resolución (a saber, dimensiones afectivas y volitivas de la existencia), son modos más seductores de abordar la grandeza y riqueza de la vida ("las cosas mismas") que aquellas de un "mero lógico" en búsqueda del "absoluto" (Heidegger 2005: 57 [374];

⁵ Por el contrario, allí sostiene que las partes tercera y cuarta de *Ideas I* constituyen "un avance esencial más allá de las oscuridades que prevalecen en la tradición de la lógica y la epistemología" (GA 20: 67). Las críticas se sostienen sobre un argumento también esgrimido a propósito del artículo sobre fenomenología para la *Encyclopaedia Britannica* en 1929: que la cuestión "fundamental" que "debe preceder a toda deliberación fenomenológica" es la del significado del "ser absoluto" de la "esfera de la conciencia", como opuesto a la relatividad del "ser del mundo trascendente" (GA 20: 140–141).

⁶ Asimismo, el *Da* del *Dasein* exhibe una triple constitución existencial: "Talante" (*Befindlichkeit*), "comprensión" (*Verstehen*) y "discurso" (*Rede*) (SZ: §§ 29–34).

⁷ Con lo cual recién podrá acceder a su autocomprensión auténtica (SZ: §§ 63–64), aunque este acceso se dé "dentro de la visión solitaria de su propia mortalidad" (Taminiaux 2004: 44).

Heffernan 2016: 11). Así, “*Ser y tiempo* de Heidegger no solo es el punto de partida de un cisma”, sino el punto final de otro cisma, coincidiendo en rechazar el giro trascendental husserliano de *Ideas I* (Heffernan 2016: 13–14)⁸. Este es el origen, a mi ver, de la visión “convencional” de la fenomenología trascendental de Husserl, que maduró en el pensamiento de Heidegger entre 1919 y 1928⁹, y que se divulgó rápidamente como la de mayor autoridad entre sus discípulos y seguidores tanto en Alemania (desde Georg Misch hasta Gadamer y la tradición hermenéutica)¹⁰, en España y América Latina (a través de Ortega y Gasset y Gaos)¹¹ y en Francia (primero con Levinas¹² y luego con Sartre¹³). Se consideró a la fenomenología trascendental husserliana una “decepción” y un fracaso ante la promesa de retornar “a las cosas mismas” —retorno solo asegurado por la obra de Heidegger, hacia la cual conducía “necesariamente” el fracaso tanto *ontológico* como *ético-existencial* de Husserl (Granel 1968: 113, 263–264)¹⁴. En suma,

⁸ Sin embargo, Husserl mismo erróneamente mezcló las críticas que se originaron en ambos cismas —como la de Stein en *Sobre el problema de la empatía* (1917), la de Heidegger en *Sein und Zeit* (1927) y la de Scheler en *El puesto del hombre en el cosmos* (1928)— como ataques “existencialistas” o “antropológicos” a su fenomenología. Pero Heidegger también rechazó ser asimilado a dichas posiciones filosóficas, como señala Heffernan (2016: 13, 15).

⁹ Esto ocurrió a pesar de que la familiaridad de Heidegger con la obra de Husserl fue bastante fragmentaria, habiendo leído solo las *Investigaciones lógicas* (1900–1901); el artículo “Filosofía, ciencia rigurosa” en la revista *Logos* (1910–1911); *Ideas I* (1913); algunos manuscritos inéditos, tales como *Ideas II*; probablemente las lecciones sobre la conciencia del tiempo (1905–1906), publicadas en 1928 con una brevísima introducción; y, finalmente, el Epílogo a *Ideas I* (1930).

¹⁰ Para una más exhaustiva versión de la recepción crítica de la fenomenología de Husserl por parte de Gadamer —con una tímida aprobación, en el contexto de una apreciación negativa bajo la influencia de Heidegger, incluso respecto de las aproximaciones tardías de Husserl a la *Lebenswelt*, la intersubjetividad, la encarnación y la vida— cfr. Rizo-Patrón 2012: 425–442.

¹¹ Nelson Orringer (2001: 149) informa que tanto Ortega y Gasset como Gaos, influenciados por Misch (discípulo de Dilthey), solían contrastar la *epojé* de Husserl con la analítica del *Dasein* en Heidegger.

¹² Levinas asistió al último seminario de Husserl en Friburgo antes del retiro de este. También asistió al curso de Heidegger de “Introducción a la Filosofía”, que lo motivó a trabajar intensamente en *Ser y tiempo*. Este libro, reforzado por la interpretación de la fenomenología por parte de Misch en 1929, tuvo un impacto hipnotizador en Levinas, reflejado en su reseña de *Ideas I* de Husserl (1929) y en su disertación doctoral en Estrasburgo (1930). También asistió a las conferencias de Husserl en París y Estrasburgo en 1929, colaborando con Gabrielle Pfeiffer en la traducción (Husserl 1931). Aunque Levinas siempre se consideró un fenomenólogo, reconociendo que Husserl estuvo “en el origen de sus escritos” (1991: 75), y permaneciendo leal a “su espíritu” así como a varios elementos de su fenomenología, también permaneció un crítico de la supuesta preeminencia en la obra de Husserl de nociones como “representación” *teórica*, “intencionalidad objetivante”, “conocimiento absoluto”, “constitución”, y *ego* inmanente y centralizado, abogando más bien por la primacía de la ética, la alteridad y la pasividad (1949, 1968, 1987). Su distanciamiento con Heidegger fue más tarde motivado por la adhesión de este al nazismo en 1933.

¹³ Sartre —quien sostuvo que fue introducido a la fenomenología de Husserl e *Ideas I* tanto por Levinas como por Raymond Aron (Sartre 1964: 192)— difunde en Francia la opinión de que la noción de reflexión husserliana es esencialmente objetivante (1943), mientras que nuestros fenómenos o experiencias más originarias no son ni objetivas ni reflexivas (Sartre 1948).

¹⁴ El fracaso *ontológico* habría sido provocado por las nociones de reducción, constitución y egología, conducentes a una “metafísica de la presencia” “logocéntrica”, así como a un idealismo “dogmático” y “solipsista” —ciego a la cuestión del ser y a la finitud humana (Ricœur 2004: 13–15, 163–164, 168, 170, 182, 334, 337; Granel 1968: 113; Granel 1976: vii; Derrida 1967), etc. El fracaso *ético-existencial* habría consistido en preferir el cientismo teórico (Biemel 1959), propio de la “paranoia ‘teórica’” occidental (Granel 1976: vii), minimizando el papel de la afectividad,

esta lectura de la obra de Husserl se perpetuó en los pensadores continentales más importantes del siglo XX, llamados por Wolin (2003) "los hijos de Heidegger".

Los cismas se derivaron, pues, de la perplejidad que produjeron en sus lectores los contrastes temáticos y metodológicos entre las obras de Husserl que aparecen con lapsos temporales significativos entre ellas, especialmente aquellas alrededor del segundo cisma¹⁵, pues unas parecían radicalizar su "logicismo de las esencias" y el "fundacionalismo absoluto", mientras que otras parecían una evolución "favorable" (aunque paradójica), influenciada por su propio brillante sucesor en Friburgo¹⁶, al incorporar una interrogación existencial, metafísica, e histórica, arraigada en la *Lebenswelt*¹⁷.

Luego de su muerte, con la aparición paulatina de su legado en los volúmenes de la *Husserliana* desde 1950, la interpretación "convencional" empezó a quedar atrás, y aparecieron otras. Algunas negaban rotundamente la posibilidad de un "nuevo" u "otro" Husserl (San Martín 2015: 35; Ortega 2006: 3–29)¹⁸. Otras propusieron distintas versiones de los "estadios" de su "evolución" (Biemel 1959; Funke 1966), o ensayaron "un método genético en el que el texto de Husserl en cuanto históricamente fechado" era la "sola autoridad" (De Boer 1978: xx). Se señalaron paradojas, tensiones, o

la volición, los fenómenos prerreflexivos, la encarnación, la intersubjetividad y la historia —colocando todas esas dimensiones humanas bajo la "dictadura" de representaciones objetivantes (Sartre 1948: 49–91; Ricœur 2004: 340; Levinas 1968: 95). En sus cursos de Marburgo de 1923–1924 (GA 17), leyendo *Ideas I* de Husserl, Heidegger retoma —dándole un giro— la crítica de Paul Natorp a la reflexión fenomenológica con respecto a su "alcance". Según Natorp, es imposible tener acceso a la corriente viviente de la conciencia sin congelarla y distorsionarla. Heidegger convierte esta crítica en una "condena de la posibilidad misma de la concepción husserliana de la fenomenología trascendental como una filosofía radical" (Hopkins 2015: 2).

¹⁵ Por ejemplo, los contrastes entre las lecciones tempranas de Husserl sobre el tiempo (1905–1917), publicadas por Heidegger en 1928 (Hua X), y el resto de sus obras hasta la *Crisis* de 1936, como *Lógica formal y trascendental* en 1929 (Hua XVII), el "Epílogo" a *Ideas I* en 1930 (Hua V), las *Meditaciones cartesianas* en 1931 (Hua I), y la *Crisis* en 1936 (Hua VI).

¹⁶ Esta impresión fue fomentada de modo velado por Heidegger mismo al tomar nota de algunos manuscritos de Husserl desde 1917 (GA 20: 167–168).

¹⁷ "En la obra tardía de Husserl, la palabra mágica *Lebenswelt* aparece —una de esas palabras raras y maravillosamente artificiales (no había aparecido antes de Husserl) que han hallado su camino hasta la conciencia lingüística general, siendo testigo del hecho de que traen al lenguaje una verdad no reconocida u olvidada. Por ende, la palabra *Lebenswelt* nos recuerda a todos la presuposición que subyace a todo conocimiento científico" (Gadamer 1998: 55).

¹⁸ La primera interpretación fue la de José Gaos, quien tradujo las *Investigaciones lógicas* al castellano en 1929, las *Meditaciones cartesianas* en 1942, e *Ideas I* en 1949 ("destinada al 'museo de los filósofos'"), al igual que tradujo *Ser y tiempo* de Heidegger ("la cumbre de una filosofía todavía viva y actual, bullente de gestación conceptual") (Ziriñ 2013: 6, 9). Ortega y Gasset, y Gaos, fueron influenciados por la interpretación heideggeriana de *Ideas I* que popularizó Georg Misch, como sugiere Nelson Orringer (2001: 149, en San Martín 2015: 64). Ortega y Gasset incluso sostuvo que la *Crisis* de Husserl no había sido escrita por él, sino por su asistente Eugen Fink (2006: 3–29, en San Martín 2015: 35). Similarmente, en el XIII Congreso Internacional de Filosofía en México, en 1963, que albergó un "Symposium sobre la noción husserliana de *Lebenswelt*" al que asistieron Ludwig Landgrebe, Enzo Paci y John Wild, Gaos —aferrado a su visión Cartesiana de Husserl— se rehusó a admitir que la fenomenología trascendental tenía relación alguna con la historicidad de la *Lebenswelt* (Landgrebe), con el cuerpo vivido (Wild), o con el marxismo (Paci) (Ziriñ 1999: 35; San Martín 2015: 53).

abiertas contradicciones¹⁹. Y luego, después de casi cuatro décadas, al conmemorarse el cincuentenario de su muerte en 1989, Richir observó que por fin “la masa de manuscritos husserlianos” había empezado a ser “críticamente interrogada”. Y añadió: “La retirada del tiempo nos permite sospechar que las cosas son decididamente más complejas de lo que una cierta ‘leyenda’ del ‘movimiento fenomenológico’ nos permitiría vislumbrar” (Escoubas y Richir 1989: 1). Por ejemplo, se descubrió que Husserl ya había introducido el término *Lebenswelt* en 1917, “dos décadas antes de la *Crisis*”, ganando creciente significado en su filosofía (*Hua* XXIX: xiii)²⁰, y que la *Crisis* misma fue “el resultado de estar ocupado con el problema de la historia por muchos años” (*Hua* XXIX: xiv), concretamente desde 1905, tema luego elucidado como un problema trascendental. Así, el “Husserl ahistórico” —como Husserl irónicamente se refirió a sí mismo en una carta a Georg Misch del 27 de noviembre de 1930— “solo ocasionalmente había tenido que tomar alguna distancia con la historia, puesto que siempre la tuvo en mente” (*Hua Dok* III/6: 283–284). A pesar de ello, su obra siguió viéndose como disociada, como se percibe con títulos como “el nuevo Husserl” o “el otro Husserl” (Welton 2000; 2003)²¹.

Yo aquí renuncio a esas caracterizaciones. Intentaré más bien brindar una visión “unitaria” de su obra en la que los temas *prácticos* y *existenciales* ocupan un lugar con un sentido *sui generis*.

§ 3. La dimensión práctica de la fenomenología trascendental

Alrededor de 1902–1903 Husserl empieza a forjar su “idea de la filosofía” sobre la base de una “crítica de la razón” radical, a la cual asigna distintas tareas (*Hua* XXVIII: xxi–xxii)²². En 1906 claramente afirma que tal crítica debe abarcar todas las esferas racionales: la teórica, la práctica y la valorativa en general (Husserl 1956: 297)²³. El

¹⁹ Merleau-Ponty en Taminiaux 1985: 117–118; Ricoeur 1949: 280–316; Ricoeur 1980: 167–177; Granel 1995: 141–145. Merleau-Ponty (1945) —en la versión de Taminiaux— reconoció en los manuscritos de Husserl un rompimiento tácito con el “logicismo de las esencias” y un creciente reconocimiento de que los fenómenos resisten la noción clásica de una “adecuación intelectual”. Ricoeur, de modo similar, sostuvo que debía trazarse una distinción clara entre el método husserliano como “*practicado*”, el que tiende a “profundizar la actitud original comprometida con el mundo”, y el método en tanto “*interpretado* filosóficamente”, el cual permanece atrapado en un “idealismo *dogmático*” alienado del mundo (Ricoeur 2004: 168, 185).

²⁰ Para la prehistoria del compromiso husserliano con temas referidos al mundo de la vida antes de la introducción del término mismo de *Lebenswelt*, *cfr.* también *Hua* XXXIX: xxv–xlv.

²¹ Solo recientemente, Bruzina seguía sosteniendo que “*Ideen* I no nos lleva aún allí” (2013: 246).

²² *Cfr.* la carta a W. Hocking del 9 de setiembre, 1903 (*Hua Dok* III/3: 143–149). Ullrich Melle señala que Husserl ya registró las tareas paralelas asignadas a las distintas ramas de una crítica de la razón en sus cursos de 1902–1907 (Ms. F I 26), parcialmente reproducidos en *Hua* XXIV, *Hua Mat* III y *Hua Mat* V.

²³ *Cfr.* su anotación del 25 de setiembre, 1906, en su diario personal (reimpreso en *Hua* XXIV: 442–447) y otros documentos de aquella época; *cfr.* también *Hua* VIII: 23, 26.

desarrollo de su "idea de la filosofía" —como indica en su artículo de la revista *Logos* en 1910/11 (Hua XXV)— debe configurarse como una "ciencia universal y 'rigurosa' en un sentido radical" (Hua V: 139 [466]). Y en 1913, anuncia que esta debe "ser la 'primera' filosofía y ofrecer los medios para llevar a cabo toda crítica de la razón posible" (Hua III/1: 136 [222–223])²⁴. Reitera esta idea hasta 1931, en sus *Meditaciones cartesianas*. Allí reconoce que, para ser completa, esta tarea debe incluir una crítica de la "experiencia trascendental de uno mismo" (Hua I: 68 [42]), ya parcialmente desarrollada en su curso de 1922/23 de *Introducción a la filosofía* (Hua XXXV [2019])²⁵.

Desde 1917, "la fenomenología trascendental" como *filosofía primera* se profundizó en una dirección genética, y la *reflexión* de la época estática se trocó en una "auto-meditación" radical (*Selbstbesinnung*). Su papel en la "idea de la filosofía" de Husserl seguía siendo *central* (Hua VIII: 3–4): debía desvelar los "fundamentos últimos" sobre los cuales el "sistema" debía ser edificado (Hua V: 139 [466]). En el borrador de una carta a Karl Joël en 1914 Husserl escribe que "en ningún caso" pretende "reducir la filosofía a una teoría del conocimiento y a una crítica de la razón en general, mucho menos a una fenomenología trascendental" (Hua *Dok* III/6: 205). Y, a medida que el papel de su *filosofía primera* tomaba forma, simultáneamente esbozaba los horizontes metafísicos y éticos de su "idea de la filosofía", horizontes que constituían el "reino anhelado" (*Reich der Sehnsucht*) hacia el cual su trabajo siempre se había orientado (Hua *Dok* III/6: 60)²⁶, reino que yacía "mucho más cerca [a] su corazón" (Hua *Dok* III/3: 418)²⁷. Desde 1908 mantuvo en reserva este aspecto de su proyecto filosófico integral (en sus cursos y manuscritos)²⁸, limitándose provisional y voluntariamente a sentar las bases apodícticas y sólidas de una "gramática elemental" para que la "fenomenología trascendental" pudiera cumplir su tarea como *filosofía primera*.

²⁴ La introducción a *Ideas I* había anunciado que la meta del tercer volumen, que no escribió el mismo año que los dos primeros (1912), era presentar la "fenomenología trascendental" como *filosofía primera*. El segundo volumen fue publicado póstumamente en dos volúmenes distintos, como *Ideas II* e *Ideas III* (Hua IV y V). Sin embargo, el tema del tercer volumen anunciado en *Ideas I* emerge nuevamente en sus Conferencias de Londres de 1922, en su curso de 1922/23 de *Introducción a la filosofía* (Hua XXXV), en su curso de 1923/24 sobre *Filosofía primera* (Hua VII y VIII), y en el artículo de 1928 en la *Encyclopædia Britannica* (Hua IX: 296–301 [77–82]). Sus Conferencias de París en 1929 y finalmente sus *Meditaciones cartesianas* de 1931 (Hua I) nuevamente presentan a la fenomenología trascendental como una "filosofía primera" con tareas a desarrollarse en dos etapas.

²⁵ Por ende, la "crítica de la experiencia trascendental de uno mismo" no fue pospuesta *ad calendas graecas*, como supuso alguna vez Kern (1964: 202), ni tampoco Husserl dejó "todavía por realizar una crítica apodíctica" que no llevó "a la práctica, en ninguna parte", como afirmó Landgrebe (1963: 187 [289]). Cabe añadir que ella, en la mente de Husserl, consiste en una tarea abierta caracterizada por una aproximación asintótica, que en modo alguno cae en el absurdo de un "regressus in infinitum (...) a pesar de la evidente posibilidad de reiterar las reflexiones críticas y trascendentales" (Hua I: 178 [198]).

²⁶ Husserl a Hans Driesch, 18 de julio de 1917.

²⁷ Husserl a Dietrich Mahnke, 5 de septiembre, 1917.

²⁸ Ya había descubierto la "reducción trascendental" en 1905, y en 1908 ya describe su fenomenología en términos de un "idealismo trascendental" (Hua XXXVI). Simultáneamente, en dos textos de 1908 y 1909, fuertemente inspirado por Leibniz, empezó a esbozar su "metafísica" en torno a problemas monadológicos, teleológicos, y teológicos. Cfr. Hua XLII: Texto nro. 10 (1908–1909) y nro. 11 (1908).

Me interesa aquí destacar que esta tarea y emprendimiento "teórico" siempre tuvo para Husserl una dimensión esencialmente *práctica*²⁹, en dos sentidos esenciales. El *primero* es que "la razón", en tanto la forma más elevada de la conciencia —permanente e inextricablemente adherida a su génesis preconsciente e irracional— "no admite diferenciación alguna en 'teórica', 'práctica' y 'estética'"; la humanidad es, pues, racional "en el querer-ser-racional" (*Hua* VI: 275 [308]; *Hua* III/1: § 139). Esa es "la universalidad que vincula indisociablemente todas las ciencias como ramas de una *sapientia universalis* (Descartes)" (*Hua* XVII: 8 [52]). En un *segundo* sentido, la tarea teórica es *práctica* porque "no podemos separar la propia responsabilidad científica de la totalidad de responsabilidades de la vida humana en general" (*Hua* XVII: 9–10 [53–54]). "Para el Platón Socrático", opina Husserl, "la filosofía en un sentido amplio y pleno no es una mera ciencia, y (...) la teoría o razón teórica tiene su dignidad solo en hacer posible a la razón práctica" (*Hua* XXXV: 314 [365]). Dicha *autorresponsabilidad* se manifiesta en el giro meditativo hacia el sujeto que aprendió con Descartes, y señala que en ella radican los "fundamentos últimos" de su fenomenología trascendental en tanto *filosofía primera* (*Hua* V: 139 [466]). Platón y Descartes son, pues, las fuentes de inspiración de su propio "giro ético-cognitivo hacia el sujeto"³⁰.

Por doquier, en consecuencia, juzgar y querer, y aún evaluar, permean uno al otro, ya que aquel que está dirigido de un modo práctico hacia la verdad, valora positivamente la verdad, que es el correlato de la intelección, y por ende lo toma como meta de su voluntad (*Hua* VIII: 23–24).

Por cierto, Husserl considera que las formas *teóricas* de "fundación de validez" (*Geltungsfundierung*) deben ser *expresadas* en la forma *predicativa* de juicios, siendo esta la "dignidad" y "responsabilidad epistemológica" de la dimensión teórica de la vida racional. Pero sostiene que "la responsabilidad más elevada y última (...) surge en la cognición desde la orientación trascendental hacia las efectuaciones últimamente constitutivas del corazón y la voluntad" (*Hua* VIII: 25, 194)³¹, por lo que "*la razón cognoscente*

²⁹ Aquí dejamos de lado sus intentos efectivos por desarrollar una ética (praxeología) y teoría de los valores (axiología) como disciplinas específicas en el más amplio espectro de su "idea de la filosofía" (*Hua* XXVIII; *Hua* XXXVII), y atendemos exclusivamente a su fenomenología trascendental como *filosofía primera*, llamada a ofrecer los fundamentos últimos de su "idea de la filosofía". Ella nunca fue comprendida en el sentido compartimentalizado kantiano de una razón pura especulativa y una razón pura práctica—que Arendt prolonga con su distinción entre la *vita contemplativa* y la *vita activa*.

³⁰ Empero, Husserl admite que el método reflexivo cartesiano carece del "lado" específicamente "ético del *ethos* filosófico de Platón" (*Hua* XXXV: 314–315 [2019: 366]).

³¹ "De esta manera, la universalidad claramente se destaca, por medio de la cual el dominio de la cognición engloba todo tipo de efectuaciones (*Leistungen*) que proceden desde la subjetividad, del corazón y la voluntad, y ciertamente, correlativamente, un abarcar similar a través del cual el corazón valorativo y la voluntad en el esforzarse y actuar *atravesen la integridad de la voluntad y todas sus funciones intencionales*" (*Hua* VIII: 194, las cursivas son mías; *cf.* también 23–25).

es la función de la razón práctica, el intelecto es sirviente de la voluntad" (Hua VIII: 201)³². Así, la fenomenología trascendental es la fuente de una doble justificación —de la totalidad del conocimiento y la cultura, y de sí misma. Y lo es en tanto que su última justificación racional proviene de una fuente esencialmente valorativa y práctica: la *autorresponsabilidad* más radical y absoluta (Hua VIII: 195–196)³³.

Ese fue el sentido y el valor que Husserl siguió atribuyendo a Descartes hasta 1931, y que fue la raíz de su concepto de *filosofía primera*: un radicalismo filosófico que solo puede pertenecer a la esencia de la conciencia ética. (Hua XXXV: 315 [366]) La meditación, autónoma y responsable, a ojos de Husserl, es lo que le lleva a decidir revocar un modo de vida ingenuo a favor de un nuevo modo de vida absolutamente justificado y expresado por una idea regulativa ético-cognitiva (Hua XXXV: 58–60 [366–368]). Obviamente, una reducción ética también es posible dentro de la actitud natural, toda vez que decidimos no vivir dejándonos llevar por valideces predadas o instintos ciegos, sino que decidimos vivir una vida consciente y críticamente valorativa³⁴.

Pero solo la reducción trascendental, con el *propósito* de asumir una vida auténtica y autorresponsable en ese sentido radical, hace posible descubrir *que nuestras vidas son trascendentales* —ergo, que constituyen *sentidos* mediante redes de *funciones* o *actividades intencionales*, trátase de *praxis* teóricas, éticas, o de diversas efectuaciones culturales y visiones del mundo. En ese sentido preciso, difiere de cualquier responsabilidad mundana, cargando "consigo el significado de la transformación existencial más grande que se haya asignado como tarea a la humanidad como tal" (Hua VI: 140 [179]). El contraste entre la actitud natural y la actitud trascendental no es equiparable a la oposición heideggeriana entre una vida auténtica e inauténtica. Este se ilustra mejor

³² En una carta a Arnold Metzger del 4 de septiembre, 1919, Husserl explícitamente afirma: "No considero la verdad y la ciencia como los valores supremos. Por el contrario, 'el intelecto es el sirviente de la voluntad', del mismo modo que yo soy el sirviente de aquellos que configuran nuestra vida práctica, como líderes de la humanidad" (Hua Dok III/4: 409). Y, anteriormente, en su curso de 1910/11 sobre *Lógica y teoría del conocimiento* —a pesar de admitir que todavía no tiene nada respecto de una ética, praxeología y axiología científica— señala que los más altos intereses de la humanidad dependen de edificar esas disciplinas. Así, la personalidad más valiosa es aquella que se orienta y se configura a sí mismo y al mundo a través de la razón práctica, en conformidad con los más altos ideales racionales (cfr. Hua XXX: 303–304; Hua XXVIII: XLIII–XLIV). En conexión con esto, podría mencionarse mucho en relación a las reflexiones de Husserl referidas a *Ideas II*, en relación al problema de las "motivaciones" irracionales y racionales de nuestra vida consciente (Hua IV: 220–236 [231–247]; Hua XXXVII: 107–109, 331–332), en relación a la pasividad primaria y secundaria y al papel de la *atención* dentro del *horizonte entrelazado* de actividades perceptivas, emotivas y prácticas (Hua IV: §§ 4–5).

³³ Así, la filosofía teórica trata con la cognición de las cosas, la filosofía práctica con la acción humana y las normas, y la axiología con valores éticos y estéticos. Sin embargo, la cognición nunca está desprovista de decisiones valorativas, las decisiones jamás están desprovistas de cogniciones valoradas, y las valoraciones nunca están desprovistas de voliciones cognitivas. El sentido leibniziano de una ontología universal, según Husserl, abarca precisamente este sentido de razón (Hua V: 139 [406], Hua XXVIII: 170–176, *passim*).

³⁴ Cfr. Ms. F I 24: 70b. La posibilidad y actualidad de la responsabilidad ética en la actitud natural no es ni negada ni disminuida; simplemente no tiene el mismo sentido, ni es intercambiable con la responsabilidad ética que pertenece a la vida trascendental, en el sentido de que, en la perspectiva de Husserl, esta última es comparable a una transformación existencial total, similar a una "conversión" religiosa (Hua VI: 140 [179]).

con la metáfora de la oposición entre una "vida de superficie" y una "vida de profundidad"³⁵. Solo esta última promete desvelar las fuentes primigenias del sentido, "la tierra de la 'madre del conocimiento', a la que jamás se ha ingresado previamente", expresión que Husserl retoma en varias ocasiones del *Fausto* de Goethe (*Hua VI*: 156 [195])³⁶. En otras palabras, la reducción trascendental es una invitación a "saber lo que hacemos" (en la expresión de Arendt), es una convocatoria a la autenticidad, a arriesgarnos, en un acto de valentía, a "morir" (*meletē thanatou*) a la vida natural de objetividades constituidas o certezas, con el objeto de "nacer" al difícil compromiso de un ideal ético de absoluta autorresponsabilidad.

Sin embargo, la *reducción* trascendental que ejecuta el fenomenólogo no es *per se* un compromiso de tipo práctico. Pues, al ejecutarla, el fenomenólogo (como sujeto trascendental desdoblado) no es sino un espectador imparcial que desvela y describe su vida trascendental que funciona de modo *anónimo* en la actitud natural. Pero, gracias a ella, él es capaz de reconocer el carácter *práctico* de su propia vida. Así, de modo paulatino, sus "tomas de posición" cotidianas —teóricas, prácticas o valorativas— adquirirán el sentido de una autoconciencia (*Selbstbesinnung*) y autorresponsabilidad más profundas³⁷. En este sentido, los fenomenólogos, para Husserl, son "funcionarios de la humanidad".

En consecuencia, aunque la reducción trascendental es un acto de resolución solitaria que desdobra al *ego* en un sujeto ingenuamente interesado, por un lado, y un espectador desinteresado, por el otro, solamente desde la perspectiva de este último y su nuevo "interés" se puede aprender *cómo* es que esta vida trascendental está intersubjetivamente comprometida con el mundo³⁸, y entrelazada intencionalmente con las experiencias vividas de otros —tanto sincrónicamente en el presente como diacrónicamente en un histórico "ser-en-otro, ser-con-otro, ser-para-otro"³⁹ a través

³⁵ En la *Crisis* (*Hua VI*: § 32), Husserl se refiere implícitamente a la imagen conocida de Helmholtz de un cilindro que proyecta su sombra desde dos de sus lados sobre dos superficies planas: desde uno de los lados del cilindro la sombra proyectada aparecerá como un rectángulo; desde su fondo, la sombra proyectada aparecerá como un círculo. Ninguna de estas proyecciones de la superficie del cilindro representa su auténtica naturaleza.

³⁶ Mefistófeles en el *Fausto* ("Galería Oscura"), advierte: "¡De ninguna manera! Hacia lo inexplorado, / ¡Aquello a lo que no se puede acceder! Un camino hacia lo inesperado, / ¡Aquello a lo que no se puede suplicar! ¿Estás listo? // No hay cerraduras ni cerrojos que quitar, / Te arrastran las soledades. / ¿Tienes algún concepto de la desolación y la soledad?" (Goethe 1902: II, 4ª Esc, 1º Acto, 6216).

³⁷ Este no es el caso del científico o el zapatero, o el de cualquier otro oficio, al retornar a sus hogares luego de haber estado imbuidos en sus respectivas "actitudes" (matemática, manual, etc.) en sus talleres (*Hua VI*: 140 [179]).

³⁸ Curiosamente, este proceder parece contradecir el tránsito heideggeriano desde la existencia inauténtica del *Dasein* (el "hacia-el-cual" del ser-en-el-mundo-con-otros) hacia la existencia auténtica (en el monólogo solitario, primordial, del "ser-en-vistas-de-sí-mismo" del *Dasein*).

³⁹ "Todas las almas configuran una unidad singular de la intencionalidad (...), unidad de la intencionalidad en implicación recíproca del flujo de la vida de los sujetos individuales (...); lo que en la positividad ingenua o la objetividad se da como un uno-fuera-del-otro, es visto desde dentro como un uno-en-el-otro intencional" (*Hua VI*: 260 [294]).

de las generaciones⁴⁰— en “un ser-para-otro y mutua interpenetración interior” (Hua VI: 346 [356–357]).

§ 4. La dimensión fáctico-existencial de la “idea de la filosofía” de Husserl

Lejos de segregar al sujeto del suelo de su vida individualizada, la reducción trascendental —en el marco de una “crítica de la razón” como filosofía *primera*— desvela la dimensión *práctica* de la subjetividad trascendental. Como método de interrogación retrospectiva (*Rückfrage*), posibilita el “ascenso desde la subjetividad mundana (...) hasta la ‘subjetividad trascendental’” (Hua V: 140 [467]). Descripciones intuitivas de las estructuras y funciones de experiencias vividas puramente en *primera persona* —el *ego* puro activo y centralizado, la temporalidad y la intencionalidad— aseguran la “universalidad” de esta nueva empresa filosófica. Desde 1917, Husserl profundiza sus análisis inicialmente *estáticos*, describiendo los procesos estructurales de un modo dinámico e integrado (Hua I: §§ 14–22) en el marco de la “síntesis universal del tiempo trascendental” (Hua I: § 18). Avanzando hacia dimensiones experienciales más profundas y oscuras, paulatinamente desvela los procesos preconscientes, *pasivos* y sintético-asociativos que subyacen a las experiencias conscientes *activas* —teóricas, prácticas y volitivas— que también se constituyen alrededor de un centro *egológico* pasivo pre-objetivante conectado al *ego activo*, consciente y racional. Gracias a la reducción, Husserl muestra con mayor claridad que las intenciones constitutivas no son nunca meramente “individuales”, sino que integran “sistemas intencionales” que paulatinamente configuran un mundo circundante humano (Hua I: §§ 30–33; Hua III/1: § 80; Hua IV: §§ 22–29, 50). Los sujetos trascendentales se desarrollan, pues, en sus cuerpos orgánicos onto- y filogenéticamente (Hua XV: 595–596; Hua XXXIX: 653–666), interactúan con el mundo circundante psicofísico y cultural, y se conectan sincrónica y diacrónicamente con vidas trascendentales pasadas que constituyeron tradiciones culturales transmitidas a través de las generaciones.

Como *filosofía primera*, la fenomenología trascendental descubre así que las ciencias, las ontologías, y sus categorías fundamentales son productos culturales subjetivamente *constituidos*. Las categorías *eidéticas* mientan la estructura *eidética* de las distintas regiones de entes del mundo circundante, y estos *eide* que pertenecen a los *facta* son inseparables de ellos. En general, son “morfológicos”, no exactos como sí lo son los *eide* matemáticos (Hua III/1: §§ 2, 5–7, 71–75). Las ciencias naturales desde el

⁴⁰ Husserl trata el problema de la historicidad (*Geschichtlichkeit*, *Historizität*) a lo largo de toda la *Crisis* en relación a la “generatividad” (Hua VI, especialmente en el § 9, los Anexos I-III, y los Apéndices I, II y III), así como en una diversidad de manuscritos y cursos inéditos más tempranos.

tiempo de Galileo y Newton aplican *en sus métodos* categorías *eidéticas* exactas a *tipos meramente morfológicos*, constituyendo así las "leyes de la naturaleza" —rigurosas, mas no exactas, sino meras "generalizaciones esenciales" de *facta* existentes (Hua III/1: § 6). Sus conceptos, pues, se subsumen bajo categorías *eidéticas* pertenecientes a distintas regiones ontológicas: de la naturaleza o la cultura.

Desde 1909 Husserl empieza a trabajar en lo que llamó "metafísica" o *filosofía segunda*, fundamentada metodológicamente en la *filosofía primera* (Hua IX: 298–299 [177]), con el objeto de desentrañar la *facticidad* o la *existencia* con la que tratan las ciencias fácticas. La concibe como una "filosofía de la realidad" (*Wirklichkeitsphilosophie*) o una "ciencia fáctica filosófica" (*Wirklichkeitswissenschaft*) de "existencias" (*Metaphysik als absolute Wissenschaft von der faktischen Wirklichkeit*) (Hua XXVIII: 229–230; Hua XLII: lxi). Su anhelo desde entonces es incorporar el problema de la facticidad, la realidad o la existencia, en su "idea de la filosofía". Es decir, con la interpretación *metafísica* del mundo dado en la experiencia busca "hallar los hilos conductores que puedan conducir a las ideas metafísicas de Dios, libertad, inmortalidad, etc." (Hua *DoK* III/3: 410). En este caso se trata de problemas "metafísicos" en un *segundo* sentido— el de las "cuestiones más elevadas y últimas" (*höchste und letzte Fragen, Höhenprobleme*) de los postulados kantianos y los problemas éticos tratados por grandes filósofos del pasado. Sin embargo, en sus lecciones de *Filosofía primera* de 1923/24 emerge nuevamente la *facticidad* desde otro ángulo: "una nueva problemática se abre sobre una base fenomenológica, una que ya no puede ser interpretada: aquella de la irracionalidad del hecho (*Faktum*) trascendental, que se expresa en la constitución del mundo fáctico y de la vida espiritual fáctica —esto es, metafísica en un nuevo sentido" (Hua VII: 188 n. [194 n.]). Se refiere, pues, al hecho "irracional" de la *adaptación* o *alineamiento* (*Anpassung*) entre la *idealidad* racional (teórica y práctica) y la *realidad* (Hua VIII: 490 [613]): a saber, al "*factum* irracional de la racionalidad del mundo" (Kern 1975: 338) que —por la vía de la *totalidad* de las mónadas (intersubjetividad trascendental)⁴¹— engloba todo problema relativo a la facticidad fortuita. Nada de esto concierne, para Husserl, a la "*filosofía primera*", "sino" como Husserl añade, "a una 'filosofía última'" (Hua VII: 385)⁴².

En 1931 Husserl admitió que un caso *sui generis* único yace precisamente en el punto de *partida de su filosofía*, puesto que "el *eidós ego* trascendental es impensable sin el yo como fáctico" (Hua XV: 385). Así, las "últimas necesidades, las protonecesidades", los

⁴¹ La tesis de los *egos* absolutos como portadores-de-mundo que no son parte *del* mundo (como sujetos *para* el mundo sin los cuales no se podría aseverar que la realidad "real" *es* o *existe*) tiene su contraparte fáctica —y paradójica— en que también son "*egos* uno para el otro" al lado de otros seres intramundanos. Cada *ego* es pues un índice de relación comunal y tiene, en su concreción, una historia activa (como un sujeto de ella) y una historia pasiva (como siendo dado *solo* en ella, en una tradición sedimentada, etc.). Cfr. Hua VIII: 506.

⁴² Ciertamente esto plantea los límites de la fenomenología trascendental como *filosofía primera*, pues por un lado se alega que una "posibilidad eidética" es independiente de su realización efectiva; por el otro, el *factum* engloba todo lo que yace "más allá" y precede a todo el dominio eidético en su totalidad. Husserl constata aquí otro "problema fronterizo" de la fenomenología.

"hechos últimos" o "protohechos", esto es, la mera posibilidad de interrogar retrospectivamente (*Rückfrage*) desde el mundo, ejecutando la reducción, practicando la variación eidética, imaginaria, y así sucesivamente, todo depende del *hecho* de que el *ego* "existe" (Hua XV: 385). Ya en 1921 admite que, "absolutamente considerado, cada *ego* tiene su *historia*, y existe solo como un sujeto para (...) su historia. Y cada comunidad comunicativa de subjetividades (...) absolutas tiene su *historia* 'pasiva' y 'activa', y existe solo en esta historia. *Historia es el gran factum (großes Faktum) del ser absoluto*" (Hua VIII: 506 [633])⁴³.

Consecuencias cruciales para su fenomenología emergen de esta revelación, y que admite en 1930: "desde *Ideas I* he trabajado incansablemente mejorando, refinando, verificando radicalmente mis posiciones, siempre preparado para abandonarlas (*preiszugeben*), incluso metodológicamente" (Hua *Dok* III/4: 23)⁴⁴. En efecto, el *factum ego* está caracterizado por un núcleo de "protocontingencia" ("*Urzufälligem*") en las formas esenciales de sus efectuaciones (Hua XV: 386). No podemos *superar* nuestro propio ser fáctico, mucho menos nuestro originario ser-con-otros. Nuestra *absoluta realidad*, por consiguiente, "tiene su propio fundamento en sí misma, y en su ser sin fundamento (*grundlosen Sein*) tiene su absoluta necesidad" (Hua XV: 386)⁴⁵. Husserl afronta la última paradoja de que siendo irracional y fortuito (*ein Zufälliges*) este *factum* es apodíctico⁴⁶.

§ 5. Observaciones finales

La fenomenología trascendental es el elemento central y la herramienta metodológica básica de su "idea de la filosofía", la que le da la base evidenciaría y su "fundación de validez" (*Geltungsfundierung*), pero no la agota. Pues ella *presupone* la existencia concreta, la facticidad histórica, la contingencia, la irracionalidad de la racionalidad del mundo,

⁴³ Cfr. también los ensayos de Landgrebe sobre la facticidad (1981: 38–57, 102–116, 117–136), aunque —como observa Luft— sus evaluaciones (así como las de los demás, muchas publicadas en *Philosophische Rundschau*, etc.) respecto de la influencia de Heidegger sobre Husserl en su supuesta "separación del Cartesiano", son "simplistas", "superficiales", "incorrectas" y aun "maliciosas" (Luft 2019: xv, lv, lxx, lxx–lxxv; Landgrebe 1970: 164–165 [262], 173 [271], 187–188 [289–291], 190 [292–293], 202–203 [305–307]).

⁴⁴ Carta a Dorion Cairns, 21 de marzo de 1930.

⁴⁵ Como varios de estos textos citados proceden del inicio de la década del veinte hasta 1934, no me extrañaría que Husserl haya pensado más seriamente desde los aciagos sucesos personales vividos a raíz de la primera Guerra Mundial, quizás de algún modo reforzado por sus conversaciones con Heidegger —quien, desde su primer período docente en Friburgo antes de ir a Marburgo, se hallaba preocupado por el tema de la facticidad de la vida. Resulta un dato significativo a considerar, en este respecto, que Heidegger le haya dedicado a Husserl en 1929, el texto titulado *Sobre la esencia del fundamento (Vom Wesen des Grundes)*, como parte del *Festschrift* que se le ofreció por sus setenta años.

⁴⁶ "El *factum* irracional es fortuito en tanto opuesto a la esencia, pero el *factum* es apodíctico, puesto que la subjetividad en su unicidad es apodíctica y, como facultad de toda generalidad esencial apodíctica, también porta en sí misma aquella de su propia forma esencial. (...) Lo irracional es fortuito—tiene otras posibilidades además de sí mismo—pero es necesario—la forma debe tener un contenido—por ende debe ser una de las posibilidades" (Hua XLII: 102–103).

y el flujo generativo y genético de la vida pasiva instintiva pre-consciente en la cual nuestras habitualidades sedimentadas también *motivan* nuestra vida racional (como su *Genesisfundierung*).

Para concluir, deseo enfatizar dos puntos. Por un lado, que el *pathos* fenomenológico de Husserl, su pasión por el pensamiento impulsado por la responsabilidad, siempre permanece relacionado al mundo de los asuntos humanos. Jamás se disocia de él. Y, por otro lado, que en su perspectiva la filosofía, *ergo*, la "racionalidad", es una tarea infinita —una idea-límite o *telos* que yace en el infinito y que solo puede alcanzar valideces parciales, imperfectas y temporales en el curso de un proceso histórico infinito— como Husserl personalmente la asumió, "preservando el hábito de una libertad interior aun con respecto a <sus> propias descripciones" (Hua III/1: 224 [235])⁴⁷.

REFERENCIAS

- Aguirre, Antonio. 2002. "Das intentionale Geflecht des Bewußtseinslebens". En *Die erscheinende Welt. Festschrift für Klaus Held*, ed. Heinrich Hüni y Peter Trawny, 651–674. Berlín: Duncker & Humblot.
- Biemel, Walter. 1959. "Die entscheidenden Phasen in Husserls Philosophie". *Zeitschrift für philosophische Forschung* 13 (2): 187–213 = 1968. "Las fases decisivas en el desarrollo de la filosofía de Husserl". En *Husserl. Tercer Coloquio Filosófico de Royaumont*, trad. Guillermo Maci. Buenos Aires: Paidós.
- Bruzina, Ronald. 2013. "Ideen I and Eugen Fink's Critical Contribution". En *Husserl's Ideen*, eds. Lester Embree y Thomas Nenon, 241–264. Dordrecht: Springer.
- De Boer, Theodore. 1978. *The Development of Husserl's Thought*, trad. Theodore Plantinga. La Haya: Martinus Nijhoff.
- Derrida, Jacques. 1967. *La voix et le phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*. París: Presses Universitaires de France = 1995. *La voz y el fenómeno: Introducción al problema del signo en la fenomenología de Husserl*, trad. Patricio Peñalver. Valencia: Pre-Textos.
- Escoubas, Éliane y Marc Richir, eds. 1989. *Husserl*. Grenoble: Jérôme Millon.
- Fink, Eugen. 1966. "Was will die Phänomenologie Edmund Husserls?" (1934). En *Studien zur Phänomenologie 1930–1939*, 157–178. La Haya: Martinus Nijhoff.
- Funke, Gerhard. 1966. *Phänomenologie. Metaphysik oder Methode?* Bonn: Bouvier = 1987. *Fenomenología: ¿metafísica o método?*, trad. Mario Caimi. Caracas: Monte Ávila Editores.

⁴⁷ En este sentido, citando a Sebastian Luft, los "pasajes autocríticos" de Husserl en todos sus textos "tienen el carácter de diálogos internos, diálogos que raramente se resuelven y deciden. Esta vacilación en muchos temas es precisamente la razón por la cual hay que leerlos, si uno quiere mantener viva la propia noción que tenía Husserl de la fenomenología como una filosofía de trabajo (*Arbeitsphilosophie*), con muchas cuestiones y problemas abiertos" (Luft 2019: LXII).

- Gadamer, Hans-Georg. 1998. "The Ideal of Practical Philosophy". En *Praise of Theory: Speeches and Essays*, trad. Chris Dawson, 50–61. New Haven: Yale University Press.
- Goethe von, Johann Wolfgang (1902). *Faust: eine Tragödie*. Berlín: S. Fischer.
- Granel, Gérard. 1968. *Le sens du temps et de la perception chez Edmund Husserl*. París: Gallimard.
- Granel, Gérard. 1976. "Préface". En Edmund Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, I–IX. París: Gallimard.
- Granel, Gérard. 1995. "La phénoménologie décapitée". En *Études*, 139–153. París: Galilée.
- Heffernan, George. 2016. "A Tale of Two Schisms: Heidegger's Critique of Husserl's Move into Transcendental Idealism". *The European Legacy* 21 (5–6): 556–575.
- Heidegger, Martin. 1969. "Mein Weg in die Phänomenologie" (1963). En *Zur Sache des Denkens*, 81–90. Tübinga: Max Niemeyer.
- Heidegger, Martin. 1972. *Sein und Zeit (SZ)*. Tübinga: Max Niemeyer.
- Heidegger, Martin. 1979. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs (GA 20)*. Frankfurt-am-Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, Martin. 2006. *Einführung in die phänomenologische Forschung (Wintersemester 1923/24) (GA 17)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, Martin. 2005. "Mein liebes Seelchen!" *Briefe Martin Heideggers an seine Frau Elfriede, 1915–1970*, ed. Gertrud Heidegger. Munich: Deutsche Verlags-Anstalt = 2008. "iAlma mía!" *Cartas de Martin Heidegger a su mujer Elfriede 1915–1970*, ed. Gertrude Heidegger; trad. Sebastián Sfriso. Buenos Aires: Manantial.
- Heidegger, Martin y Karl Jaspers. 1990. *Briefwechsel 1920–1963*, ed. Walter Biemel y Hans Saner. Fráncfort: Vittorio Klostermann.
- Hopkins, Burt. 2015. "The 'Offence of Any and All Ready-Made Givenness': Natorp's Critique of Husserl's *Ideas for a Pure Phenomenology and Phenomenological Philosophy*". Ponencia presentada en la Conferencia NASEP, México: UNAM, Junio 3–6 (manuscrito).
- 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 = 1986. *Meditaciones cartesianas*, trad. Mario Presas. Madrid: Editorial Tecnos.
- Hua III/1. 1976. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, ed. Karl Schuhmann = 2013. *Ideas relativas a una fenomenología y a una filosofía fenomenológica*. Libro primero: *Introducción general a la fenomenología pura*, refundición integral de la trad. de José Gaos por Antonio Zirió O. México: Fondo de Cultura Económica-Universidad Nacional Autónoma de México.
- Hua IV. 1952. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch. Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, ed. Marly Biemel

- = 1997. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Libro Segundo. *Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, trad. Antonio Ziri6n Q. M6xico: Fondo de Cultura Econ6mica-Universidad Nacional Aut6noma de M6xico.
- Hua V. 1952. *Ideen zu einer reinen Ph6nomenologie und ph6nomenologischen Philosophie*. Drittes Buch. *Die Ph6nomenologie und die Fundamente der Wissenschaften*, ed. Marly Biemel = [de 138–162] 2013. Ep6logo [a *Ideas I*]. *Ideas relativas a una fenomenol6gia y a una filosofa fenomenol6gica*. Libro primero, ed. cit., 465–490. M6xico: Fondo de Cultura Econ6mica-Universidad Nacional Aut6noma de M6xico.
- Hua VI. 1954. *Die Krisis der europ6ischen Wissenschaften und die transzendente Ph6nomenologie*, ed. Walter Biemel = 1991. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenol6gia trascendente*, trad. Jacobo Mu6oz y Salvador Mas. Barcelona: Editorial Cr6tica = 2008. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenol6gia trascendente*, trad. Julia V. Iribarne. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Hua VII. 1956. *Erste Philosophie (1923/24)*. Erster Teil. *Kritische Ideengeschichte*, ed. Rudolf Boehm = 1998. *Filosofa primera (1923/24)*. Primera Parte. *Historia cr6tica de las ideas*, trad. Rosa Helena Santos de Ilhau. Bogot6: Norma.
- Hua VIII. 1959. *Erste Philosophie (1923/24)*. Zweiter Teil. *Theorie der ph6nomenologischen Reduktion*, ed. Rudolf Boehm.
- Hua IX. 1962. *Ph6nomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*, ed. Walter Biemel = [de 237–301]: 1990. *El art6culo de la Encyclopædia Britannica*, ed. y trad. Antonio Ziri6n Q. M6xico: Universidad Nacional Aut6noma de M6xico.
- Hua X. 1966. *Zur Ph6nomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893–1917)*, ed. Rudolf Boehm = 2002. *Lecciones de fenomenol6gia de la conciencia interna del tiempo*, trad. Agust6n Serrano de Haro. Madrid: Editorial Trotta.
- Hua XV. 1973. *Zur Ph6nomenologie der Intersubjektivit6t. Texte aus dem Nachlass*. Dritter Teil: 1929–1935, ed. Iso Kern.
- Hua XVII. 1974. *Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft, mit erg6nzenden Texten*, ed. Paul Janssen = 2009. *L6gica formal y l6gica trascendente: Ensayo de una cr6tica de la raz6n l6gica*, ed. Antonio Ziri6n Q., trad. Luis Villoro. M6xico: Universidad Nacional Aut6noma de M6xico.
- Hua XVIII. 1975. *Logische Untersuchungen*. Erster Band: *Prolegomena zur reinen Logik*, ed. Elmar Holenstein = 1967. *Investigaciones l6gicas*, vol. 1, trad. Manuel Garc6a Morente y Jos6 Gaos. Madrid: Revista de Occidente.
- Hua XIX/1, Hua XIX/2. 1984. *Logische Untersuchungen*. Zweiter Band, Erster und zweiter Teile: *Untersuchungen zur Ph6nomenologie und Theorie der Erkenntnis*, ed. Ursula Panzer = 1967. *Investigaciones l6gicas*. vol. 2, trad. Manuel Garc6a Morente y Jos6 Gaos. Madrid: Revista de Occidente.

- Hua XXIV. 1984. *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie. Vorlesungen 1906/07*, ed. Ullrich Melle.
- Hua XXV. 1987. *Aufsätze und Vorträge (1911–1921). Mit ergänzenden Texten*, ed. Thomas Nenon y Hans Rainer Sepp = [de 3–62]: 2009. *Filosofía, ciencia rigurosa*, trad. Miguel García Baró. Madrid: Ediciones Encuentro
- Hua XXVII. 1989. *Aufsätze und Vorträge (1922–1937). Mit ergänzenden Texten*, ed. Thomas Nenon y Hans Rainer Sepp = [de 164–181]: 2019. "Fenomenología y Antropología", en *Textos breves (1887–1936)*, trad. Agustín Serrano de Haro, coords. Antonio Ziri3n Quijano y Agustín Serrano de Haro, 529–552. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Hua XXVIII. 1988. *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre 1908–1914*, ed. Ullrich Melle.
- Hua XXIX. 1993. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlass 1934–1937*, ed. Reinhold N. Smid.
- Hua XXX. 1996. *Logik und allgemeine Wissenschaftstheorie. Vorlesungen 1917/18, mit ergänzenden Texten aus der ersten Fassung von 1910/11*, ed. Ursula Panzer.
- Hua XXXV. 2002. *Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1922/23*, ed. Berndt GooSENS = [de 313–319, 68–73, 320–326, 666, 669, 75–85, 321–334, 267–277, 334, 280–283, 335338, 292–307]: 2019. "Método fenomenológico y filosofía fenomenológica <Conferencias de Londres, 1922>", en *Textos breves (1887–1936)*, trad. Rosemary Rizo-Patr3n de Lerner, coords. Antonio Ziri3n Quijano y Agustín Serrano de Haro. Salamanca, Ediciones Sígueme, 363–424.
- Hua XXXVI. 2003. *Transzendentaler Idealismus. Texte aus dem Nachlass (1908–1921)*, ed. Robin D. Rollinger y Rochus Sowa.
- Hua XXXVII. 2004. *Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920/1924*, ed. Henning Peucker.
- Hua XXXIX. 2008. *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916–1937)*, ed. Rochus Sowa.
- Hua XLII. 2014. *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik. Texte aus dem Nachlass (1908–1937)*, ed. Rochus Sowa y Thomas Vongehr.
- Husserl, Edmund. 1994 *Husserliana: Husserliana Dokumente III. Briefwechsel*, ed. Karl Schuhmann y Elisabeth Schuhmann. La Haya / Dordrecht / Cham: Martinus Nijhoff / Kluwer Academic Publishers / Springer.
- Hua Dok III/3. *Die Göttinger Schule.*
- Hua Dok III/4. *Die Freiburger Schüler.*
- Hua Dok III/6. *Philosophenbriefe.*
- Husserl, Edmund. 2001–2024. *Husserliana: Husserliana Materialien*. La Haya / Dordrecht / Cham: Martinus Nijhoff / Kluwer Academic Publishers / Springer.

- Hua Mat III. 2001. *Allgemeine Erkenntnistheorie. Vorlesung 1902/03*, ed. Elisabeth Schuhmann.
- Hua Mat V. 2002. *Urteilstheorie. Vorlesung 1905*, ed. Elisabeth Schuhmann.
- Husserl, Edmund. 1969. *Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie*, trad. Emmanuel Levinas y Gabrielle Pfeiffer. París: Vrin.
- Husserl, Edmund. 1956. *Persönliche Aufzeichnungen*, ed. Walter Biemel. *Philosophy and Phenomenological Research* 16 (3): 293–302.
- Husserl, Edmund. *Manuskripte aus dem Nachlass*. Ms. F I 24. 1909–1923. *Formale Ethik und Probleme der ethischen Vernunft*. Lovaina: Archivos Husserl.
- Kern, Iso. 1964. *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*. La Haya: Martinus Nijhoff.
- Kern, Iso. 1975. *Idee und Methode der Philosophie. Leitgedanken für eine Theorie der Vernunft*. Berlín: De Gruyter.
- Landgrebe, Ludwig. 1963. "Husserls Abschied vom Cartesianismus" (1962). En *Der Weg der Phänomenologie. Das Problem einer ursprünglichen Erfahrung*, 163–206. Gütersloh: Gerd Mohn = 1968. "Husserl y su separación del cartesianismo". En *El camino de la fenomenología. El problema de una experiencia originaria*, trad. Mario Presas, 250–320. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- Landgrebe, Ludwig. 1981. *Faktizität und Individuation. Studien zu den Grundlagen der Phänomenologie*. Hamburgo: Felix Meiner.
- Levinas, Emmanuel. 1929. "Sur les Ideen de M. Edmund Husserl". *Revue philosophique de la France et de l'étranger* 107 (3–4): 230–265.
- Levinas, Emmanuel. 1930. *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*. París: Vrin.
- Levinas, Emmanuel. 1949. *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. París: Vrin.
- Levinas, Emmanuel. 1968. *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*. La Haya: Martinus Nijhoff.
- Levinas, Emmanuel. 1987. *Hors sujet*. París: Fata Morgana = 1997. *Fuera del sujeto*, trad. Roberto Ranz Torrejón y Cristina Jarillot Rodal. Madrid: Caparrós Editores.
- Levinas, Emmanuel. 1991. "La conscience non-intentionnelle". En *Levinas—Les cahiers de l'Herne*, ed. Catherine Chalié y Miguel Abensour, 75–84. París: L'Herne.
- Luft, Sebastian. 2019. "Introduction to the Translation". En Edmund Husserl, *First Philosophy: Lectures 1923/24 and Related Texts from the Manuscripts (1920–1925)*, XIII–LXXXII. Dordrecht: Springer.
- Misch, Georg. 1929. *Lebensphilosophie und Phänomenologie. Eine Auseinandersetzung der Dilthey'schen Richtung mit Heidegger und Husserl*. Leipzig: Teubner.
- Merleau-Ponty, Maurice. 1945. *Phénoménologie de la perception*. París: Gallimard = 1993. *Fenomenología de la percepción*, trad. Jem Cabanes. Barcelona: Planeta-De Agostini.
- Orringer, Nelson. 2001. "La crítica de Ortega a Husserl y Heidegger. La influencia de Georg Misch". *Revista de Estudios Orteguianos* 3: 147–166.
- Ortega y Gasset, José. 2006. "Apuntes sobre el pensamiento, su teurgia y su demiurgia". En *Obras completas*, vol. 6, 3–29. Madrid: Fundación Ortega y Gasset-Taurus.

- Ricoeur, Paul. 1949. "Husserl et le sens de l'histoire". *Revue de métaphysique et de morale* 54: 280–316 = 2005. "Husserl y el sentido de la historia". En *Acta fenomenológica latinoamericana*, vol. 2, trad. Héctor Hernando Salinas Leal, 319–349. Bogotá: Editorial San Pablo.
- Ricoeur, Paul. 1980. "L'originare et la question-en-retour dans la *Krisis* de Husserl". En *Textes pour Emmanuel Levinas*, ed. François Laruelle, 167–177. París: J.M. Place = 2005. "Lo originario y la pregunta-retrospectiva en la *Krisis* de Husserl". En *Acta fenomenológica latinoamericana*, vol. 2, trad. Héctor Hernando Salinas Leal, 351–362. Bogotá: Editorial San Pablo.
- Rizo-Patrón de Lerner, Rosemary. 2012. *Husserl en diálogo. Lecturas y debates*. Lima / Bogotá: Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú / Siglo del Hombre Editores.
- Ricoeur, Paul 2004. *À l'école de la phénoménologie*. París: Vrin.
- San Martín, Javier. 2015. *La nueva imagen de Husserl. Lecciones de Guanajuato*. Madrid: Trotta.
- Sartre, Jean-Paul. 1943. *L'être et le néant*. París: Gallimard.
- Sartre, Jean-Paul. 1948. "Conscience de soi, connaissance de soi" (1947). *Bulletin de la Société Française de Philosophie* 42 (3): 49–91 = 2016. Conciencia de sí y conocimiento de sí (1947). En *Acta fenomenológica latinoamericana*, vol. 5, trad. Jorge Nicolás Luce-ro y Danila Suárez Tomé, 343–371. Lima / Ciudad de México / Michoacán: Pontificia Universidad Católica del Perú / Universidad Nacional Autónoma de México / Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.
- Sartre, Jean-Paul. 1964. "Merleau-Ponty". En *Situations IV* 189–287. París: Gallimard.
- Taminiaux, Jacques. 1985. *Dialectic and Difference: Finitude in Modern Thought*, ed. y trad. Robert Crease y James T. Decker. Nueva Jersey: Humanities Press.
- Taminiaux, Jacques. 2004. *The Metamorphoses of Phenomenological Reduction: The Aquinas Lecture 2004*. Milwaukee: Marquette University Press.
- Welton, Donn. 2000. *The Other Husserl: The Horizons of Transcendental Phenomenology*. Bloomington: Indiana University Press.
- Welton, Donn, ed. 2003. *The New Husserl: A Critical Reader*. Bloomington: Indiana University Press.
- Wolin, Richard. 2003. *Los hijos de Heidegger: Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas y Herbert Marcuse*, trad. María Cándor. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Zirión Quijano, Antonio. 1999. "Nota del coordinador de la edición". En José Gaos, *Obras completas*, vol. 10. *De Husserl, Heidegger y Ortega*, ed. Antonio Zirión Quijano, 135–150. México: Coordinación de Humanidades-Instituto de Investigaciones Filosóficas-Universidad Nacional Autónoma de México.
- Zirión Quijano, Antonio. 2013. "Presentación". En Edmund Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Libro Primero: *Introducción general a la fenomenología pura*, 5–26. México: Fondo de Cultura Económica-Universidad Nacional Autónoma de México.