



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

REPRESENTACIÓN, INTENCIONALIDAD Y
REALIDAD:

ALGUNAS INTERPRETACIONES DE
LA QUINTA INVESTIGACIÓN LÓGICA DE
HUSSERL.

TESIS

que para obtener el grado de
Licenciado en filosofía

Presenta:

Jorge Eduardo José Emiliano López López

Asesor: Dr. Pedro Enrique García Ruiz



CIUDAD UNIVERSITARIA

2011



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

ÍNDICE

ÍNDICE	1
AGRADECIMIENTOS	3
AGRADECIMIENTO ESPECIAL Proyecto PAPIIT IN403209	4
INTRODUCCIÓN	5
1. LA TEORÍA DEL CONOCIMIENTO Y LA PROPUESTA DE LA FENOMENOLOGÍA	11
§ 1. El problema de la teoría del conocimiento	11
§ 2. Verdad y criterio de verdad	12
§ 3. El contexto de la propuesta de Husserl: el <i>Zeitgeist</i> de la fenomenología	14
§ 4. Génesis de la fenomenología: Husserl y el origen de las <i>investigaciones lógicas</i>	17
§ 5. El psicologismo	19
§ 6. La herencia de Brentano: la intencionalidad	21
§ 7. Posición natural y reflexión	24
§ 8. Reducción y <i>epojé</i>	24
§ 9. El misterio de lo trascendente y lo inmanente	26
§ 10. Conclusiones	28
2. CONCIENCIA INTENCIONAL EN LA <i>QUINTA</i> <i>INVESTIGACIÓN</i> : REALIDAD Y REPRESENTACIÓN	30
§ 1. Fases de la filosofía de Husserl	30
§ 2. Objetivos y desarrollo de los <i>prolegómenos a la</i> <i>lógica pura</i> y de las <i>investigaciones lógicas</i> : propuesta de una lógica como teoría de la ciencia	31
§ 3. Pretensiones de conocimiento, vivencias intencionales y representación	34

§ 4. La referencia intencional: característica necesaria de las vivencias de la conciencia y criterio para su clasificación	36
§ 5. Vivencias y representación: la representación como acto <i>sui generis</i>	40
§ 6. Representación e intuición	44
§ 7. ¿Qué es representar? El problema de un concepto que se supone y no se explica	45
§ 8. Conclusiones	47
3. LEVINAS Y ZAHAVI AL RESCATE. INTERPRETACIONES DE LA <i>QUINTA</i> <i>INVESTIGACIÓN LÓGICA</i>	49
§1. Levinas: el intuicionismo de Husserl	49
§ 2. La teoría husserliana del ser: ontología, conciencia e intencionalidad	50
§ 3. La naturaleza de la intuición: el acceso al ser	54
§ 4. La intuición como la objetividad misma	59
§ 5. Zahavi: la concepción de la conciencia en las <i>investigaciones lógicas</i>	60
§ 6. Conciencia como corriente de vivencias	61
§ 7. Conciencia como autoconciencia reflexiva de las vivencias propias	62
§ 8. El mito de las leyes de la lógica: la cerca ilusoria entre lo analítico y lo sintético	64
§ 9. La fenomenología de Heidegger	68
§ 10. Conclusiones	71
CONCLUSIÓN	72
BIBLIOGRAFÍA	75

AGRADECIMIENTOS

(en orden de aparición, estrictamente relacionados con este trabajo)

A mi mamá Isaura, por sus enseñanzas y su apoyo incondicional para todas mis decisiones, afortunadas o no.

A mi papá Jorge, por su voluntad de inculcarme disciplina y gusto por la lectura.

A mi hermana Elena, por mostrarme que en la vida hay que tener carácter.

A mi tío Vicente, por siempre alentarme a creer que siempre se puede ser mejor.

A mis maestros de la facultad. Aunque de todos aprendí algo, algunos merecen un agradecimiento especial: mi asesor Pedro Enrique, me enseñó la importancia de estudiar problemas filosóficos más que autores; Lourdes Valdivia, a pensar con método y rigor la filosofía; Rasmus Winther, a profundizar en el análisis de los argumentos; a Jorge Reyes, por explicar los problemas de manera clara y distinta.

A mis amigos: Oliver, de la prepa; Víctor Hugo, Iván, Fernando, Lili, Uriel, Oscar, Erich y todos los magios; a Rafa argentino y Lourdes Bautista; a todos ellos y a los que no mencioné gracias por enseñarme ostensivamente lo que se debe y lo que no se debe de hacer.

A mis amigos librereros, de los que he aprendido tanto en los últimos 5 años. Gracias.

Un especial agradecimiento a la doctora Rosemary Rizo-Patrón de la Pontificia Universidad Católica del Perú, por facilitarme algunos artículos que publicó en la revista *Areté*. Su material me fue de mucha ayuda para esta investigación.

A aquellos que no nombré y tuvieron algo que ver con este trabajo, directa o indirectamente; relacionados con mi formación filosófica, musical o vital, ¡muchas gracias por todo!

AGRADECIMIENTO ESPECIAL

Un especial agradecimiento al Proyecto PAPIIT IN403209 “Cincuenta años de filosofía en México 1900-1949” por la beca que me fue otorgada para ayudarme a concluir mi tesis de licenciatura.

INTRODUCCIÓN

La presente investigación pertenece al campo de investigación de la teoría del conocimiento y la fenomenología. Uno de los problemas de la teoría del conocimiento es averiguar si es posible la existencia del conocimiento objetivo, y en caso de ser esto el caso, averiguar cómo es posible acceder a dicho conocimiento y justificarlo. Es plausible plantear que los objetos existen independientemente de que alguien los perciba, es decir, es plausible plantear la cosa en sí, lo trascendente, o bien una *realidad no humana*, utilizando el concepto de Rorty. El sujeto, tiene que relacionarse con el objeto para conocerlo. La teoría del conocimiento explica la relación anterior y es en ese momento cuando surgen sus problemas, porque, justo en el momento en el que el sujeto percibe el objeto, éste pierde su estatuto de “cosa en sí”, se convierte en algo subjetivo, condicionado al sujeto. El problema de esto es que cada sujeto puede aprehender los objetos de maneras distintas, y esto podría conducir a la creencia del relativismo: pensar que cada cabeza es un mundo, y que cada cual tiene su verdad, que es justamente lo que trata de evitar la teoría del conocimiento. Rorty, autor pragmatista, sostiene que la necesidad del conocimiento objetivo es una pérdida de tiempo y que lo mejor que podemos hacer es aceptar que el relativismo es inevitable y adaptarnos a los criterios de verdad y falsedad que sostiene la sociedad en la que vivimos, pues aunque estos criterios no sean universalmente válidos, si son los más prácticos. Responder a esta objeción relativista importa tanto a la investigación filosófica como a otras disciplinas no filosóficas. Si un filósofo sostiene la existencia de una realidad trascendente que justifica cualquier conocimiento posible, la relevancia de responder a la objeción es obvia. Para otras disciplinas la cuestión es importante porque, si el que un conocimiento sea de hecho verdadero depende por una parte, de la existencia de una realidad trascendente y por otra parte, de explicar nuestro acceso a ella, entonces no se puede hablar de un progreso en el conocimiento, porque los supuestos que lo sustentan no se han explicado. Un politólogo, por ejemplo, podría tener un conocimiento de que es “lo justo”, sin embargo, no puede garantizar su objetividad mientras no explique cómo accedió a lo justo. Ahora bien, puede argumentarse que hay disciplinas científicas que producen conocimiento sin necesidad de una explicación previa de lo trascendente y nuestro acceso a él. La biología ha demostrado que “las bacterias son agentes causales de enfermedades”, y

para nosotros esto es un hecho innegable. Parece que la ciencia puede prescindir de la explicación filosófica, pero cabe preguntar ¿qué supone la biología, la existencia de objetos en sí, o tiene otro tipo de supuestos? A esta investigación no le compete responder a esa pregunta, pero si la biología o cualquier otra disciplina parten de un supuesto realista, entonces la objeción pragmatista acerca de la objetividad es de la competencia de esas disciplinas. En resumen, esta investigación no sólo es relevante dentro del campo de la investigación filosófica, también lo es para otras disciplinas.

Parece ser que la tradición filosófica, desde la antigüedad hasta el siglo XX, no ha podido proporcionar una explicación satisfactoria acerca de cómo accede el sujeto a lo trascendente. La antigüedad se distingue por ofrecer explicaciones donde el sujeto “se rige por la naturaleza de los objetos” (Kant, *KrV*. B XVII¹). Un ejemplo representativo de esta postura es la *República*, donde aparece la alegoría de la caverna. Platón establece una analogía, comparando a los seres humanos con hombres que han vivido toda su vida encadenados dentro de una caverna, de tal modo que sólo pueden apreciar el mundo exterior mirando las sombras que refleja la luz dentro de la cueva. Mientras los hombres permanezcan en la caverna, sólo pueden apreciar las apariencias de la realidad. Sólo podrían apreciar la realidad escapando de la caverna. En lo tocante a un hombre emancipado de la caverna, dice Platón:

¿Qué piensas que respondería si se le dijese que lo que había visto antes eran fruslerías y que ahora, en cambio, está más próximo a lo real, vuelto hacia cosas más reales y que mira correctamente? (*Rep.* 515d²).

Nosotros somos semejantes a esos hombres encadenados, porque vivimos en un mundo de apariencias sensibles, contradictorias. El ascenso de nuestra alma al mundo inteligible es equivalente al escape de aquellos hombres. Merced a la experiencia del alma sabemos que “dentro de lo cognoscible se ve al final [...] la Idea del Bien. Una vez percibida, ha de concluirse que es la causa de todas las cosas rectas y bellas” (*Rep.* 517b, c). El conocimiento sólo es verdadero una vez que salimos de la caverna y accedemos a la realidad, el mundo inteligible, cuyas Ideas causan las apariencias de nuestro mundo

¹ En Kant. 1998.

² En Platon. 2008.

sensible. El problema de las teorías de la antigüedad son los supuestos metafísicos de los que parten. Por ejemplo: la concepción del alma es una premisa que sostiene la existencia del mundo eidético. Esa premisa es problemática por los supuestos metafísicos que implica: el hecho de que el alma viaje al mundo inteligible, y que la reminiscencia es una garantía de la existencia del mundo eidético. La modernidad se caracteriza por abandonar este tipo de explicaciones inverificables, y por lo que Kant denominó revolución copernicana: el hecho de que “es el objeto (en cuanto objeto de los sentidos) el que se rige por la naturaleza de nuestra facultad de intuición” (*KrV*. B XVII). Sin entrar en discusiones en lo que se refiere a la “facultad de intuición”, lo importante es que la subjetividad rige los objetos. Por esta razón, el *cogito ergo sum* cartesiano inaugura la modernidad:

Supongo, pues, que todas las cosas que veo son falsas; creo que nunca ha existido nada de lo que me representa la mendaz memoria [...] habiéndolo sopesado todo exhaustivamente, hay que establecer finalmente que esta proposición, *Yo soy, yo existo*, es necesariamente verdadera cada vez que la profiero o que la concibo. (Descartes, 1997, 22).

La evidencia de la subjetividad misma no está exenta de problemas, pues aún no hay una explicación del acceso a la objetividad. Descartes explica nuestro acceso a la realidad trascendente apelando a la existencia de Dios: Él garantiza la existencia de la realidad. Dicho argumento es problemático porque recurre a un supuesto metafísico cuestionable. Kant es consciente de este problema, puesto que **no**:

[...] poseemos conceptos del entendimiento ni, por tanto, elementos para conocer las cosas sino en la medida en que puede darse la intuición correspondiente a tales conceptos [...] no podemos conocer un objeto como cosa en sí misma, sino en cuanto objeto de la intuición empírica, es decir, en cuanto fenómeno [...] aunque no podemos *conocer* esos objetos como cosas en sí mismas, sí ha de sernos posible, al menos, *pensarlos*. (*KrV*. B XXV-XXVII).

Negar la existencia de las “cosas en sí mismas” conduciría al relativismo, porque sin estas, no habría modo de garantizar que un conocimiento es objetivo, pues cada sujeto tendría su propia realidad, según sus intuiciones individuales. Las categorías son condición de posibilidad para cualquier conocimiento, lo que no queda claro es cómo accedemos a la realidad para justificar el conocimiento. El pragmatismo sostiene que el acceso no es posible porque al hablar de “cosa en sí”, hablamos de una realidad “no humana”. Siendo

humanos, es imposible acceder a algo “no humano”. Por lo tanto, justificar el conocimiento apelando a una realidad objetiva carecería de sentido.

Aparentemente no hay salida a la objeción del pragmatista. Según éste, la conciencia es un espejo que refleja la “realidad no humana”, a la que, según vimos, no podríamos acceder. Esto se concluye desde una perspectiva realista, donde la conciencia es independiente de la trascendencia. Sin embargo, Husserl propone un realismo relacional, en el que tanto el sujeto se rige por la naturaleza del objeto, como la de aquél por éste; es decir, tanto la conciencia como la realidad tienen un papel activo, y siempre tienen un vínculo *a priori*. La clave de la propuesta de Husserl se encuentra en el *a priori* de la correlación intencional: el hecho de que todas las vivencias conscientes del sujeto tienen siempre una direccionalidad determinada hacia un objeto. Esta correlación es prerreflexiva: antecede a cualquier investigación filosófica y permite a la fenomenología y a la teoría del conocimiento descubrir que lo único que el sujeto tiene acceso es a sus vivencias mismas, por lo que cualquier explicación sobre el conocimiento tiene que ser una explicación de las vivencias internas, y no acerca de la relación entre un sujeto y un presunto objeto “no humano”. El concepto de intencionalidad permite superar la problemática de la última relación mencionada, permitiendo a la teoría del conocimiento abordar el problema de la objetividad desde otra perspectiva.

Estudiamos nuestro problema desde la tradición fenomenológica, como una respuesta al escepticismo y al relativismo, y nos referimos en específico a la corriente pragmatista del siglo XX, y a Richard Rorty, porque nuestro objetivo es mostrar que la propuesta epistemológica de la fenomenología husserliana es vigente en nuestros días. El presente trabajo tiene el objetivo de responder a la siguiente pregunta: ¿los conceptos de la teoría desarrollada en la quinta investigación lógica de Husserl son suficientes para explicar satisfactoriamente la correlación sujeto-objeto? Ahora bien, ¿por qué trabajar el problema partiendo de la *quinta investigación*? La explicación de Husserl acerca del acceso a la objetividad fue variando con el tiempo. Conforme el autor desarrollaba teorías, tropezaba con dificultades, por lo que tenía que replantear su pensamiento. Por este motivo el pensamiento de Husserl puede dividirse en periodos. Aunque el objetivo de explicar el

acceso a lo trascendente perdura a lo largo de su vida, cada periodo tiene matices distintos. Si nuestro objetivo es interpretar la obra de Husserl sin falsear su sentido, ser conscientes de dichos matices puede ser muy útil. Zahavi critica a los intérpretes que no son conscientes:

Algunos intérpretes sostienen que no hay una diferencia relevante entre la concepción de la conciencia (en específico la concepción de autoconciencia) en las *investigaciones lógicas* y en sus obras posteriores [...]. Otros intérpretes se oponen al giro trascendental de Husserl (que consideran una tracción al proyecto original de la fenomenología) por lo que condenan o ignoran todos los escritos posteriores de Husserl, y alaban a las *Investigaciones lógicas* como si fuera la obra maestra de la fenomenología. [...]. Considero que ambos puntos de vista son muy problemáticos. (Zahavi, 2002, 62).

No es correcto equiparar todos los periodos de Husserl como si sus conceptos fueran siempre iguales, ni tampoco lo es negar alguna etapa de su pensamiento simplemente porque no nos gusta. No sólo pretendemos abordar el problema de la relación entre lo immanente y lo trascendente en la obra de Husserl, sino también mostrar que abordar el estudio de este autor requiere ciertas precisiones metodológicas. Abordamos la etapa de las *investigaciones lógicas*, a la que pertenecen los textos tempranos de Husserl, porque, si bien constituye el inicio de la fenomenología, también carece de conceptos y perspectivas que nuestro autor sólo elaborará en etapas posteriores de su pensamiento. En el presente trabajo expondremos una interpretación parcial de la *quinta investigación*, y nuestra conclusión será que dicha interpretación es insuficiente. Sostendremos que los conceptos elaborados en la investigación lógica estudiada son fructíferos siempre y cuando se aprecien desde una perspectiva global, y no parcial, de la obra de Husserl. Un concepto es fructífero cuando permite, si no resolver problemas filosóficos, si comprenderlos y discutirlos tomando en cuenta el mayor número de consecuencias que esos problemas implican³. Entiendo por interpretación parcial aquella que considera la teoría desarrollada en la segunda edición de la quinta investigación lógica, sin tomar en cuenta la evolución posterior del pensamiento de Husserl; por investigación global, aquella que interpreta la *quinta Logische Untersuchungen (LU)* tomando en cuenta dicha evolución.

³ Los conceptos elaborados en las *investigaciones lógicas* no son fructíferos desde nuestro punto de vista porque, al pensarlos, el autor de esa obra no tomó en cuenta muchas implicaciones y obstáculos relevantes. Sólo posteriormente, Husserl vuelve a esos conceptos considerando dichas implicaciones.

La estrategia de la presente investigación para demostrar nuestra tesis central (mencionada arriba, que los conceptos elaborados en la *quinta LU* son fructíferos siempre y cuando se aprecien desde una perspectiva global, y no parcial, de la obra de Husserl) consta de tres partes. La primera expone el contexto y los problemas cercanos al pensamiento de Husserl y su estrategia para resolverlos. La segunda parte expone una interpretación parcial de la teoría desarrollada en la *quinta LU*, para mostrar la insuficiencia de los conceptos de dicha investigación. La tercera expone las interpretaciones globales de Levinas y Zahavi, demostrando la prudencia de ellas para abordar la interpretación de la *quinta LU*.

1. LA TEORÍA DEL CONOCIMIENTO Y LA PROPUESTA DE LA FENOMENOLOGÍA.

La pregunta eje de esta investigación es la siguiente: ¿los conceptos de la teoría desarrollada en la quinta investigación lógica de Husserl son suficientes para explicar satisfactoriamente la correlación sujeto-objeto? No es una cuestión baladí, pues la explicación de ese dualismo es la de nuestro acceso a la objetividad y, por ende, de nuestro acceso al conocimiento objetivo. El mismo Husserl plantea el problema así:

El conocimiento, en todas sus formas, es una vivencia psíquica: es conocimiento del sujeto que conoce. Frente a él están los objetos conocidos. Pero ¿cómo puede el conocimiento estar cierto de su adecuación a los objetos conocidos? ¿Cómo puede trascenderse y alcanzar fidedignamente los objetos? (Husserl, 1982, 29).

La proposición “La fuerza que actúa sobre un cuerpo es directamente proporcional a su aceleración” es verdadera, no dudamos de ella. Pero si reflexionamos acerca del carácter de dicha proposición, no podemos eludir el hecho de que es conocimiento para un sujeto, y es en este aspecto que cualquier juicio de este tipo es una vivencia psíquica, por lo tanto, no escapa al problema planteado por Husserl.

§ 1. El problema de la teoría del conocimiento.

Una teoría del conocimiento pretende ser una actitud reflexiva, que se presenta como un rechazo a lo inmediato. Lo inmediato son, en un sentido muy general, los contenidos que se nos ofrecen como hechos irrefutables. La teoría del conocimiento pone en cuestión esos contenidos, busca encontrar razones que los justifiquen, y desarrolla métodos para hacerlo. Proponer una teoría del conocimiento supone tres cosas:

- a) Hay conocimiento
- b) Es necesaria una teoría del conocimiento
- c) La teoría del conocimiento es una actitud reflexiva

Sin embargo, el tercer supuesto implica dudar sobre el primero, pues si se parte de una actitud reflexiva, dicha actitud no permite asumir supuestos como el primero, y es en este punto donde una teoría del conocimiento, y el conocimiento en general, resultan ser problemáticos, pues podría ser el caso de que no hubiera conocimiento. Existe la posibilidad de que el conocimiento no sea necesario. Sin embargo, sería imposible iniciar una discusión acerca del conocimiento si no se parte del supuesto de un referente. Es por esto que el objeto de estudio de la teoría del conocimiento son las pretensiones del conocimiento, los contenidos ofrecidos de manera inmediata a la conciencia para ser puestos en tela de juicio.

§ 2. Verdad y criterio de verdad

Las pretensiones de conocimiento, para tener el estatuto de conocimiento, requieren ser evaluadas con un criterio de verdad. Hay cinco criterios de verdad principales en la filosofía, a saber: la verdad como correspondencia, como revelación, como conformidad a una regla, como coherencia y como utilidad (Abbagnano, 1998, 1180). Las teorías que se ocupan del primer criterio parten del siguiente principio: “Que lo que se diga sobre el mundo sea verdadero tiene que depender con seguridad de cómo sea el mundo” (Rundle, 2001, 216) es decir, las pretensiones de conocimiento tienen que contrastarse con la realidad. Si una pretensión es idéntica a la realidad, resulta una pretensión verdadera y se convierte en conocimiento: “las proposiciones son verdaderas si y sólo si se corresponden con los hechos” (Rundle, 2001, 216). El asumir la verdad como correspondencia con la realidad es característico de las teorías del conocimiento de la modernidad. Sólo hasta el siglo XX fue notorio que es un supuesto problemático. Cabe preguntar ¿cuál es el problema de asumir la verdad como *adequatio*? En algún momento esta propuesta era tan intuitiva que nadie se percató del problema que conlleva, a saber, que los seres humanos no contamos con los medios necesarios para contrastar pretensiones de conocimiento humanas, con una realidad no humana⁴. Formular una teoría del conocimiento implica dar la cara a este problema.

⁴ Más acerca de este punto en Rorty, 1996 y 2007.

Ahora bien, ¿en qué sentido una realidad es no humana? Es decir, somos capaces de afirmar que una proposición como “la nieve es blanca” es verdadera al contrastar la oración con la evidencia empírica de que la nieve es blanca. Sin embargo, contrastar una pretensión de conocimiento con datos sensibles no es lo mismo que contrastarla con una realidad. Si se entiende la realidad como algo externo a nosotros, como “la cosa en sí”, cuya existencia es independiente de la de los sujetos y, por ende, posibilita la objetividad de una pretensión de conocimiento, entonces es necesario explicar cómo es posible un acceso a la realidad por algún medio independiente de nuestros sentidos. El problema no es contrastar las pretensiones del conocimiento con la experiencia, sino pretender contrastarlas con una realidad objetiva, para darles un estatuto de verdad universal e incondicional. El problema es que los objetos que conforman la realidad no son independientes de su modo de aprehensión, y en cuanto los mentamos, dejan de ser “objetivos” para transformarse en “subjetivos”.

Cambiar el criterio de verdad es una posible solución para evitar los problemas con los que carga la verdad como correspondencia. Sin embargo, el resto de los criterios de verdad mencionados resultan igual de problemáticos. Si se parte de la verdad como revelación, resulta que “la verdad es lo que inmediatamente se revela al hombre y es, por lo tanto, sensación, intuición o fenómeno” (Abbagnano, 1998, 1182), ó bien “la verdad se revela en modos de conocimiento excepcionales o privilegiados, a través de los cuales se hace evidente la esencia de las cosas, su ser o su mismo principio (o sea Dios).”(Abbagnano, 1998, 1182). Ahora bien, partir de este criterio de verdad resulta problemático, porque aunque tenemos una poética definición de la verdad, también tenemos una implicación relativista, pues resultaría que todo lo revelado por medio de sensaciones, intuiciones o fenómenos, es verdadero. Por otra parte, suponer que la verdad se revela en “modos de conocimiento privilegiados” requiere un criterio para saber cuáles modos de conocimiento son privilegiados y cuáles no. La verdad como conformidad con una regla o un concepto tiene un problema semejante a la concepción anterior, nuevamente, requerimos de un criterio que nos permita distinguir y acceder a la susodicha regla o concepto que regirá como criterio. La verdad como coherencia es una teoría de la verdad “según la cual un enunciado es verdadero si es “coherente” con otros enunciados, y falso si no lo es”

(Wolfram, 2001, 82), es decir, para ser verdaderas, las pretensiones de conocimiento tienen que ser coherentes con un conjunto (denominado paradigma o esquema conceptual) de proposiciones relacionadas que son asentidas como verdaderas. El problema de este planteamiento es que posibilita el relativismo: aunque dentro de un conjunto la pretensión “las bacterias causan enfermedades” resulte verdadera, es posible que exista un paradigma para el que la proposición sea falsa. La verdad como utilidad es sólo una sucursal de la verdad como coherencia. Partiendo de que una pretensión de conocimiento es útil para los fines que persigue un conjunto de proposiciones determinado, la conclusión es que dicha pretensión es verdadera. Lo anterior parece implicar que no hay salvación para la teoría del conocimiento.

§ 3. El contexto de la propuesta de Husserl: el *Zeitgeist* de la fenomenología

La propuesta de Husserl intenta evadir el problema del criterio de verdad: elabora una teoría que pretende vincular cuidadosamente el ámbito de la realidad con el de las pretensiones de conocimiento. Desarrollar esa teoría requiere una exposición del contexto filosófico en el que se formó Husserl, pues su pensamiento surge en un contexto de problemas filosóficos determinados a los que denominaremos el *Zeitgeist* de la fenomenología. *Zeitgeist* “fue un término utilizado principalmente por la tradición del romanticismo y del idealismo alemán para referirse a las manifestaciones compartidas en cuanto al estilo, forma de vida, ideas y posición espiritual de una época determinada” (Gil Villegas, 1996, 94⁵). Aquí *Zeitgeist* denotará el conjunto de ideas o supuestos compartidos por los intelectuales representativos de la época de Husserl. Esto no es una coincidencia, puesto que las corrientes intelectuales que formaron a Husserl e influyeron en el nacimiento de la fenomenología, se guiaron por esos supuestos. Por ejemplo, en la década de 1870, Husserl estudió con Weierstraß, Kronecker y Ummer, tres maestros que en su tiempo convirtieron a Berlín en capital de las investigaciones matemáticas (Føllesdal, 1998, 575) y cuyas investigaciones se orientaron a encontrar la verdad en su campo. Posteriormente, Husserl estudia con Brentano, cuyas investigaciones pretenden delimitar el campo de la psicología para poder desarrollarla de una manera científica.

⁵ Una elaboración mas detallada del concepto de *Zeitgeist* se encuentra en Gil Villegas, 1996, capítulo III.

La época de Husserl fue testigo de las más dispares corrientes científicas e intelectuales, pero las diferencias entre estas no radicaban en los supuestos de los que partían, sino en el modo de desarrollarlos. Según Tatarkiewicz⁶ a partir de 1880 se manifestaban dos corrientes de pensamiento. Por una parte se había generalizado la actitud “cientista positivista” (San Martín, 2008, 42) que se caracteriza por tres rasgos:

- a) “el *culto a los hechos* y a las ciencias que los estudian”,
- b) “se confía en que la psicología ofrezca la base teórica de las ciencias, que sea además la teoría de cualquier praxis”, y
- c) la filosofía se limita a ser “teoría y metodología de la ciencia, que es la única instancia teórica que ofrece contenidos científicos” (San Martín, 2008, 42).

Los rasgos a) y c) serán característicos del positivismo lógico que propondrá el círculo de Viena, mientras que el rasgo b) es una descripción de la corriente llamada psicologismo. A esta actitud positivista, se oponen “tres corrientes renovadoras” que son:

- a) La de Poincaré y Duhem que muestran “el carácter relativo y convencional de los hechos y las leyes científicas”,
- b) la de Dilthey, que propone una psicología en la que lo humano “no está compuesto de significaciones, sino de significados”, y
- c) la de Brentano, cuya psicología introduce la noción de intencionalidad y así, muestra a lo humano con un carácter irreductible a lo científico natural.

Estas corrientes renovadoras se oponen a la actitud “cientista positivista” de la época sólo en lo que relativo a sus métodos. Las corrientes “cientista” y “renovadora” comparten los mismos supuestos, pero discrepan en el modo de desarrollarlos. El mismo Husserl fue influido por los métodos de ambas corrientes. Mientras que en una época defendió el psicologismo, en otra lo atacó de manera contundente.

⁶ Las afirmaciones de Tatarkiewicz las he tomado de San Martín, 2008, capítulo I (en el texto menciono las páginas con exactitud).

Actualmente, autores como Rorty sostienen que los objetivos del *Zeitgeist* de la fenomenología suponen las tres premisas “constitutivas de la idea misma de racionalidad” (p. 11) que son:

1. Hay un acuerdo humano universal sobre la suprema deseabilidad de la verdad.
2. La verdad es correspondencia con la realidad.
3. La realidad tiene una naturaleza intrínseca⁷.

Para esos autores, sostener esa idea de la racionalidad no tiene sentido. Podemos sostener la primera premisa y aceptar que la humanidad entera desea acceder a la verdad, pero el problema empieza con la explicación acerca de la verdad. Si se interpreta la realidad como algo trascendente, como la cosa en sí, incondicionada e independiente de lo que cualquier sujeto pueda decir acerca de ella, no tiene sentido decir que la verdad es correspondencia con la realidad porque esta, al ser percibida por el sujeto, pierde su carácter incondicionado, se convierte en una vivencia subjetiva, “humana”. Si es imposible para el sujeto acceder a la cosa en sí, mucho menos tiene sentido sostener que la realidad tiene una naturaleza intrínseca: ¿cómo podemos averiguar la naturaleza intrínseca de la realidad si no podemos acceder a ella? Si es imposible una verdad universal incondicionada, el relativismo es inevitable y la mejor propuesta, según los pragmatistas, es “reducir la objetividad a la solidaridad” (Rorty, 1996, 41), es decir, la objetividad de un conocimiento determinado descansa en lo que es bueno creer a una sociedad o comunidad específicas.

La crítica del pragmatismo se dirige a la filosofía realista, aquella que sostiene la existencia de una realidad independiente de la conciencia. Es probable que algunas de las corrientes filosóficas del *Zeitgeist* de la fenomenología no puedan eludir dicha crítica, pero lo que nos interesa en la presente investigación es probar que la propuesta de Husserl puede sostener la objetividad evadiendo el relativismo. A continuación describimos cómo.

⁷ Las tres premisas aparecen, sin enumerar, en Rorty, 2007, P. 10.

§ 4. Génesis de la fenomenología: Husserl y el origen de las *investigaciones lógicas*

Las *investigaciones lógicas* son la consecuencia de buscar la fundamentación de la matemática y de intentar conciliar, para esta tarea, demandas contradictorias. Husserl responde básicamente “a dos demandas racionales que entonces se hallaban en la controversia en torno a la fundación filosófica de las matemáticas” (Rizzo-Patrón, 2002, 223) que son:

- a) La de los psicólogos empiristas, que pretenden averiguar el origen psicológico de las representaciones primitivas del sujeto, y
- b) la de los neokantianos racionalistas, que buscan la respuesta a la pregunta por el origen lógico de los conceptos (Rizzo-Patrón, 224, 225).

Estas dos demandas son contradictorias porque la consecuencia de a) es fundamentar verdades lógicas en leyes psicológicas (psicologismo), mientras que b) tiene argumentos para sostener que si a) es el caso, las leyes lógicas perderían su incondicionalidad. Los escritos anteriores a las *investigaciones* son un intento de conciliar estas demandas. Es como pedir voltear en direcciones contrarias a la vez. La solución de Husserl será conciliar ambos ámbitos, otorgando a la lógica un estatuto de certeza, que posibilita las operaciones del sujeto. Certeza es utilizada aquí en el sentido de Dewey, en oposición a lo mutable, como “la idea de un reino superior de realidad fija, único del que es posible trazar una ciencia verdadera, [en oposición a] la idea de un mundo inferior de cosas cambiantes, con el que tienen que ver la experiencia y los asuntos prácticos.” (1952, 15). Dewey también menciona una división entre los ámbitos del conocimiento y la acción, en la que el conocimiento es entendido como “demostrativo, necesario, es decir, seguro” (1952, 16). Es en este sentido en el que Husserl busca delimitar el ámbito de la lógica pura para encontrar un conocimiento seguro de las leyes que han de dar cuenta de las ciencias⁸. En este punto es evidente un realismo respecto a las leyes lógicas, pues se afirma que son “independientes de la mente” (Williamson, 2001, 887), puesto que tienen un estatuto privilegiado.

⁸ Utilizo la noción de certeza en oposición a la acción para reiterar la estaticidad de aquel concepto, sin embargo el que Husserl encaje del todo en las concepciones a las que Dewey se refiere en su texto es un punto a discutir, pero no será abordado aquí.

Ahora bien, otro objetivo de las *investigaciones lógicas* es la búsqueda de una explicación filosófica de la matemática pura (Husserl, 1999a, 21), esto es, encontrar una teoría o filosofía de la matemática que contenga las leyes o principios primeros de aquella ciencia. Tal teoría recibe el nombre de lógica pura, pero además de contener las leyes de la matemática, contiene las de todas las ciencias. Conforme a esto, afirma Husserl:

Ni siquiera el matemático, el físico o el astrónomo necesitan llegar a la intelección de las últimas raíces de su actividad, para llevar a cabo las producciones científicas más importantes (...). Pero ésta es la causa del estado imperfecto de todas las ciencias. No aludimos ahora a la limitación con que investigan las verdades de su esfera, sino a la falta de esa claridad y racionalidad íntimas, que debemos exigir independientemente de la extensión de la ciencia. (1999a, 39).

La finalidad de Husserl es que las ciencias sean teorías transparentes en las que todos y cada uno de sus elementos tengan una función que se pueda explicar. Uno de los primeros intentos de responder a la pregunta por la explicación filosófica de la matemática se encuentra en la *Filosofía de la aritmética*⁹, en la que propone fundamentar la matemática en principios psicológicos: “el número es un concepto de relación que sirve para relacionar lo que se enlaza; es por lo tanto un concepto que exige otros niveles previamente dados y que en consecuencia depende de la conciencia humana” (San Martín, 2008, 29), es decir, la posibilidad del número 5 depende de una serie de enlaces psíquicos que implican la multiplicidad y, por ende, el número. Posteriormente, esta solución resulta problemática porque la operación de numerar no da cuenta de los números negativos, los números irracionales y los complejos (San Martín, 2008, 30). Este fracaso conduce a la conclusión de que las leyes de la matemática son gobernadas por las leyes de la lógica, pues “la matemática es (...) un sistema de signos (...) [que] tiene sus reglas de cálculo o leyes formales” (San Martín, 2008, 30). Así es como el peso del problema de las matemáticas recae en la lógica. Ahora bien ¿cuál es el problema con el psicologismo?

⁹ Obra publicada en 1891.

§ 5. El psicologismo

El psicologismo es la demostración de la validez del conocimiento por medio de la explicación de la aparición de éste en la conciencia; “un modo de fundamentar la ciencia en las características psicológicas propias de la especie humana”(San Martín, 2008, 48); “creer que los problemas de fundamentos que las ciencias (...) pueden plantear se van a resolver profundizando en el estudio de la mente humana, en el estudio del cerebro” (San Martín, 2008, 41); o bien, en palabras de Husserl (1999a) “la psicología es la que ha de dar la explicación filosófica de la lógica de las ciencias deductivas, como de toda lógica en general”, es decir, “explicar lógicamente la ciencia dada mediante análisis psicológico”. (22). El psicologismo aparentó ser exitoso debido a que funcionó para resolver ciertos problemas.

El resultado del análisis psicológico me parecía claro e instructivo tratándose del origen de las representaciones matemáticas o de la configuración de los métodos prácticos, que en efecto se halla psicológicamente determinada. Pero tan pronto como pasaba de las conexiones psicológicas del pensamiento a la unidad lógica del contenido del pensamiento (a la unidad de la teoría), resultábame imposible establecer verdadera continuidad y claridad. Tanto más me inquietaba, pues, la fundamental duda de cómo se compadecería la objetividad de la matemática –y de toda ciencia en general- con una fundamentación psicológica de lo lógico. (Husserl, 1999a, 22).

La *filosofía de la aritmética* sostiene una explicación psicológica del concepto de número y ejemplifica el defecto del “análisis psicológico” mencionado. Según Husserl, los números se nos dan en actos psíquicos. La multiplicidad, pluralidad o totalidad de un número son posibles gracias a la función unificadora de una representación psíquica específica. Por ejemplo, el número 58 es resultado de una vivencia psíquica que unifica, por medio de la conjunción de 58 unidades (1+1+1...), el número mencionado (Frege, 1998, 140-142). El método que utiliza Husserl en la *Philosophie der Arithmetik (PA)* es una abstracción de elementos, que le permite descomponer los números en totalidades compuestas por unidades, que al unirse mediante un acto psíquico. Para Frege, dicha abstracción es una limpieza que se practica en el “barreño de lavar psicológico” (1998, 143). El problema es que hay una dimensión lógico-objetiva del conocimiento que es irreducible a la conciencia y, por ende, al campo de la psicología. Según Frege, Husserl parece no notar esa dimensión y confunde el campo de lo objetivo (los números), con el de lo subjetivo (las vivencias

psíquicas). Al hacerlo su método de abstracción es tramposo, pues parecería que para adquirir características esenciales de los objetos es suficiente con dirigirnos a las representaciones, y quitar de ellas cuanto nos sea conveniente para nuestros propósitos, haciendo caso omiso al campo de lo objetivo. Si es legítimo para el científico hacer esto, resultaría que todos podríamos ser científicos elaborando abstracciones dentro de nuestras vivencias psíquicas fantásticas. Para Frege, el error principal de la *PA* es “la confusión entre representación y concepto” (1998, 157). Las representaciones son subjetivas, mientras que los conceptos son objetivos, pero al referirse en su investigación a las representaciones de los números, Husserl borra la frontera entre lo subjetivo y lo objetivo, por lo que ambos pueden confundirse, adquiriendo lo uno las características del otro. Irónicamente, dice Frege acerca de la tesis doctoral de Husserl:

Si un geógrafo leyese una oceanografía en la que se explicase psicológicamente el origen del mar, obtendría sin duda la impresión de que el asunto a tratar se estaba dejando de lado de una manera extravagante. Tengo absolutamente la misma impresión sobre la presente obra. Ciertamente, el mar es algo real, y el número no lo es; pero esto no le impide ser algo objetivo; y esto es de lo que se trata (1998, 159).

En la segunda parte de *PA* hay pasajes en los que su autor parece notar la importancia de dirigirse más a la objetividad que a lo psicológico-subjetivo, con expresiones como “nuestras representaciones poco importan aquí [...] más bien es la cosa misma [...] aquello de lo que nos ocupamos” (Frege, 1998, 157). Sin embargo, dichas expresiones son notables porque no son del todo coherentes con los lineamientos principales de *PA*. Hay una consecuencia más, implicada por el psicologismo: las verdades matemáticas (*verdades de razón* para Leibniz, o *juicios analíticos* para Kant) serían *verdades de hecho* “desde el momento que podrían ser de otro modo, si el cerebro humano fuera de otro modo” (San Martín, 2008, 49). Esto sería eliminar la incondicionalidad inherente a la verdad, que es necesaria para sostener la idea de razón, por lo tanto, fundamentar *verdades de razón* en *verdades de hecho* “significaría pensar al ser humano y a la sociedad como hechos desprovistos de razón” (San Martín, 2008, 50). El modo en que el sujeto se relaciona con la verdad es un misterio. En efecto, el hombre es racional, pero de qué modo puede relacionarse con la verdad. ¿Acaso plantear esta relación no implica que la verdad pierda su incondicionalidad?

Las investigaciones lógicas son una reacción contra el psicologismo, cuya confusión principal consiste en “tratar de ofrecer un fundamento para la lógica a base de lo que es alógico y a veces ilógico o aun irracional” (Xirau, 1991, 48).

§ 6. La herencia de Brentano: la intencionalidad

Brentano aporta el criterio de individuación que posibilita la distinción objetivo (externo)/ subjetivo (interno) y lo utiliza para distinguir los objetos físicos de los psíquicos y así delimitar el campo de estudio de la psicología: los objetos se dividen en físicos y psíquicos. La física y el resto de las ciencias naturales se ocuparán de estudiar la primera clase de objetos, mientras que la psicología se dedica exclusivamente a la segunda clase. Para poder distinguir estos de los objetos físicos, él propone dos criterios: 1) los fenómenos psíquicos son representaciones o tienen representaciones por base, y 2) la característica de los fenómenos psíquicos es su referencia a un objeto¹⁰. En lo que respecta al primero, en la *psicología desde un punto de vista empírico* se lee: “designábamos con el nombre de fenómenos psíquicos, tanto las representaciones como todos aquellos fenómenos cuyo fundamento está formado por representaciones.” (Brentano, 1944, 65), asimismo, se hace hincapié en la relevancia del representar como acto, y no en la representación misma. Sobre el segundo criterio, se afirma:

Todo fenómeno psíquico está caracterizado por lo que los escolásticos de la Edad Media han llamado la inexistencia intencional (o mental) de un objeto, y que nosotros llamaríamos, si bien con expresiones no enteramente inequívocas, la referencia a un contenido, la dirección hacia un objeto (por el cual no hay que entender aquí una realidad), o la objetividad inmanente. Todo fenómeno psíquico contiene en sí algo como su objeto, si bien no todos del mismo modo. En la representación hay algo representado; en el juicio hay algo admitido o rechazado; en el amor, amado; en el odio, odiado; en el apetito, apetecido, etc. (Brentano, 1944, 81-82)

La relación intencional es una propiedad necesaria de todo fenómeno psíquico, y es importante porque el tipo de la referencia de los fenómenos a su objeto permite obtener su clasificación. Para Brentano existen tres clases principales de fenómenos psíquicos: 1)

¹⁰ En la *quinta investigación lógica* Husserl retomará ambos criterios con el objetivo de caracterizar las propiedades características de los actos intencionales, v. Husserl, 1999b, pp. 491, 493.

representaciones, 2) juicios, y 3) fenómenos de amor y de odio (o actos volitivos). En la representación el fenómeno se refiere a su contenido como un mero aparecer, sin que exista alguna pretensión secundaria con respecto a él; en el juicio se afirma o se niega algo respecto al contenido; y en los actos volitivos se desea o repele el contenido.

La *Psychologie vom empirischen Standpunkt (PS)* defiende la prioridad de la ciencia psicológica frente a las ciencias físicas. Afirma: “En y por sí mismo, lo que es real no aparece jamás, y lo que aparece no es real. La verdad de los fenómenos físicos es, como dicen, sólo una verdad relativa.” (Brentano, 1944, 46). El campo de los contenidos de nuestra conciencia inmediata aparece como indudable, mientras que aquello “en sí” es dudoso, pues “no hay ninguna *presentación*” de los actos físicos, y “esto es así, porque en lo que consiste su aparecer [...] sólo acontece como “acto de presentación” de algo y no como lo presentado en y por sí mismo” (Danel Janet, 2006, 113). En este punto se nota una actitud psicologista, pues lo único presentado es lo mental. Esta actitud también aparece cuando en *PS* se afirma que la psicología es la fuente de la ciencia lógica (Brentano, 1944, 48). Brentano. La relación sujeto-objeto y los problemas gnoseológicos en general no tienen cabida en *PS*, pues en esta obra sólo interesa la esfera de la psicología. Siendo así, para Brentano “el único camino que conduce de los fenómenos psíquicos, con sus objetos intencionales, hacia el objeto real, es decir, hacia el mundo exterior”, es el de una inferencia de probabilidad, entendida como inferencia causal de lo que ocasiona los actos.” (Landgrebe, 1968, 19). Es decir, que es probable que algo exterior al sujeto cause en éste los actos intencionales, pero no es necesario. Para Schérer “la modificación más importante [de Husserl] reside en la crítica de la existencia intencional del “*objeto inmanente*”. El objeto no está contenido en la conciencia, no es vivido, sino intentado; la única realidad presente es la vivencia intencional, la intención relativa al objeto.” (1969, 253). Esto es porque concebir al objeto como contenido en la conciencia sería como volver a la concepción psicologista, donde la verdad dependería de lo que el sujeto tuviera en su cabeza. Los objetivos y métodos de la fenomenología ocasionaron la admisión, por parte de Husserl, de una concepción de la intencionalidad muy distinta a la de su maestro. Para aquél, dos actos distintos como el querer o el percibir pueden tener el mismo contenido (es decir, que yo puedo percibir un automóvil, o quererlo, ambas acciones son actos distintos, pero tienen en común el contenido: el automóvil). Sin embargo, Brentano está muy lejos de

esta idea (Landgrebe, 1968, 17), pues la manera de ser de cada acto también determina su contenido mismo. Pese a las diferencias que puede haber entre ambos autores, hay un supuesto que ambos comparten: “la convicción de que la filosofía puede y debe ser científica” (Zirión, 2006, 49).

La noción de intencionalidad aportada por *PS* ejerce una influencia crucial en el desarrollo de la filosofía fenomenológica, su descubrimiento marca un hito no sólo en la investigación husserliana, sino en toda la historia de la filosofía. Husserl la nombrará “a priori de correlación intencional”, porque precede a cualquier reflexión. En palabras del mismo Husserl, “la primera irrupción de este Apriori de correlación universal entre el objeto de la experiencia y los modos de dación (...) me sacudió tan profundamente que desde entonces todo el trabajo de mi vida estuvo dominado por la tarea de una elaboración sistemática de este A priori de correlación” (San Martín, 2008, 145, 146¹¹). A diferencia de su maestro, Husserl si se interesa por los problemas gnoseológicos. En sus inicios “retrocede de los signos numéricos a la pregunta por los fenómenos de conciencia que los indican y les otorgan sentido.”(Landgrebe, 1984, 21). Durante la búsqueda de estos fenómenos de conciencia, es donde aparece el problema de vincular el ámbito de lo mental con el ámbito de la objetividad.

La percepción, la presentificación (*Vergegenwärtigung*), el recuerdo, etc., son ciertamente fenómenos de conciencia; pero si su esencia peculiar, aquello por lo que únicamente pueden ser comprendidos, es efectuación intencional, entonces el análisis de tales fenómenos debe considerar siempre, al mismo tiempo, los objetos intencionales, es decir, lo mentado en ellos tal como es mentado y tal como, por sus conexiones, es llevado eventualmente a darse a sí mismo. Esto significa: a todo rasgo en el objeto debe corresponder una estructura de la conciencia en la cual, precisamente, dicho rasgo llega a ser dado. (Landgrebe, 1968, 30).

No es planteado un acceso directo del sujeto al objeto, pero si una analogía entre rasgo de objeto y estructura de la conciencia.

[...]en la concepción fundamental de la intencionalidad entendida como efectuación radica desde un comienzo, y paulatinamente se desarrolla sobre esa

¹¹ En realidad es un fragmento de la *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, traducido por Javier San Martín, y se encuentra en *Husserliana VI*, 19 y siguientes.

base, la correlatividad entre las estructuras esenciales de las objetividades intencionales y las estructuras esenciales de las vivencias en las que aquellas objetividades se dan. (Landgrebe, 1968, 31).

Esta noción de correlatividad¹², implicada por la de intencionalidad, es el punto en el que el sujeto puede acceder al conocimiento objetivo; y es el punto del que Husserl puede partir para desarrollar un vínculo entre la realidad objetiva y las vivencias subjetivas.

§ 7. Posición natural y reflexión

El sentido común dice que las cosas están ahí, ante nosotros, en sí mismas. Pero, si lo que busca la filosofía husserliana es una teorización completa, entonces lo que el sentido común diga carece de autoridad. Permanecer en el plano del “sentido común” es lo que Husserl denomina posición natural, adoptada tanto en el actuar de la vida cotidiana, como en la investigación de las ciencias empíricas. Desde esta posición, parece ser que los objetos se nos presentan “en sí”, en su modo trascendente. Sin embargo, la reflexión filosófica acerca del sentido común conduce a descubrir que aquello a lo que tenemos acceso, en cuanto sujetos, son sólo nuestras vivencias subjetivas, inmanentes, en tanto que las “cosas tal como son en sí mismas” no tienen cabida en ese campo. El hecho de que nuestro conocimiento esté limitado al campo de lo inmanente implica el problema de la relación entre el acto de conocer y el objeto de conocimiento, pues en verdad nunca hemos tenido acceso a lo trascendente. ¿Es posible resolverlo o todo aquel constructo elaborado por las ciencias empíricas sólo son castillos en el aire?

§ 8. Reducción y *epojé*

En la fenomenología, para acceder a una posición filosófica genuina, libre de los prejuicios del sentido común es necesario llevar a cabo la reflexión mencionada. Pero parece que hacerlo implica la desaparición de todos los conocimientos adquiridos. Aparentemente no existe un modo de verificar si los contenidos conscientes están conectados con la realidad, sin embargo, de esto no se sigue la imposibilidad del conocimiento. La reflexión filosófica

¹² Esta noción de correlatividad curiosamente es muy parecida a la noción de copertenencia entre *ser-ahí* y mundo que plantea Heidegger en *Ser y tiempo*.

muestra la ilusión del acceso a lo trascendente, pero también muestra la verdad del acceso a lo inmanente, el conjunto de nuestras vivencias psíquicas, los actos de nuestra conciencia cuya propiedad necesaria es la relación intencional. Efectuar una abstracción de aquello que aparece como trascendente, nos conduce a la evidencia inmediata de lo inmanente. Esta abstracción se denomina *epojé*, una actitud de indiferencia a lo trascendente; y la reducción es la puesta en práctica de dicha actitud. Ambos son pasos análogos al *cogito ergo sum* cartesiano. Al negar la trascendencia, lo único que queda es la *cogitatio*, las vivencias de la conciencia. Al ser estas vivencias la única evidencia, se muestra que ellas son a lo que la conciencia subjetiva tiene acceso. Sin embargo, parece surgir un nuevo problema: da la impresión de que la reducción se queda en un nivel relativista, al centrarse sólo en las vivencias subjetivas de cada sujeto. Esto último sólo sucede si no se evita la confusión entre “la evidencia de la existencia de la *cogitatio*” y “la evidencia de que existe mi *cogitatio*” (Husserl, 1982, 54). Aquella se refiere a los fenómenos puros y se alcanza mediante la reducción gnoseológica o eidética; mientras que ésta, a los fenómenos psicológicos, mediante la reducción psicológica. Ésta última implica cercar el campo de estudio propio de la psicología, que son las vivencias o fenómenos:

Se requiere un método de acceso al campo puramente fenomenológico. Este MÉTODO DE LA “REDUCCIÓN FENOMENOLÓGICA” es, [...] el método fundamental de la psicología pura [...] se requiere [...] una *epojé* [...] [para] alcanzar su conciencia como fenómeno puro [...] Esto es, en la ejecución de la reducción fenomenológica, debe inhibir toda simultánea ejecución de las posiciones objetivas [...] puestas en acción en la conciencia irreflexiva, e impedir con ello que penetre en sus juicios el mundo que para él “existe” directamente. (Husserl, 1990, 63).

El problema es que el campo de la psicología, a pesar de contener aquello a lo que podemos acceder, lo inmanente, nuestras vivencias mismas (representaciones, juicios, percepciones, etc.), es también un campo trascendente, en cuanto es un campo de fenómenos objetivos, reales. Por lo tanto trabajar en dicho campo implica trabajar en un campo cuyo acceso no hemos garantizado aún. Sólo mediante una nueva reducción, denominada eidética o gnoseológica, se garantiza la inmanencia libre de supuestos trascendentes. Una vez que el fenomenólogo se encuentra en el campo de las vivencias, se requiere un segundo proceso reflexivo que las ponga en duda, aún en su propio campo, para poder acceder a las leyes

apriorísticas de los fenómenos mismos, libre de cualquier evocación de la trascendencia. Esta reducción cerca el terreno de la fenomenología eidética, que “procura el acceso a las configuraciones esenciales invariantes [el EIDOS] de la esfera puramente anímica en su totalidad” (Husserl, 1990, p. 66), a diferencia de la reducción fenomenológica que “procuró el acceso a los “fenómenos” de la experiencia interna real y luego también de la posible” (Husserl, 1990, 66). Esta reducción es necesaria para una ciencia psicológica a priori, porque una vez realizada permite conocer las condiciones de posibilidad de los fenómenos, condiciones que son las mismas para todo sujeto. Sin embargo, estas leyes a priori son exclusivas de lo inmanente y hasta aquí no se ve cómo puede relacionarse con el ámbito de lo trascendente.

§ 9. El misterio de lo trascendente y lo inmanente

Hay dos sentidos de los conceptos de trascendente e inmanente. Trascendente, en su primer sentido, significa “el no-estar-contenido-como-ingrediente en el acto de conocimiento el objeto de conocimiento” (Husserl, 1982, 45). Es decir, el no encontrarse como parte en el todo del fenómeno. De aquí surge el primer sentido de inmanencia, el estar dado como ingrediente. Según estas definiciones, lo inmanente siempre se encuentra en los fenómenos como parte de ellos, mientras que lo trascendente no. El segundo sentido de trascendencia es “el darse de modo absoluto y claro” (Husserl, 1982, 47), y en este sentido es trascendente “todo conocimiento no evidente, que mienta o pone, sí, lo objetivo, pero no lo ve él mismo” (Husserl, 1982, 47). De aquí surge el segundo de inmanencia que es ir “más allá de lo que directamente se puede ver y captar” (Husserl, 1982, 47). Este segundo sentido muestra la necesidad presente en las vivencias de dirigirse a lo trascendente, pese a nunca lograr acceder a ello. Resultaría tramposo explicar el acceso a lo trascendente y su existencia utilizando la lógica deductiva, al modo de Descartes, por lo siguiente: la validez de los argumentos deductivos descansa en leyes lógicas como la del tercero excluido; la aplicación de esa ley depende de que conclusiones y premisas puedan tener un valor de verdad, ya sea verdadero o falso; para poderles atribuir un valor veritativo las premisas y la conclusión deben ser juicios bien formados; ésta condición supone dos cosas, primero que los juicios tengan una forma sintáctica correcta, segundo que los componentes del juicio

tengan sentido al presentarse en conjunto; conocer los dos supuestos anteriores implica tener experiencia acerca del mundo real. Por lo tanto, los argumentos deductivos no son exitosos para demostrar el acceso a lo trascendente, ni su existencia, pues el elaborarlos ya supone un conocimiento previa de la realidad, cuya existencia es precisamente lo que pretende demostrarse (Cunningham, 1986, 278). Aparece una circularidad: la *epojé* implica no apelar a lo trascendente sin haber explicado previamente el acceso a ello desde lo inmanente. Pero dicha explicación parece suponer lo trascendente, al manifestar su dirección a lo trascendente.

Husserl encuentra el modo de escapar al círculo, en el acto perceptivo. Si bien, al objeto trascendente mentado en la percepción no podemos acceder, si podemos acceder al acto perceptivo desde la inmanencia, de la que si tenemos evidencia absoluta (Husserl, 1982, 61). El punto es que sería contradictorio admitir que podemos distinguir el acto perceptivo desde la evidencia de lo inmanente, y a la vez negar rotundamente la existencia de aquello trascendente a lo que se dirige la percepción. Sin embargo no hay que confundirnos, lo que “está dado no es lo que está mentado” (Husserl, 1982, 62). De la posibilidad de acceder a particularidades trascendentes Husserl deduce la posibilidad de acceder a objetos universales, generalidades (Husserl, 1982, 62). Estas universalidades serán denominadas esencias, el objeto de investigación de la fenomenología. Esencia debe entenderse no como el conjunto de propiedades necesarias de un objeto, sino como condiciones necesarias para dar significado, y esta dación es siempre una cuestión bivalente, que depende tanto de la conciencia como de la realidad (Cunningham, 1986, 287).

El acceso a lo trascendente sólo nos es permitido de una manera mereológica, sólo accedemos a una parte de él, pero nunca hay un acceso a lo trascendente en su totalidad, y esto ocurre porque la conciencia juega un papel activo en la aprehensión de los objetos, ella constituye los objetos:

[...] la conciencia en que se lleva a cabo el darse —por así decir, el puro ver las cosas—, a su vez, no es a modo de una mera caja en que sencillamente están esos datos, sino que la *conciencia que ve* es —prescindiendo de la atención— *actos de pensamiento informados de tal o tal otro modo*. (Husserl, 1982, 85).

La correlación intencional juega un papel crucial en la explicación del acceso a lo trascendente. Es un hecho que existe lo trascendente, pero no existe como una “realidad no humana”, sino como algo que está relacionado, de *factum*, con la conciencia. A la vez, la conciencia no existe independientemente del mundo externo, es al contrario, la conciencia tiene un papel relevante en la constitución de los objetos. Esta concepción, en la que no se pone un peso mayor ni a la conciencia, ni a su objeto, sino mas bien, a su correlación, es denominada realismo relacional (Cunningham, 1986, 284), para distinguirlo del tradicional.

§ 10. Conclusiones

Uno de los objetivos de la teoría del conocimiento es sostener la objetividad y la verdad frente al relativismo. Las teorías tradicionales no ofrecen una defensa satisfactoria porque no logran proponer una explicación de cómo se relaciona la realidad con la conciencia. Estas teorías generalmente son realistas tradicionales (sostienen una realidad “no humana”, independiente de la conciencia) y en la actualidad no logran escapar al argumento del pragmatista, a saber, que es imposible relacionar un ámbito de conciencia humano, con un ámbito de realidad no humano. La respuesta de la fenomenología al pragmatista es el realismo relacional. Este sostiene la existencia de una realidad trascendente, pero siempre correlacionada con la conciencia, y en este sentido es una realidad “humana”. El concepto clave para el vínculo entre conciencia y realidad es el *apriori* de la correlación intencional: cualquier reflexión filosófica o de otro tipo supone necesariamente la existencia necesaria de un vínculo intencional entre la conciencia y la realidad. En este sentido es exitoso el vínculo entre el campo de la inmanencia y el de la trascendencia. Cualquier experiencia de lo trascendente, por objetiva que sea planteada, es incompleta, porque lo trascendente, por definición trasciende nuestra experiencia inmediata. Además, la conciencia tiene un papel activo en la configuración de nuestra experiencia de lo trascendente: no funciona como un “espejo de la naturaleza” pasivo en el que se refleja la “cosa en sí” En lo expuesto sobre el proceso de la reducción gnoseológica, el nexo entre lo inmanente y lo trascendente, tal como lo expone Husserl, implica una humanización de la realidad, puesto que el sujeto es condición necesaria para la trascendencia, y viceversa. Ahora bien, puesto que para la

fenomenología sería un sinsentido pretender acceder a la cosa en sí, se ocupará más bien de las esencias, y en este sentido es una ciencia de los fenómenos absolutos. La *quinta LU* desarrolla una teoría sobre las vivencias intencionales y, en este sentido, pretende ser una ciencia de este tipo. A continuación averiguaremos si Husserl tiene todo lo que necesita en esa teoría para dar cuenta del vínculo entre la conciencia y la realidad, o bien, sólo obtiene lo necesario en su obra de madurez.

2. CONCIENCIA INTENCIONAL EN LA *QUINTA INVESTIGACIÓN*: REALIDAD Y REPRESENTACIÓN.

El ser humano no tiene modo de acceder a la realidad, si esta es entendida en términos de objetividad trascendente. Si lo anterior es el caso, el planteamiento de “la cosa en sí” y cualquier pretensión de objetividad y verdad carecerían de sentido. Sin embargo, en el capítulo anterior vimos que hay una manera posible de explicar el acceso a la trascendencia mediante un realismo relacional propuesto por Husserl. En este capítulo averiguaremos si la teoría desarrollada en la *quinta LU*, por sí misma, logra dar una explicación satisfactoria de cómo la conciencia accede a lo trascendente. Para hacerlo es necesario contextualizar la obra mencionada.

§ 1. Fases de la filosofía de Husserl

El pensamiento husserliano consta de varias etapas críticas. Herbert Spiegelberg propone la siguiente división:

- a) Periodo “prefenomenológico”: ideas correspondientes al primer volumen de las *investigaciones lógicas*.
- b) Periodo “fenomenológico”: ideas correspondientes al segundo volumen de las *investigaciones*.
- c) Periodo de la “fenomenología pura”: ideas que conducen a la formulación de un nuevo trascendentalismo y a un “idealismo fenomenológico” (Ferrater Mora, 1994, 1712¹³).

Eugen Fink, en cambio:

- a) Periodo de la Halle: culmina en las *Investigaciones lógicas*.
- b) Periodo de Gotinga: culmina en las *ideas*.

¹³ Ferrater Mora cita la división de Herbert Spiegelberg.

c) Periodo de Friburgo: culmina en la *Lógica formal y trascendental* (Ferrater Mora, 1994, 1712¹⁴).

Estas divisiones tienen la finalidad de aclarar qué conceptos de Husserl surgieron en cada época de su vida y qué problemas pretenden resolver dichos conceptos. Uno de los problemas del pensamiento de Husserl es que, debido a sus constantes autocríticas, nunca parece claro que exista unidad en su pensamiento, incluso hay quien opina que él mismo en ocasiones no llega a ser consciente de la unidad que subyace a su propia obra¹⁵. Estas aclaraciones son necesarias para cercar con exactitud el terreno de este capítulo, que es el de la transición del periodo prefenomenológico al periodo fenomenológico. En esta etapa ya han surgido tanto los conceptos de *esencia intencional*, *cualidad de acto*, *materia de acto o representación*, propios de la primera fase; así como la distinción entre fenomenología pura y fenomenología empírica, y la reducción fenomenológica, propios de la segunda etapa¹⁶.

No es fácil enmarcar las *investigaciones lógicas* en un periodo específico, pues estas, en especial la *quinta*, pueden formar parte del primer y segundo periodos, sea cual sea la articulación a la que se recurra. En las *investigaciones lógicas* nace la fenomenología y, por lo tanto, los primeros conceptos que la conforman.

§ 2. Objetivos y desarrollo de los *prolegómenos a la lógica pura* y de las *investigaciones lógicas*: propuesta de una lógica como teoría de la ciencia

El problema capital de las investigaciones lógicas es “concertar la unidad ideal de lo lógico con la multiplicidad de sus maneras subjetivas de darse” (Landgrebe, 1968, 25). La fundación de esta teoría de la ciencia es el comienzo de los “Prolegómenos a la lógica pura”. El desarrollo de las investigaciones consiste en la búsqueda de la solución de los problemas que se le atraviesan a Husserl al desarrollar dicha teoría. Los *prolegómenos a la lógica pura* comienzan con la propuesta de una lógica como teoría de la ciencia:

¹⁴ Ferrater Mora cita la división de Eugen Fink.

¹⁵ Es el caso de San Martín, 2008, 54.

¹⁶ Al final de éste capítulo aparece una aclaración pertinente acerca de las primera y segunda ediciones de las *investigaciones lógicas*, pues es sabido que en la segunda edición de 1913, Husserl reelabora algunos pasajes, introduciendo conceptos que sólo aparecieron hasta *ideas I*.

Para alcanzar ese fin teórico es menester en primer término, [...], una clase de investigaciones, que pertenecen a la esfera de la metafísica. [...] queda señalada la esfera de una disciplina nueva y, [...], compleja, disciplina cuya peculiaridad consiste en ser ciencia de la ciencia y que podría llamarse “teoría de la ciencia” en el sentido más señalado de esta palabra. (Husserl, 1999a, 39).

La lógica pura (que más adelante será bautizada como fenomenología) es la doctrina a la que alude la cita anterior, y en la que se encontrarán las condiciones necesarias de todo conocimiento. Dicha doctrina tiene que incluir una explicación de cómo se relaciona la realidad con las pretensiones de conocimiento.

Las *LU* es una obra conformada por los *prolegómenos a la lógica pura* y seis *investigaciones para la fenomenología y teoría del conocimiento*. La finalidad de los prolegómenos es proponer la lógica pura como una doctrina para superar el psicologismo, así como asentar las bases para el desarrollo de las investigaciones. Las seis investigaciones, para Husserl, tienen un orden progresivo, en la primera “se abordan las descripciones que conciernen a la “esfera *a priori* de la significación”; el origen de la significación se encuentra en “vivencias individuales de un género particular: las “expresiones”.” (Rizo-Patrón, 1991, 114). La segunda “aborda el problema de la abstracción” para garantizar la existencia de los objetos ideales específicos, esto para fundar tanto la lógica pura como el conocimiento en general (Rizo-Patrón, 1991, 118). Las investigaciones tercera y cuarta constituyen un paréntesis dentro de toda la obra, con la finalidad de aclarar detalles. Así, la tercera investigación lógica es un estudio mereológico que comienza dividiendo los objetos en simples y compuestos (Husserl, 1999b, 387), preparando el terreno para la cuarta investigación, que busca fijar los principios *a apriorísticos* previos a las leyes lógicas, que “determinan las formas posibles de significación” (Husserl, 1999b, 438). La continuidad perdida en la segunda investigación se retoma en la quinta investigación, mientras que el clímax de toda la obra está en la sexta investigación “Elementos de un esclarecimiento fenomenológico del conocimiento”, que desarrolla una teoría de la verdad¹⁷. La *quinta LU*, objeto de este trabajo, trata de la relación entre la conciencia subjetiva y sus contenidos.

¹⁷ Los títulos y una breve reseña de las investigaciones pueden encontrarse en Husserl, 1999 , pp. 29-31.

Cabe mencionar la existencia de un abismo importante entre la primera edición de las investigaciones, publicada en 1900, y la segunda publicada en 1913. Aquella es el atisbo para solucionar los problemas que aquejaron a Husserl en su juventud (o dicho de otro modo, una propuesta en la que aún es inconcebible algo como la fenomenología trascendental), mientras que esta es concebida como una propedéutica para comprender la fenomenología trascendental desarrollada en *Ideas I*:

La segunda [edición] difiere en puntos capitales de la [edición] original, porque entre ellas se sitúa el momento en el que su autor descubrió que el método que aplicaba requería una condición que no había conseguido entender plenamente trece años antes. Husserl procedió entonces a adaptar de alguna manera su libro a la nueva situación de su filosofía (...) (García-Baró, 2008, 9).

El problema es que las modificaciones que Husserl hizo en la segunda edición introducen en el texto conceptos (por ejemplo, las reducciones) que aún no surgían en 1900. Además, después de la publicación *ideas*, Husserl sólo permite traducciones de la segunda edición de las *investigaciones*, por lo que es esta versión la más divulgada.

En el presente trabajo manejaremos la segunda edición de la *quinta investigación lógica* por las siguientes razones:

- a) Supone las reducciones fenomenológica y eidética, procesos que implican una distinción clara entre aquello a lo que tenemos acceso (los fenómenos), y aquello a lo que no podemos acceder (la realidad no humana). Si esta distinción tajante está explícita, es muy probable que Husserl, al desarrollar la relación entre las pretensiones del conocimiento y la realidad, sea muy cuidadoso.
- b) En el próximo capítulo se presentarán algunas interpretaciones de la *quinta investigación* que parten precisamente de la segunda edición.

En todo este trabajo, al hablar de las *investigaciones lógicas*, está supuesto que manejamos la segunda edición de 1913¹⁸.

¹⁸ Citando la traducción al español de José Gaos y Manuel García Morente mencionada en la bibliografía de este trabajo (Husserl 1999a y 1999b)

§ 3. Pretensiones de conocimiento, vivencias intencionales y representación

La presente interpretación de la *quinta LU* sostiene que la representación es la vivencia que logra establecer el vínculo entre las pretensiones de conocimiento y la realidad. Partiendo de esto, dos argumentos trascendentales¹⁹ servirán de eje a nuestra interpretación. El primero es:

- b) Planteamos pretensiones de conocimiento.
- c) Sin actos intencionales, no pueden plantearse pretensiones de conocimiento.
- d) Es el caso que planteamos pretensiones de conocimiento.

Por lo tanto, el que haya actos intencionales es una condición necesaria para plantear pretensiones de conocimiento. Este argumento sirve para sostener al segundo que es:

- a) Realizamos actos intencionales que son necesarios para proponer pretensiones de conocimiento.
- b) Si no hay representación, no hay actos intencionales.
- c) Es el caso que hay actos intencionales.

Por lo tanto, la representación es una condición necesaria para que los actos intencionales sean el caso.

Y así quedaría demostrada la importancia de la representación en el marco de esta obra de Husserl. Naturalmente, es necesario demostrar cada una de las premisas de los argumentos para asentir a sus conclusiones. Para explicar cómo es posible que los actos intencionales son condición necesaria para plantear las pretensiones es menester explicar qué es un acto o vivencia intencional, que es justamente el objeto de la *quinta investigación* (titulada “Sobre las vivencias intencionales y sus contenidos”, valga la redundancia).

Vivencia es, en términos muy generales, cualquier operación de la conciencia, en palabras de Husserl:

¹⁹ Acerca de los argumentos trascendentales, ver Cabrera, 1999, pp. 7-29. “Un “argumento trascendental” es un argumento que busca concluir condiciones trascendentales, es decir, condiciones *a priori* de la posibilidad de un cierto tipo de experiencia, de conocimiento o de lenguaje.” (p. 7).

“los acontecimientos reales (...) que cambiando de un momento a otro y enlazándose y penetrándose de muy diversos modos, constituyen la unidad real de la conciencia del individuo psíquico correspondiente [...] “son *vivencias* o *contenidos de conciencia* las percepciones, las representaciones de la imaginación y de la fantasía, los actos del pensamiento conceptual, las presunciones y las dudas, las alegrías y los dolores, las esperanzas y temores, los deseos y las voliciones, etc., tal como tienen lugar en nuestra conciencia.” (Husserl, 1999b, 476).

Vivencia y acto son sinónimos. El texto se refiere a ellos como “acontecimientos reales”, lo que parece contradictorio, pues si son “contenidos de conciencia” no pueden ser reales. Sucede lo siguiente: en las investigaciones, Husserl se refiere a lo inmanente, lo que se encuentra en la conciencia, como lo real, pues, después de efectuar la reducción fenomenológica, sólo tenemos acceso a nuestras vivencias, ellas son lo único “real”, para nosotros. Sin embargo, para nosotros “real” tiene justamente el sentido contrario, de “trascendente”, de “cosa en sí”, de “realidad no humana”. Este hecho no falsea nuestra interpretación en absoluto. Mas que delimitar un concepto de realidad, lo que Husserl busca en su texto es explicar cómo es que la estructura de las vivencias intencionales permite el acceso del sujeto a las leyes de la lógica, mientras que a nosotros nos interesa explicar cómo se articulan las pretensiones del conocimiento y la trascendencia dentro de la *quinta investigación*. Así, de aquí en adelante, realidad será sinónimo de “trascendente”, “objeto”, “cosa en sí” o cualquier otro sinónimo que se refiera a “lo externo” al sujeto.

Es atractivo pensar que vivencia, como operación de la conciencia, sea sinónimo de contenido; en cuanto las operaciones de la conciencia son contenidos de esta. En este sentido, contenido también es un elemento del conjunto de vivencias que constituyen la conciencia. Sin embargo, esta noción de contenido supone un concepto de la conciencia como la unidad de una corriente de vivencias, “la total consistencia fenomenológica real del yo empírico, como el entrelazamiento de las vivencias psíquicas en la unidad de su curso” (Husserl, 1999b, 475)²⁰. Aceptando lo anterior, contenido sería sinónimo de vivencia.

²⁰ Husserl comienza la *quinta LU* cotejando tres conceptos de conciencia. La finalidad de esto es evitar ambigüedades al respecto. Dichos conceptos son: 1) Conciencia como corriente de vivencias, 2) conciencia como percepción interna (percepción o autoconciencia de nuestros propios actos) y, 3) conciencia como sinónimo de acto o vivencia intencional. El primer concepto de conciencia es el más relevante para Husserl, aunque el segundo permite acceder a la estructura de las vivencias. “[...]nuestro primer concepto de conciencia —el cual, tomado de un modo psicológico-empírico, designa igualmente como conscientes la corriente de las vivencias pertenecientes a la unidad real del individuo psíquico y todos los elementos que constituyen realmente esta corriente— revela la tendencia a imponerse en la psicología; por eso nos habíamos

Sin embargo, existe un segundo sentido en el que se puede hablar de contenido: el contenido que está en la vivencia. Esta noción requiere profundizar más en la naturaleza de las vivencias.

§ 4. La referencia intencional: característica necesaria de las vivencias de la conciencia y criterio para su clasificación

La conciencia como “corriente de vivencias” conduce a la percepción interna de esas vivencias, a una actitud de autoconciencia respecto de nuestras vivencias. Dicha actitud conduce a una concepción de conciencia como “nombre colectivo para toda clase de “actos psíquicos” o “vivencias intencionales”” (Husserl, 1999b, 475). Es el recorrido que permite abordar esos actos y estudiar sus estructuras para analizar sus componentes. La herramienta para hacerlo es psicología descriptiva de Franz Brentano. Él propone varias definiciones de “fenómeno psíquico”, con la finalidad de delimitar la esfera de la psicología. Husserl rescata dos:

- a) La característica necesaria de todo fenómeno psíquico es la intencionalidad, que es:

La capacidad que permite a la mente dirigirse a las cosas. Estados mentales como pensamientos, creencias, deseos, esperanzas (y otros) presentan intencionalidad en el sentido de que ellos siempre se dirigen hacia algo: si uno espera, cree o desea, uno tiene que esperar, creer o desear algo. Esperar, creer, desear y otros estados mentales que se dirigen a algo, son conocidos como estados intencionales. (Crane, 1998).

El hecho de que toda operación mental tiene una direccionalidad. Brentano rescata la definición de los filósofos medievales:

Todo fenómeno psíquico está caracterizado por lo que los escolásticos de la Edad Media han llamado la inexistencia intencional (o mental) de un objeto, y que nosotros llamaríamos, si bien con expresiones no enteramente inequívocas, la referencia a un contenido, la dirección hacia un objeto (por el cual no hay que entender aquí una realidad) o la objetividad inmanente. Todo fenómeno psíquico

decidido en el capítulo anterior a preferir este concepto, prescindiendo tan sólo de lo propiamente psicológico, o sea, tomándolo con pureza fenomenológica; por ende, habremos de usar con la necesaria circunspección —ya que no lo evitemos enteramente, cosa que apenas es practicable—, el término de conciencia en el sentido de percepción interna y en el sentido de referencia intencional. (Husserl, 1999b, p. 497).

contiene en sí como objeto algo, aunque no todo, del mismo modo. (Husserl, 1999b, 491).

La referencia intencional es una condición necesaria de las vivencias. Por lo tanto, decir vivencia equivale a decir vivencia o acto intencional.

b) Todo fenómeno psíquico o es una representación o descansa en una representación: “Nada puede ser juzgado, nada tampoco apetecido, nada esperado ni temido si no es representado” (Husserl, 1999b, 493). Es decir, el concepto de representación es una condición necesaria para el de vivencia intencional, puesto que la intención de todo acto es una representación.

Más adelante nos ocuparemos de la segunda definición, ocupémonos ahora de la primera. Es posible que la exhibición de intencionalidad sea una propiedad obvia. Alguien podría exclamar con ironía: ¡siempre deseamos algo!, ¡siempre percibimos algo!, ¡guau, que gran descubrimiento! Pero la direccionalidad de los actos es, en efecto tan obvia, que por esa misma razón todos la habían olvidado, y en esta obviedad radica la importancia del descubrimiento, pues es el concepto de intencionalidad el que permitirá vincular el ámbito trascendente con el de la conciencia. Sin embargo, la tesis que sostiene que todo acto presenta intencionalidad no está libre de objeciones. Una vivencia que no exhiba una direccionalidad determinada sería un contraejemplo suficiente para demostrar que la intencionalidad no es una condición necesaria de las vivencias en general. Cabe la posibilidad de que los sentimientos y las emociones sean este tipo de casos. El dolor de muela, por ejemplo, es un dolor, no es un acto que exhiba una direccionalidad determinada. Husserl argumenta que, aunque una sensación como el dolor de muela no exhiba intencionalidad, eso no implica que esa sensación no sea intencional. La sensación es un acto complejo, compuesto por la representación de la muela en mal estado, por una parte; y la sensación de dolor. La dirección del dolor tiene como objeto intencional la representación mencionada. El problema es que la sensación perdura por sí misma a tal grado que se olvida la representación a la que ese acto está ligada.

Para elaborar una clasificación de distintos conceptos de vivencia, Husserl aplica la reducción gnoseológica a las definiciones de Brentano, porque estas se refieren a fenómenos psíquicos, propios del campo de la psicología, y no a fenómenos puros. Su conclusión es que “hay diversas modalidades específicas esenciales de referencia intencional, o, más brevemente, de la intención (que constituye el carácter descriptivo del género “acto”)” (1999b, 491). Por ende, el estudio de las vivencias tiene que dirigirse a esas modalidades. Una vez que se ha delimitado el campo de las vivencias a la intención como su característica necesaria y a los caracteres o modos en lo que puede darse esa intención, es posible investigar la estructura de las vivencias. La modalidad o carácter da el sello característico de representación a la vivencia representativa, el sello de juicio a la vivencia judicativa, el sello de imaginación a la vivencia imaginativa. Los ejemplos sencillos como “yo quiero una servilleta” son una manera efectiva de dejar claro qué son las vivencias. Sin embargo, éstas se entrelazan entre sí de manera que forman unidades muy complejas. Para analizar las vivencias es necesario estudiar sus partes para comprender el todo. Si es necesario analizar una vivencia como “quiero la pintura que es bella”, habrá que descomponerla en sus partes, a saber, la vivencia principal, la volición de algo; y el juicio estético que es el contenido de la vivencia principal: la pintura es bella. Las vivencias se clasifican, por lo tanto, en simples y complejas. Es en este sentido que la *quinta investigación* pretende ser una “ciencia de los fenómenos absolutos” (Husserl, 1982, 58), pues su objetivo es estudiar las vivencias de la conciencia.

Regresamos al tópico del contenido. Si lo característico es la direccionalidad, aquello a lo que se dirige la vivencia lo denominaremos contenido de la vivencia. Una implicación posible de la distinción entre cualidad y contenido es que muchas vivencias con distinta cualidad pueden tener el mismo contenido, a la vez que muchas vivencias con distinto contenido pueden tener distinta cualidad. El concepto de contenido requiere, sin embargo, una explicación precisa, por lo que Husserl discute tres interpretaciones distintas: “el *objeto intencional* del acto, la *materia intencional* de éste (en oposición a su *cualidad intencional*) y, por último, su *esencia intencional*.” (Husserl, 1999b, 513).

Objeto intencional del acto se refiere a “*el objeto tal como es intencionado, y pura y simplemente el objeto que es intencionado.*” (Husserl, 1999b, 513). Es decir, es indiferente si el objeto como contenido de un acto determinado existe de modo trascendente, o es una simple ilusión.

La materia intencional es la diferencia específica que permite distinguir actos de un mismo género. El género de un acto lo determina la cualidad intencional del acto. Los actos perceptivos se distinguen entre sí por sus materias: la percepción de un perro es distinta a la de un gato:

[...] *materia [es] aquello que hay en el acto que le presta la referencia al objeto con tan perfecta determinación, que no sólo queda determinado el objeto en general, que el acto miente, sino también el modo en que lo mienta.* (Husserl, 1999b, 522).

El contenido entendido como materia está en estrecha relación con la noción de cualidad intencional.

La esencia intencional de una vivencia está constituida tanto por el carácter o cualidad del acto, como por su materia o contenido. Sólo pueden separarse esos momentos del acto en una abstracción conceptual, pues tanto carácter como materia, son partes inseparables del acto.

Proposiciones tales como “el sistema solar tiene 9 planetas” o “fumar es causa de cáncer” son vivencias intencionales, vivencias judicativas para ser más precisos. Las pretensiones de conocimiento sólo pueden expresarse en proposiciones de este tipo, en actos intencionales. Entonces, es evidente que los actos son una condición necesaria para plantear dichas pretensiones. Pero no sólo los actos judicativos, plantear pretensiones de este tipo, presupone que realizamos actos perceptivos, representativos, volitivos, etc. Para plantear que “el sistema solar tiene 9 planetas” fue necesario tener vivencias perceptivas del espacio exterior, vivencias imaginativas previas a la confirmación de la existencia de los planetas. Queda demostrado así el argumento del principio.

§ 5. Vivencias y representación: la representación como acto *sui generis*

Falta demostrar las premisas del segundo argumento base para completar la interpretación de la *quinta LU*²¹. Según la afirmación de Brentano, todos los actos son representaciones o descansan en representaciones. Otro modo de decirlo es que la representación es una condición necesaria realizar cualquier otra clase de acto, y es en este sentido que la representación es un acto *sui generis*, pues ningún otro acto tiene esa función. La teoría de la representación de Husserl gira en torno a dos preguntas: 1) ¿Qué es la representación?, y 2) ¿por qué la representación es una vivencia privilegiada respecto a otras vivencias?²² Al desarrollar la teoría, es expuesto un concepto de representación y a continuación se argumenta a favor de que la representación es una vivencia privilegiada según ese concepto. Finalmente, si el *status* privilegiado del concepto en cuestión no se puede sostener, se expone un nuevo concepto que resuelva los problemas. Así continúa toda la exposición hasta obtener el concepto definitivo de representación.

El primer concepto de representación es entendido como portador de una cualidad y una materia, es decir, es un acto análogo a los que se han presentado anteriormente. Si la cualidad del acto perceptivo se caracteriza por pretender que su objeto esté presente realmente, entonces la cualidad del acto representativo se caracteriza por tener un objeto, pero sin pretensión alguna respecto a él, es decir, la cualidad del acto representativo sólo tiene a su objeto como un mero aparecer:

Como ejemplos justificativos de las *meras representaciones* (...) deben considerarse: todos los casos de mera representación fantástica, en que el objeto aparente no es puesto como existente ni como inexistente y en que faltan por referencia a él todos los demás actos; o los casos en que recogemos y entendemos una expresión, por ejemplo, una proposición enunciativa, sin decidimos a creerla o no creerla. (Husserl, 1999b, 533).

La cualidad representativa no predica existencia acerca de su objeto, simplemente lo intende. La materia de la representación es, igual que en los demás actos, un contenido

²¹ Ver *supra*, p. 34

²² Esta segunda pregunta obedece al principio de Brentano, expuesto *supra*, pp. 21 y 36.

determinado, una mesa, el dios Júpiter, etc. Una vez definida la representación, la segunda afirmación de Brentano es comprensible:

[...] una vivencia intencional adquiere su referencia a un objeto porque en ella está presente una vivencia del representar, que le hace *presente el objeto*. El objeto no sería nada para la conciencia, si ésta no llevase a cabo un representar que es justamente el que hace de aquél un objeto y posibilita que sea también objeto de un sentir, de un apetecer, etc. (Husserl, 1999b, 532).

Esto tiene una implicación para la clasificación de los actos: los actos complejos son aquellos cuya materia es una representación, y los actos simples que son representaciones. El problema de esta clasificación aparece en el momento en que se determina la diferencia específica de cada acto, pues mientras que la diferencia específica de un acto perceptivo o volitivo es la materia en cuanto representación base, la diferencia específica del acto representativo sería distinta a la del resto de los actos, por lo que la determinación del género de los actos por medio de su cualidad no es consistente, pues la cualidad representativa resulta una excepción a la regla. El estado privilegiado de la representación como condición necesaria también entra en cuestión, ya que, si es el acto perceptivo el que pretende la existencia de su objeto, entonces no resulta del todo claro porque no es este acto el que explique la articulación entre la realidad y el sujeto. Sin embargo, sólo la posibilidad de una percepción ilusoria refuta la propuesta del acto perceptivo. “Una percepción no puede ser nunca una ficción de lo percibido, ni una ficción puede ser una percepción de lo fingido” (Husserl, 1999b, 543). Sin embargo, el juicio también defiende su posición frente a la representación. Inclusive, llega un momento en el que no parecen distinguirse el juicio de la representación. No se ha probado que el juicio y la representación sean actos esencialmente distintos (Husserl, 1999b, 568). En la vivencia judicativa “se nos “aparece”, o digámoslo más claramente, nos es objetiva intencionalmente una *situación existente*” (Husserl, 1999b, 544). Este aparecer es similar al aparecer del contenido en la representación, con la diferencia de que en el juicio la situación es afirmada o negada deliberadamente. Si esto es así, es probable que el juicio tenga una posición más importante que la representación, puesto que es en la forma del juicio en la que se plantean las pretensiones de conocimiento. Sin embargo, desde el punto de vista del orden lógico, no

puede haber juicio sin representación, mientras que si puede haber acto representativo sin un acto judicativo. Por lo tanto, la representación conserva su posición privilegiada.

El acto representativo es problemático porque puede entenderse como cualidad y como materia, algo que no ocurre con el resto de los actos. Además, no respondimos al problema de la diferencia específica de la representación. En §32 de la 5ª LU hay una distinción de un doble concepto de representación. Representación como un acto o una peculiar cualidad de acto: y representación como materia de acto, que constituye un aspecto de la esencia intencional en todo acto completo. La representación en el primer sentido puede tener como contenido una representación en el segundo sentido.

El principio según el cual “todo acto es una representación o descansa en una representación” sólo tiene sentido si en la enunciación se entiende del siguiente modo:

“todo acto o es una vivencia representativa, o bien, descansa en una representación base como materia”. (Husserl, 1999b, 554). Esta distinción parece ser exitosa para resolver el problema de la diferencia específica de los actos, pues así la diferencia específica de todos los actos, incluso del acto representativo en el sentido de *mero aparecer*, es un acto representativo en el sentido de acto contenedor de materia. La propiedad *sui generis* de la representación es la capacidad de aparecer como materia, además de cómo cualidad, en un acto. Es cierto que un acto imaginativo, uno volitivo o de cualquier otra especie, puede ser materia fundante de un acto complejo, como en el caso de “imaginar que la luna es de queso”. El acto es imaginativo, pero la materia del acto es el juicio “la luna es de queso”. Sin embargo, al analizar los elementos de este acto judicativo, una representación base subyace en él como materia, la representación “la luna”, de la que se juzga un predicado (en este caso, ser de queso). Si se analizaran todas y cada una de las vivencias intencionales posibles en sus unidades más simples, se descubriría que todas y cada una tienen una representación base como materia.

El rigor en la investigación mueve a Husserl para no aceptar el concepto de representación tal como se expuso en el último párrafo, puesto que aún existe la posibilidad de que dicho concepto pudiera ser reemplazado por otro, lo que implicaría que el concepto expuesto no

es necesario. Para no cometer un error como este, el principio de Brentano es adoptado desde una nueva concepción de la representación: la representación como acto nominal. Se alude a este concepto cuando:

[...] se habla de los *nombres como expresiones de representaciones*. [Esta representación no abarca] intencionalmente la total unidad objetiva del acto de que se trate. Podemos, pues, *comprender bajo el título de representación todo acto en el cual algo se hace para nosotros objetivo en cierto sentido estricto* [...] (Husserl, 1999b, 555).

Esta noción plantea de manera más explícita una articulación con la objetividad. Representación es aquí sinónimo de nombre o sustantivo:

[las] palabras o las complejiones de palabras, que deben ser consideradas como nombres, sólo expresan un *acto completo* cuando o representan el *sujeto simple completo de un enunciado* —en cuyo caso expresan un acto-sujeto completo— o, prescindiendo de las formas sintácticas, *pueden* desempeñar en un enunciado la función de sujeto simple, sin alteración de su esencia intencional. (Husserl, 1999b, 558).

Siguiendo esta línea, el principio de la representación en Brentano quedaría del siguiente modo: “*todo acto, o es de suyo una representación, o está fundado en una o varias representaciones*” (Husserl, 1999b, 556). Estas representaciones se clasifican en actos ponentes, si “*dan a lo nombrado el valor de algo existente*” y en actos no ponentes si “*no lo dan*” (Husserl, 1999b, 559). Surge un problema en este punto, a saber, que el dar o no dar dicho valor de existencia implica cualidades de acto distintas, es decir, el género cualitativo representación tendría en realidad dos cualidades de acto. Surge nuevamente el problema de la distinción entre juicio y representación.

Aunque la representación como acto nominal ya explicitaba una relación entre realidad objetiva y actos intencionales, dicha representación no es suficiente. Sin embargo, al aplicar la reducción eidética a esta clase de representación se obtiene la representación como acto objetivante. La representación como acto objetivante lo es

[...] en el sentido de la clase de actos que está representada necesariamente en todo acto completo, porque toda materia (o representante) tiene que darse primariamente como materia (o representante) de un acto de esta clase. “Esta clase fundamental” cualitativa comprende tanto los actos de *belief* nominal y proposicional, como sus “correlatos”, de suerte que pertenecen a ella [la representación en el sentido de mero aparecer y la representación como acto nominal]. (Husserl, 1999b, 584).

El acto objetivante es, por decirlo de algún modo, la representación objetiva, en el sentido de que es el grado máximo de generalidad de los actos; es la *idea* del acto, y en virtud de esto, es en ella dónde se establece la articulación entre acto y realidad objetiva. El principio de Brentano quedaría, bajo esta interpretación, así:

[...] *toda vivencia intencional, o es un acto objetivante, o tiene un acto objetivante por «base»*; es decir, en este último caso tiene necesariamente en su seno, como *parte integrante*, un acto objetivante *cuya materia total es, a la vez y de modo individualmente idéntico, su materia total*. (Husserl, 1999b, 578).

Esta noción de representación es la definitiva.

§ 6. Representación e intuición

Durante la exposición de la teoría de la representación quedó demostrado que el acto representativo es una condición necesaria para la elaboración de cualquier acto intencional en general: el acto judicativo apareció siempre como un rival para el acto representativo, pero al final, el resultado siempre fue el mismo: si no hay representación no hay juicio. Por otra parte, el concepto de representación privilegiado resultó ser el de acto objetivante porque en él, aparentemente, se lleva a cabo la articulación entre realidad y acto subjetivo, por ende, entre realidad y pretensiones de conocimiento. Siguiendo esta línea:

La “representación funcional más importante, último fundamento de todos los actos, será la “intuitiva” pues sus contenidos primarios —a diferencia de los de las intenciones significativas— serán *donadores* de objetividad, conduciendo directamente a la *cosa misma*, a la cual se acercan por esbozos perceptivos siendo el “ideal de plenitud” (percepción adecuada) en el fondo una meta “inalcanzable” (excepto en ciertos casos de percepción interna, donde el contenido primario, “sentido”, coincide con el objeto percibido). (Rizo-Patrón, 1991, 139).

El acercamiento a la *cosa misma* es el objetivo buscado. Sin embargo, pese a lo dicho en las últimas líneas, el acceso a la *cosa misma* es problemático. El hecho de haberlo logrado puede ser en verdad una ilusión. Hay fragmentos en los que Husserl promete dicho acceso merced a una facultad denominada “*intuición esencial ideatoria fenomenológica*”. (Husserl, 1999, 540). Aunque el acto objetivante aparenta ser resultado de dicha intuición, si se lee la *quinta investigación* con atención, hay pasajes donde Husserl niega contundentemente la existencia real, trascendente de los objetos inmanentes, es decir niega la realidad no humana. Podemos suponer que esas ambigüedades no son relevantes, puesto que el objetivo de articular la inmanencia a la trascendencia fue logrado. No creo que esto sea así.

§ 7. ¿Qué es representar? El problema de un concepto que se supone y no se explica

La teoría de la representación que exploramos es fructífera en muchos sentidos: parte de la intencionalidad como característica esencial de los actos, investiga la naturaleza de los actos mediante los cuales conocemos al mundo. No se puede iniciar una teoría del conocimiento sin un estudio previo de la conciencia y la subjetividad. Sin embargo, hay una pregunta que la *quinta investigación lógica* no responde, a saber: ¿cómo representamos? Sostendré que la teoría de la representación en la *quinta investigación lógica* supone la noción de representación más que explicarla. Si esto es el caso, suponiendo la existencia de la *cosa en sí*, Husserl no explica cómo sería posible acceder a ella. En su obra *La mente mecánica*²³, Tim Crane trata de responder la pregunta proponiendo una teoría mecánica-causal-computacional de las vivencias intencionales. Más que su teoría, nos interesa el problema que él expone: que las teorías de la representación suponen dicho concepto, más que explicarlo. Esto implica que no tenemos una explicación de cómo nos representamos la cosa en sí, por ende, no hay modo de establecer una articulación entre la objetividad y la subjetividad. Al inicio de su obra, Crane explica algunos tipos de representación y argumenta si es útil apelar a ellos o no para responder la pregunta.

²³ Ver Crane, 2008.

En la representación pictórica un símbolo representa a otra cosa en virtud de su parentesco, por ejemplo:



Todos sabemos lo que este símbolo representa: lugar para discapacitados, ¿por qué?, por el parentesco de la imagen a un individuo que usa silla de ruedas. Es simple desde el punto de vista del sentido común, pero la filosofía no se conforma con el sentido común, es necesario profundizar. Sólo sabemos que el símbolo representa a un minusválido porque vivimos en un contexto que nos permite interpretarlo así. Sin embargo, el símbolo mismo no es una condición suficiente para entenderlo, requiere una interpretación. Por otra parte, existe la posibilidad de que un sujeto minusválido determinado que camine por la calle sea el que represente al símbolo. Por lo tanto, este tipo de representación no es útil para responder a la pregunta acerca de cómo representamos.

La representación lingüística se refiere al hecho de que las palabras representan objetos, noción que no es menos problemática que la representación pictórica. Evocando a Wittgenstein: “Todo signo parece *por si solo* muerto. ¿Qué es lo que le da vida?—Vive en el uso. ¿Contiene ahí el hálito vital?—¿O es el *uso* su hálito?” (*Philosophische Untersuchungen* §432).²⁴ La palabra “clavo”, por ejemplo, se supone represente al objeto clavo. Pero sólo suponiendo varias cosas acerca del hablante: que conoce el idioma español, que se encuentra en un contexto que le permite interpretar así la palabra “clavo”, y que conoce los criterios para saber por qué “clavo” no representa, por ejemplo, al objeto silla. En conclusión, la representación lingüística no es útil.

En vista del fracaso de los dos conceptos anteriores, todas las esperanzas de explicar cómo representamos se encuentran en el concepto de representación mental. Crane expresa esta

²⁴ Wittgenstein, Ludwig. 1988: Jedes Zeichen scheint *allein* tot. Was gibt ihm Leben?—Im Gebrauch *lebt* es. Hat es da den lebenden Atem in sich?—Oder ist der *Gebrauch* sein Atem?

representación diciendo que la mente representa algo, lo que, en lenguaje husserliano equivale a decir el sujeto realiza actos intencionales. Es decir, lo que Crane entiende por representación mental es el concepto de representación que presupone la obra de Husserl. En conclusión, Husserl presupone la noción de representación más que explicarla, por lo que no queda claro entonces, cómo es que la representación se articula con la realidad no humana.

§ 8. Conclusiones

En este capítulo “realidad” es entendida como el campo de lo “en sí”, de “lo trascendente”. Supongamos que por un momento, interpretamos “realidad” como inmanencia, como el campo cerrado de nuestras vivencias. Sin embargo, al admitir la *adequatio* como criterio de verdad, tal interpretación no es posible, porque al pretender demostrar la verdad de una pretensión de conocimiento contrastándola con la realidad así entendida, la aplicación del criterio permite que sea verdadera prácticamente cualquier creencia. Por ejemplo, si se quiere aplicar el criterio a la pretensión “la luna es de queso”, uno podría inteligentemente contrastarla con la vivencia imaginativa “la luna es de queso”, y concluir que la pretensión es verdadera, puesto que dicha vivencia imaginativa es un contenido de nuestra conciencia, y es real, en cuanto que es lo único a lo que podemos pretender acceder. Evidentemente Husserl nunca sostendría lo anterior, mas bien, quiere dar una teoría que explique cómo es que podemos verificar que la pretensión de conocimiento “la luna es de queso” es a todas luces falsa. El pensamiento de Husserl defiende que existe una manera de explicar el vínculo de la conciencia con la trascendencia. La explicación nos permitiría sostener la *adequatio* como criterio de verdad. Husserl sostiene que lo trascendente se correlaciona de manera privilegiada con la representación. El problema en este punto es que, pese a lograr una explicación muy precisa del concepto de representación, no explica cómo es que representamos algo. La teoría desarrollada en *quinta LU* parece no ser suficiente para explicar cómo es que lo inmanente puede acceder a algo que por definición está más allá de sí mismo. La interpretación de la *quinta LU* aquí expuesta es parcial, se limita a exponer los conceptos tal como los concibió Husserl en la segunda edición. Resta averiguar si bajo la

luz de una interpretación global, que considere toda la evolución del pensamiento de Husserl, puede darse una explicación satisfactoria de la teoría expuesta en la *LU* expuesta.

3. LEVINAS Y ZAHAVI AL RESCATE. INTERPRETACIONES DE LA *QUINTA INVESTIGACIÓN LÓGICA*.

Existen numerosas interpretaciones que defienden el cumplimiento del acceso a la objetividad en la fenomenología. Estas pueden ser específicamente sobre la *quinta investigación*, pueden ser globales, o bien, pueden referirse a un periodo específico de la obra de Husserl. Seleccionamos dos para el presente trabajo, la de Levinas, titulada *Théorie del'intuition dans la phénoménologie de Husserl*²⁵ (publicada en 1930); y la de Zahavi, "The Three Concepts of Consciousness in *Logische Untersuchungen*" (que es un artículo reciente, publicado en la revista *Husserl Studies*, en 2002). Estas interpretaciones fueron seleccionadas por la diferencia de tiempo entre su publicación, pues queremos mostrar que tanto han cambiado las interpretaciones sobre la obra de Husserl a través del tiempo. Otro motivo para la selección es el hecho de que ambas se refieren a la *quinta investigación* de manera global. Aunque hay textos husserlianos de madurez que aparecieron sólo después de la publicación del trabajo de Levinas, este hecho no afecta su intención de lograr una interpretación global, pues para redactar su trabajo considera la mayoría de las obras de Husserl publicadas hasta entonces. El texto de Zahavi es contemporáneo, por lo que tiene la oportunidad de considerar toda la obra de Husserl (o por lo menos la que ha sido publicada). Sólo después de presentar las interpretaciones podremos concluir algo acerca del cambio de las interpretaciones de Husserl a través del tiempo, y sobre la validez de las interpretaciones globales frente a las parciales, pero sin olvidar que nuestro objetivo principal es averiguar si nuestras interpretaciones concluye que los conceptos elaborados en la *quinta LU* son fructíferos para los objetivos de la fenomenología, en particular para explicar de manera satisfactoria el vínculo entre lo inmanente y lo trascendente.

§ 1. Levinas: el intuicionismo de Husserl

La interpretación de Levinas pretende ser global respecto a toda la obra de Husserl, el objetivo de *La teoría fenomenológica de la intuición* no es proporcionar sólo una interpretación de la *quinta investigación*, sino del objetivo de toda la fenomenología

²⁵ Manejamos la traducción al español: Levinas, Emmanuel. (2004). *La teoría fenomenológica de la intuición* (trad. del original francés y presentación de Tania Checchi). Salamanca/ México: Sígueme/ Epidermis.

husserliana. Sin embargo Levinas enfatiza la importancia de la *quinta investigación* dentro de su trabajo, razón por la que podemos deducir del texto de *la Théorie de l'intuition* una interpretación de la investigación mentada. La tesis de Levinas es “mostrar como la intuición que nuestro autor [Husserl] propone como modo de filosofar se desprende de su concepción misma del ser.” (Levinas, 2004, 22). ¿Por qué hablar de “concepción misma del ser”, si la fenomenología husserliana, y en concreto, la *quinta investigación* no se refieren a problemas ontológicos, sino epistémicos? Porque la interpretación de Levinas afirma que, pese a ocuparse más de problemas acerca de la teoría del conocimiento, la fenomenología de Husserl propone una ontología. Es necesario exponer como es que Levinas llega a esa conclusión.

§2. La teoría husserliana del ser: ontología, conciencia e intencionalidad

La fenomenología surge, al decir de Levinas, como una reacción a una ontología naturalista, una concepción específica acerca del ser. El naturalismo parte de investigar al mundo desde la posición natural: suponer que la objetividad ingenua acerca del mundo tiene la última palabra. Pretender acceder a dicha objetividad supone una distinción entre datos que son aparentes, engañosos; y datos que son objetivos, verdaderos. El objetivo del científico es deshacerse de las apariencias para adquirir conocimiento objetivo, por ende, verdadero. Este modo de investigar es del que parten las ciencias naturales, como la física. Una vez que se inicia la investigación acerca de los presuntos objetos trascendentes, hace falta responder qué lugar ocupa el sujeto dentro de una ontología naturalista. El sujeto, desde este punto de vista, es parte del mundo ingenuo del naturalista, por lo que tiene que ser estudiado de manera análoga a como la biología estudia a los seres vivos. Esta concepción implica el psicologismo, pues la subjetividad será objeto de una ciencia llamada psicología, que consiste en descubrir las leyes que rigen a la subjetividad. El problema es que lo subjetivo, lo psíquico, tiene propiedades distintas a lo físico, por lo que lo psíquico, el campo de la conciencia, tiene que reducirse a caracteres de la esfera de lo físico. La necesidad de dicho reducir es una tarea del naturalismo. El psicologismo es el extremo contrario, pues al asumir la definición autoexcluyente entre los campos físico y psíquico, la alternativa al naturalismo es reducir las leyes de lo físico a términos de la psicología. Es en

este punto que surge la teoría husserliana del ser como propuesta al naturalismo, puesto que:

El científico no cuenta con los medios para interpretar correctamente su propio quehacer. Al parecer, el naturalismo no es más que una mala interpretación del sentido auténtico de la ciencia de la naturaleza. (Levinas, 2004, 36)

Esto es así porque la ciencia natural ingenua pretende imponer su molde al ser, en lugar de permitir que el ser proporcione sus características. Consciente de esto, Husserl propone “ir a las cosas mismas” lo que significa tomar en cuenta el campo de la conciencia no como un lugar lleno de apariencias que hay que superar, sino como el único campo en el que tenemos acceso a la objetividad. El objetivo desde ahora es “mostrar que el origen de todo ser, comprendido también el de la naturaleza, está determinado por el sentido intrínseco de la vida consciente y no a la inversa. (Levinas, 2004, 46). La conciencia es a lo único que tenemos un acceso directo y el error del naturalismo es no considerar este hecho. Levinas declara que en la conciencia hay un acceso directo al ser, a lo objetivo, cuando dice: “Los modos de aparecer de la cosa, por tanto, no son caracteres añadidos por parte del conocimiento a la cosa existente, son su existencia misma.” (Levinas, 2004, 53)²⁶. Este acceso directo sólo es posible gracias a la intuición. Levinas plantea el siguiente trayecto para demostrar la última afirmación:

- 1) Describir el “carácter absoluto de la existencia de la conciencia”
- 2) Mostrar “cómo dicha existencia no es sino la *intencionalidad*”
- 3) Mostrar que “la conciencia es el origen de todo ser, el cual se encuentra determinado por el sentido intrínseco de la misma” (Levinas, 2004, 54)

²⁶ Es importante tener en mente que Levinas, al interpretar a Husserl, supone la filosofía de Heidegger:

Nuestro objetivo nos llevará también a tomar en cuenta los problemas planteados por los discípulos de nuestro autor, en particular Martin Heidegger, cuya influencia se hará presente en el curso de este trabajo. Al acentuar ciertas aporías, destacando y aclarando ciertos problemas y puntos de vista, y oponiéndose a otros, la intensa vida filosófica de Martin Heidegger nos permite precisar los contornos de la filosofía de Husserl. Levinas, 2004, p. 24.

Aunque el tema de *La teoría fenomenológica de la intuición* es Husserl, y no hay referencias explícitas a Heidegger, considerar la influencia de este autor es importante para entender el texto de Levinas. Sólo después de concluir la exposición de Levinas se hará explícita la referencia a Heidegger. Como complemento presentamos una sección sobre este autor en la parte final de este capítulo (infra, 68)

El carácter absoluto de la conciencia es demostrado por la característica autoreflexiva de la misma, el hecho de que podemos percibir nuestras propias vivencias conscientes²⁷. Es una demostración análoga a la del *cogito* cartesiano, pero más profunda, pues de la reflexión dirigida hacia nuestra conciencia y sus vivencias, no se deduce el “*sum*”, mas bien, está presupuesto. “Aquí, no es la reflexión sobre la conciencia la que constituye su existencia, sino que aquella es posible precisamente gracias a esta” (Levinas, 2004, 57). Es la existencia necesaria de la conciencia la que posibilita el “pienso, luego existo”, y no al revés. Según Levinas, Descartes acierta al descubrir el carácter necesario de la conciencia, pero su error se encuentra en atribuirle una existencia equivalente a la existencia supuesta de lo trascendente. La conciencia tiene su modo peculiar de existir, gracias al cual es posible su acceso directo a lo trascendente.

El estudio de la conciencia conduce a la característica esencial de sus contenidos, la intencionalidad: “el hecho de que toda conciencia es siempre conciencia de algo, relación con el objeto” (Levinas, 2004, 64). Husserl admite que la conciencia incluye rasgos que no tienen la propiedad de ser intencionales, a saber, los datos sensoriales que son objeto de actos intencionales, pero que en sí mismos no son intencionales. Estos datos “constituyen una capa especial denominada *material* o *hylética*” (Levinas, 2004, 66). Sin embargo, su existencia no contradice la propiedad intencional: no es que estos datos sean un reflejo de un mundo objetivo trascendente, puesto que la relación intencional en sí es trascendente. Una vez descubierto esto, es posible hablar de datos sensoriales, de sujeto y de objeto, pero sólo como una abstracción de la relación intencional.

[...]la intencionalidad no es la vía a través de la cual un sujeto intenta ponerse en contacto con un objeto que existiría en el mismo plano. *La intencionalidad constituye la subjetividad misma del sujeto*. Su sustancialidad misma consiste en trascenderse. (Levinas, 2004, 69).

Levinas critica la posición radicalmente teórica de la fenomenología husserliana, pues para esta, el carácter de la ontología de la conciencia radica en el acto intencional de representar, pero la trascendencia tiene otros modos posibles de darse. Por ejemplo, en el acto de amar,

²⁷ Ver capítulo 3, infra, p. 72.

la intención de amar es irreductible a la intención de la representación (Levinas, 2004, 73). Sin embargo, si se quiere abordar a Husserl, es necesario aceptar el carácter teórico de su filosofía, y en especial, de su concepción de la conciencia.

La intencionalidad esencial de la conciencia implica que ella sea el “origen de todo ser”. Para mostrar esto, es necesario profundizar acerca de las estructuras de las vivencias de la conciencia. Al igual que en la *quinta investigación*, es explicada la distinción entre la cualidad y la materia en los actos intencionales, a la vez que se menciona la distinción análoga de *ideas* entre noesis y noemata, respectivamente. Esto lo hace para mostrar que en las *investigaciones* la conciencia intencional no es trascendencia en cuanto tal, ellas parten de un realismo (puesto que las vivencias ahí pertenecen al campo de la psicología, aún poseen un carácter ingenuo) y, por lo tanto, buscan explicar cómo es que el sujeto accede al objeto intencionalmente. Sólo en *Ideas* la intencionalidad es la trascendencia misma, por lo que para Levinas, la postura adoptada en *ideas* es progresiva respecto al realismo de las *investigaciones*. El objetivo de esto es mostrar que “la relación teórica con el objeto, la *tesis teórica*, tiene el primado en la vida consciente, según Husserl”, y mostrar “cómo este primado determina la naturaleza de la intuición” (Levinas, 2004, 85). En este punto adquiere importancia el estudio del concepto de representación:

El papel que la representación juega en la conciencia tendrá entonces una gran repercusión sobre el sentido mismo de la intuición. Es precisamente ahí donde encontramos la razón del carácter intelctualista propio del intuitivismo husserliano. Por ende, no podemos eludir el estudio del papel de la representación. (Levinas, 2004, 81)

Husserl tiene que definir qué concepto de representación es el más adecuado para explicar la naturaleza de la intuición. Se presentan los conceptos de representación tal y como aparecen en la *quinta investigación*²⁸: la representación como *mero aparecer* (a la que Levinas denomina *acto neutralizado*, 2004, 86), como materia de acto, (o *representación-materia*, 2004, 87), como *acto nominal* y como *acto objetivante*. Igual que Husserl, Levinas concluye la superioridad de la representación como *acto objetivante*, que garantiza la articulación sujeto objeto, pues “[...] la concepción de la conciencia en la *Quinta*

²⁸ Ver capítulo 2, *supra.*, p. 40 y siguientes.

Investigación afirma no sólo el primado de la conciencia teórica, sino que ve en ella el único acceso al *ser* del objeto.” (Levinas, 2004, 90). La primacía de la conciencia y de la trascendencia de la intencionalidad en el *acto objetivante* es muy importante para Levinas, porque: “El acto de la intuición, acto que nos pone en contacto con el ser, será ante todo un acto teórico, un *acto objetivante*” (Levinas, 2004, 91).

§ 3. La naturaleza de la intuición: el acceso al ser

Levinas define la intuición como “intencionalidad que alcanza al ser” (2004, 119), esta definición requiere una demostración. Una vez mostrada la importancia del acto representativo para acceder al ámbito de la objetividad, Levinas se opone, argumentando que “no toda representación tiene el mismo derecho para plantear su objeto como existente” (2004, 93). Para demostrar esto distingue entre el pensamiento en cuanto acto significativo, y la intuición en cuanto acto intuitivo. Ambos actos tienen una representación que les otorga su contenido, la diferencia que tienen entre sí es sólo de modo: al acto intuitivo su representación correspondiente le da su objeto de modo directo, mientras que al acto significativo no se lo da. La conclusión es que sólo en la intuición se da el conocimiento, aunque esto no le resta valor al pensamiento: el acto significativo no podría ser el caso si no supusiera actos intuitivos previos. Esta distinción permite evitar la implicación relativista que surge del hecho de que en todos los actos intencionales esté presente la trascendencia de modo directo, pues si esto es el caso, la verdad de una aseveración como “la luna es de queso” podría ser demostrada contrastándola con la vivencia imaginativa “la luna es de queso”. Puesto que toda vivencia está relacionada de manera directa con la trascendencia, se concluye que la proposición “la luna es de queso” es verdadera. Esto es un absurdo que Husserl de ningún modo concluiría. La distinción entre el pensamiento y la intuición explica el hecho de que la verdad de una pretensión de conocimiento no pueda demostrarse contrastándola con cualquier vivencia: sólo determinadas vivencias pueden lograr esto.

Ahora bien, la intuición se presenta en dos tipos de vivencias: en las sensaciones, que corresponden a los actos perceptivos, cuya cualidad se define como pretensión de tener al objeto de manera inmediata; y en las representaciones, entendidas como actos imaginativos

y actos de memoria, que se caracterizan por mentar al objeto, mas no pretenden tenerlo de manera inmediata. La dación del objeto en dichos actos no es previa a ellos, sino que dichos actos suponen que dación es previamente dada, y es por esto que los actos mencionados tienen la característica de la plenitud, es decir, tienen a su objeto y por eso son plenos; esto es lo opuesto a los actos vacíos, como el pensamiento, que tiene una direccionalidad hacia sus objetos, pero no los tiene presentes como en el caso de las vivencias en las que se da la intuición, estas vivencias presentan grados distintos de extensión, vivacidad, y realidad; lo que sucede porque las intuiciones “puede[n] tener ante sí un mayor o menor número de caracteres del objeto hacia el que se dirige[n]” (Levinas, 2004, 98).

La importancia de la intuición radica en que posibilita el acceso a la verdad. La evidencia es el modo de saber que un acto intuitivo permite dicho acceso. “La evidencia se define precisamente por el hecho de ser la presencia de la conciencia *ante* el ser. El origen mismo de la noción de ser se encuentra ahí.” (Levinas, 2004, 103). En este punto, Levinas se pregunta por qué es en los actos intuitivos y no en el juicio donde hay un acceso a lo trascendente, pues los actos judicativos se caracterizan por afirmar o negar determinado estado de cosas. Esto no es el caso puesto que las partes del acto judicativo descansan en intuiciones. Sin embargo, esto no implica que el juicio no tenga un papel relevante dentro del campo de las vivencias, mas bien, dicho acto implica la categoría, o “forma categorial [que] no es un predicado real de la cosa, ni el resultado de la reflexión sobre la conciencia. Es la estructura *ideal* del objeto.” (Levinas, 2004, 106). Los actos judicativos permiten apreciar la categoría, en virtud de su estructura “*x es y*”. Este hecho conduce al estudio de un tipo de intuición particular: la intuición categorial o intelectual, en oposición a la primera que se nombró, la intuición sensible. La intuición sensible se encuentra en relación inmediata con su objeto, en tanto que la categorial depende de una previa intuición sensible. Ahora bien, esto no significa que la intuición categorial modifique a su objeto (intuición sensible previa), pues si esto sucediera, el objeto mentado dejaría de ser el mismo para convertirse en un nuevo objeto (Levinas, 2004, 111). Lo mismo vale para la intuición sensible respecto de sus objetos. Cualquier modificación al objeto negaría el hecho de que la intuición está en contacto directo con la trascendencia misma.

Si la teoría de la intuición sitúa la verdad y la razón en la presencia originaria del objeto ante la conciencia, la idea del objeto es tomada aquí en el sentido amplio del término, un sentido que admite diferentes planos de ser. El ser no se reduce por ello al mundo de la percepción sensible; su originalidad es respetada. El sentido del ser los estados de cosas (*Sachverhalte*) consiste en su manera específica de darse a la conciencia, y deviene explícito en el análisis de esta. (Levinas, 2004, 112).

Es decir, el interés de establecer a la intuición como condición necesaria de la trascendencia está en resolver el problema de la verdad. En este punto Levinas hace un recuento histórico del problema de la verdad desde la antigüedad hasta la modernidad con el propósito de enfatizar la importancia de dicho problema. Su exposición culmina en Kant, que llega a la conclusión de que “la verdad, en tanto adecuación entre el pensamiento y la cosa, jamás podrá ser demostrada, ya que la cosa no se nos da más que en el pensamiento” (Levinas, 2004, 116). La implicación de esto es la posibilidad de un sujeto que “existiría independientemente de su objeto y [...] lo alcanzaría a través de actos espontáneos” (Levinas, 2004, 118). La originalidad del concepto de conciencia intencional husserliano consiste en modificar la interpretación kantiana. No es que “la cosa no se nos dé”, puesto que cualquier reflexión sobre la cosa supone su existencia y nuestro acceso inmediato a ella. Las investigaciones lógicas no lograron concluir dicha existencia supuesta, debido al realismo implícito que sostienen. Una vez que se ha mostrado la estructura y el papel de la intuición:

Ahora que el análisis de la intención interna del acto intuitivo nos ha revelado al ser como su correlato, podemos apoyar la tesis de Husserl y buscar, en el acto de la intuición, el origen mismo de la noción de ser, lejos de preguntarnos si el objeto de la intuición se adecúa al modelo del ser que podamos tener en mente. (Levinas, 2004, 123).

Una vez expuesto esto, Levinas desarrolla algunas consecuencias de la tesis de la intuición, a saber la intuición de esencias y el logicismo, conceptos que caracterizan el carácter teórico de la fenomenología husserliana. Husserl distingue el ámbito lógico, formal, de otro ámbito de lo ideal, general, de esencias. Esta distinción surge para explicar la relación necesaria que existe entre la subjetividad y las leyes de la lógica. El psicologismo ya había propuesto una explicación para esta relación, pero el problema del psicologismo es que pretende reducir las leyes lógicas a las leyes de una psicología concebida bajo el supuesto del naturalismo. Husserl tiene los siguientes argumentos contra el psicologismo:

- a) Las leyes lógicas son analíticas, lo que significa que son verdaderas independientemente de que exista el mundo o no, por lo tanto, no pueden reducirse a un naturalismo regulado por leyes de hecho.
- b) La reducción de las leyes de la lógica implica un escepticismo radical, pues estas perderían su carácter necesario, para convertirse en contingente. Por lo tanto, nos quedaríamos sin certeza.
- c) El psicologismo ignora el carácter intencional de la conciencia y desconoce la trascendencia del objeto lógico. (Levinas, 2004, 127, 128).

Sin embargo, de que la relación psicologista no sea el caso, no se sigue la inexistencia de una relación entre la lógica y la subjetividad. Estos dos campos están relacionados porque “el origen del ser está en la vida, y [...] el ser se corresponde con el sentido intrínseco de la vida consciente”. (Levinas, 2004, 131). Aunque la verdad de las leyes lógicas sea un hecho necesario, sólo tenemos acceso a la operación de esas leyes dentro de “la vida consciente”. Es decir, tenemos acceso al campo de lo formal, pero ¿qué posibilita dicho campo formal? Un campo de generalidad superior, el ámbito ideal, gracias al cual accedemos a las esencias de los objetos. El orden de las esencias posibilita la existencia de las leyes de la lógica, por lo tanto, la realidad es la que establece la necesidad de las leyes lógicas. Es en este punto que la filosofía realista de las *investigaciones* es superada por el idealismo.

Un acto de ideación es aquel que nos lleva a la intuición de las cosas materiales. Dicho acto tiene una estructura distinta a la intuición categorial, es más bien una intuición eidética. Por lo tanto, nuestro acceso a las leyes de la lógica deja de ser incomprensible, puesto que la analiticidad y formalidad de ellas obedece al orden de lo ideal, a lo que tenemos un acceso inmediato. La pretensión de encontrar el vínculo entre lo lógico y el campo de la conciencia es, desde esta perspectiva, un pseudo problema, pues el acceso a lo lógico no necesita ser explicado por un vínculo, siempre estamos relacionados directamente al campo de lo lógico. La existencia de la esencia, sin embargo, tiene que explicarse.

La idealidad, tal como la plantea Husserl, tiene un estatuto ontológico similar al mundo platónico de las ideas, sin embargo, él niega ser platonista por una razón: “La idealidad no es la indeterminación del objeto; la idealidad caracteriza su modo de existir” (Levinas, 2004, 135). Accedemos a las ideas sólo una vez que reflexionamos sobre nuestras propias vivencias, acerca del carácter de nuestra conciencia. Dicha reflexión nos permite concluir el campo eidético, que tiene un carácter necesario. Pero ese campo es necesario porque nos está dado previamente, de manera ontológica, es el campo que garantiza la objetividad. “La necesidad de las leyes mismas de la deducción tiene su fundamento en la intuición de las esencias” (Levinas, 2004, p. 142). La intuición de esencias explica la existencia de regiones del ser diversas, que se distinguen unas de las otras por características determinadas. Sin embargo, para hablar de una filosofía sin supuestos, es necesario trascender dichas regiones, para lo que surge el concepto de intuición filosófica.

Una vez que Levinas termina el desarrollo anterior, expresa que dichas observaciones no dejan de estar insertas en una concepción ingenua, dicha concepción es conocida como actitud natural y es “esencialmente ingenua” porque la ingenuidad en cuestión no es el resultado de tal o cual imperfección de la naturaleza empírica del hombre. Es esencialmente inherente a todo pensamiento que se dirija hacia los objetos.” (Levinas, 2004, 153). Una vez que somos conscientes de que nuestra conciencia se encuentra inmediatamente ante el ser, es que logramos trascender el campo de ingenuidad, y la lógica deja de ser una policía del pensamiento, más bien la lógica tiene que concebirse como forma misma del ser. Sin embargo, el ser se manifiesta en una gran variedad de regiones ontológicas a las que corresponde una ciencia particular determinada. El interés ontológico de la fenomenología y la posibilidad de una filosofía sin supuestos surgen de esa variedad de regiones, porque esa variedad implica modos de existencia, de darse, el ser. La reducción trascendental, el acto de suspender el juicio, es un proceso requerido para trascender las ontologías regionales. Al suspender el juicio no se afirma ni se niega, porque “permanecemos fuera de esta afirmación para poder estudiarla” (Levinas, 2004, 181). Es en el campo de la conciencia reducida, y en el acto de la intuición reducido en específico, donde se manifiesta una ontología y una filosofía sin supuestos, que posibilita nuestro acceso directo a los modos de darse del ser. En la reflexión sobre la conciencia nos encontramos con la certeza

del *cogito*, que tiene un valor muy distinto al solipsismo cartesiano. Para Descartes, el *cogito* es una actitud provisional, en tanto que, para Husserl, la certeza del yo tiene un valor absoluto para la conciencia, para la vida consciente misma. La fenomenología tiene el objetivo de traer a la luz el sentido de la existencia.

La concepción de Husserl, para Levinas, tiene el problema de tener un carácter esencialmente teórico. Es un problema porque la vida consciente no sólo está constituida por actos teóricos, también está constituida por actos pasionales y de otros tipos. Dentro de la reducción nos encontramos con una intuición filosófica, que se realiza sin supuestos, por lo que la reducción implica una libertad, pero esa libertad sólo es teórica. Husserl nunca abandona su punto de vista radicalmente teórico respecto de la filosofía, pero su pensamiento apunta a buscar en la vida concreta el lugar del ser (Levinas, 2004, 192). La fenomenología de Husserl funda un campo de investigaciones que pretende acceder a una libertad más allá de la teórica, partiendo del carácter intencional de la vida práctica y la axiológica.

§ 4. La intuición como la objetividad misma

La conclusión sobre la interpretación de Levinas es que, según Husserl, una teoría correspondencialista de la verdad sólo es una abstracción del hecho de que la conciencia intencional pura siempre se encuentra en contacto directo con el ámbito de la objetividad. Si este hecho está presupuesto, la abstracción consiste en derivar de dicho contacto directo los conceptos de sujeto, en cuanto el que propone las pretensiones de conocimiento; y objeto, en cuanto realidad no humana con la que tienen que contrastarse dichas pretensiones. No dudaríamos en absoluto de la verdad, si no supusiéramos una objetividad acerca de la cual dudar. En otras palabras, la intuición permite el acceso a la realidad no humana humanizándola, mostrando que la realidad existe en correlación al sujeto. Si la realidad es accesible de modo directo a la conciencia intencional, siempre es posible que se cumpla la correspondencia. La tesis del acceso inmediato sólo puede sostenerse una vez que Husserl ha llegado a una concepción madura de su fenomenología, es por esto que dichas conclusiones no podrían sostenerse en las *investigaciones lógicas*, puesto que esta

obra supone una mentalidad realista, por lo que aún se refiere a la relación entre sujeto y objeto como si cada concepto intentara absorber al otro. Sin embargo, esto no descalifica la aportación de las *investigaciones* respecto a la fenomenología: Levinas interpreta el objetivo de Husserl de manera global, lo que le permite rastrear en el primer Husserl los conceptos que jugarán un papel crucial en la fenomenología de *ideas*.

Me parece que esto es un muñeco de paja, porque si de hecho accediéramos al ser mediante la intuición, no habría disensos respecto a lo que es el ser o la verdad, puesto que el ser “es el mismo para todos”. Sin embargo, las discordancias existen, por lo que el acceso al ser no es el caso. La intuición en este sentido no resuelve el problema del acceso a lo trascendente, sólo lo cambia de sitio. Aunque el desarrollo de la teoría de la intersubjetividad en Husserl buscará abordar ese problema, el punto es que no tenemos las credenciales para concluir el acceso inmediato directo a la realidad si no se ha explicado el problema del disenso. Aparentemente la interpretación de Levinas supone la trascendencia más que explicar cómo accedemos a ella. Sin embargo, esto sucede por una razón: para interpretar la obra de Husserl, Levinas parte de la ontología de Heidegger, que plantea el círculo hermenéutico (el hecho de que cualquier reflexión acerca de algo siempre suponga una comprensión previa de ese algo) como una característica descriptiva, no normativa, de nuestro acceso al campo de lo ontológico. La explicación de Levinas es circular en este sentido: ¿qué es lo que da cuenta de nuestro acceso directo a la objetividad? La intuición. ¿Qué nos demuestra que la intuición da cuenta de dicho acceso directo? El acceso directo mismo. Levinas mismo admite que no podría haber interpretado la obra de Husserl tal como lo hizo, sin conocer la fenomenología de Heidegger. Interpretar la fenomenología de Husserl desde la perspectiva heideggeriana implica que la explicación circular no es refutable, porque la explicación no pretende sostenerse como necesaria, sólo describe las condiciones que nos permiten sostener afirmaciones de carácter necesario.

§ 5. Zahavi: la concepción de la conciencia en las *investigaciones lógicas*

La interpretación de Zahavi tiene una pretensión global, al igual que la de Levinas, pero con la diferencia de que en este caso se trata de una interpretación dirigida a un pasaje

específico de la *quinta investigación lógica*, a saber, aquel en el que Husserl distingue tres conceptos de conciencia:

Discutiremos a continuación tres conceptos de conciencia, que son los que nos interesan para nuestros fines:

1. La conciencia como la total consistencia fenomenológica real del yo empírico, como el entrelazamiento de las vivencias psíquicas en la unidad de su curso.
2. La conciencia como percepción interna de las vivencias psíquicas propias.
3. La conciencia como nombre colectivo para toda clase de “actos psíquicos” o “vivencias intencionales”. Husserl, 1999b, 475.

Lo que Zahavi hace en su texto es explorar las implicaciones de los conceptos, para determinar si la teoría de Husserl, tal como está planteada en las investigaciones, está lo suficientemente desarrollada para lograr sus objetivos; o bien, determinar si era necesario el trayecto por el que Husserl llevó a su obra después de las *investigaciones*.

§ 6. Conciencia como corriente de vivencias

Zahavi interpreta este primer concepto de conciencia aludiendo al carácter reflexivo del yo. Según este concepto, la conciencia está constituida por el conjunto de las vivencias que tiene un individuo. Sin embargo, esto no implica la necesidad de que exista un principio unificador llamado “yo” (o por lo menos, esta es la posición de Husserl en la primera edición de las *investigaciones lógicas*²⁹). En todo caso, el yo es sinónimo de conjunto de vivencias, por lo que “la relación entre una experiencia simple y el yo puede describirse en los términos de una relación partes-todo” (Zahavi, 2002, 53). A continuación, expone de manera sucinta el argumento de Sartre acerca del yo en *La transcendence de l’ego*, para mostrar como el concepto de yo, más que ser un principio o condición necesaria, es un concepto que surge merced a la reflexión. Según el argumento, lo más natural no es pensar “yo soy consciente de una silla”, sino el hecho de que “halla conciencia de una silla” (Zahavi, 2002, 53, 54). Lo cotidiano es, sencillamente, tener conciencia de la silla. Sólo mediante un acto reflexivo acerca de esa vivencia de la silla, es que podemos concluir que hay un yo que tiene conciencia de esa silla. Esto es cierto tanto para el yo empírico, como

²⁹ En una nota al pie de la *quinta investigación* (segunda edición), señala Husserl: “El autor ya no aprueba la oposición a la teoría del yo «puro», oposición que se manifiesta ya en este párrafo.” (Husserl, 1999b, 481, nota al pie no. 5).

para el yo reducido fenomenológicamente. En ambos casos la relación del yo con las vivencias es mereológica. Pero sólo somos concientes de esa relación como el resultado de una operación reflexiva hacia nuestras vivencias (Zahavi, 2002, 55). En conclusión, este primer concepto de conciencia presupone al segundo, a la conciencia como “percepción interna”, pues es gracias a esta percepción reflexiva, por la que es posible concluir el concepto de yo.

§ 7. Conciencia como autoconciencia reflexiva de las vivencias propias

Esta autoconciencia es explicada como una conciencia interna, o percepción introspectiva. Zahavi distingue el concepto husserliano del de Brentano, pues este cree que la autoconciencia es una característica esencial de cualquier fenómeno psíquico, mientras que en aquel concepto la autoconciencia no es una propiedad esencial a las vivencias intencionales, al contrario:

Siguiendo a Husserl, nuestras experiencias son llevadas a la conciencia cuando son objeto de una percepción interna que las acompaña. Una percepción interna a la que Husserl también se refiere, ocasionalmente, usando el término “reflexión” (...). En contraste con Brentano, Husserl no cree que esta percepción interna está siempre presente. Al contrario, ella sólo acompaña nuestras experiencias bajo circunstancias excepcionales, a saber, siempre que nuestra atención se aleja de los objetos del mundo y se dirige a nuestras experiencias, esto es, siempre que reflexionamos. (Zahavi, 2002, 57).

En pocas palabras, para Husserl la conciencia reflexiva o autoconciencia no es una característica natural, depende de un momento dubitativo que no es natural, por ende, reflexivo. Una vez aclarado el concepto de autoconciencia, Zahavi distingue dos interpretaciones posibles de él, una tradicional, a la que atacará contundentemente; y una global, porque considera el desarrollo de la fenomenología de Husserl no sólo en la fase de las *investigaciones*, sino tomando la obra husserliana como un todo. Según la interpretación tradicional, la noción de autoconciencia parte del modelo sujeto-objeto³⁰, es decir, la relación entre la reflexión y el objeto de la reflexión es equivalente a la relación entre dos objetos cualesquiera. Según la interpretación global, la interpretación tradicional

³⁰ Según Zahavi, autores que parten de esta interpretación son Ernst Tugendhat y Karen Gloy, ver Zahavi, 2002, p. 57.

no toma en cuenta la distinción husserliana entre vivencia y objeto. “Husserl no identifica la dación (siendo más precisos, la auto dación) de nuestras experiencias con la dación de los objetos” (Zahavi, 2002, 58). Las vivencias acerca de las que reflexionamos se nos dan de un modo prereflexivo, las experiencias no. La percepción interna presupone la dación previa de las vivencias, no de los objetos. Una vez expuesto lo anterior, Zahavi plantea la pregunta que pretende responder en su artículo:

¿Los recuentos husserlianos del carácter no egológico del campo de la conciencia y de la naturaleza de la autoconciencia son convincentes? En otras palabras ¿el manejo que Husserl hace de aquellos problemas en las *investigaciones lógicas* se compara o supera los análisis que encontramos en sus obras posteriores? (Zahavi, 2002, 59).

Zahavi responde de manera negativa, porque según él los conceptos que elabora Husserl en sus obras posteriores, permiten explicar problemas que el planteamiento de las *investigaciones* no pudo abordar, por ejemplo, el de la intersubjetividad. En conclusión, hay dos posturas que pueden tomarse respecto a la concepción de la conciencia en las *investigaciones lógicas*. Por una parte, la que predica que no hay diferencia entre los recuentos de la conciencia planteados en las *investigaciones* y en obras posteriores. Por otra parte, los intérpretes que sostienen que la posición de las *investigaciones* es la única válida. Ambas posturas son problemáticas, la primera por no distinguir los matices de la obra husserliana, la segunda, porque no toma en cuenta la obra de Husserl como un todo. La interpretación global de Zahavi es similar a la de Levinas en un aspecto: considera que las vivencias están dadas a la conciencia en un plano prereflexivo. Y si las vivencias intencionales son la garantía de nuestro contacto directo con lo trascendente, la teoría correspondencialista puede derivarse como una abstracción, y no como una deducción. Zahavi tiene el mismo problema que Levinas, supone el plano prereflexivo mas que explicarlo. Creo que Husserl respondería que dicha suposición no requiere ser explicada, puesto que es algo evidente de suyo, y respecto a aquel que requiere niega esta evidencia nada se puede hacer:

Es algo así como si alguien que no ve quisiera negar la vista; o, mejor: como si alguien que ve quisiera negar que ve y que hay la vista. Suponiendo que no tuviera otro sentido, ¿cómo podríamos convencerle? (Husserl, 1982, 76).

El método fenomenológico pretende desarrollarse sin supuestos, rechazando toda referencia de lo trascendente a la conciencia sin haberla explicado previamente. El único conocimiento al que puede apelar la fenomenología es la evidencia dada en la intuición. Si aún contra esta hay argumentos, el fenomenólogo nada puede hacer.

§ 8. El mito de las leyes de la lógica: la cerca ilusoria entre lo analítico y lo sintético

Tanto en las *investigaciones lógicas*, como en sus interpretaciones, encontramos un logicismo, una supremacía de las leyes lógicas. Por ejemplo, en la *quinta LU*, respecto a los actos judicativos, en el §36 es afirmado lo siguiente:

[...] es imposible *a priori* que sea válida una proposición con cualesquiera nombres ponentes y que no sean válidos los juicios existenciales correspondientes a esos nombres. Es ésta una de las leyes de ese grupo de **LEYES IDEALES “ANALÍTICAS”**, que se fundan en la “mera” forma del pensamiento, o en las categorías o ideas específicas correspondientes a las formas posibles del pensamiento “propio”. (Husserl, 1999b, p. 563³¹).

La interpretación de Levinas enfatiza la independencia de la lógica en el pensamiento de Husserl, pues:

Muestra, por una parte, que las leyes que regulan las relaciones lógicas son, *por su sentido mismo*, exactas y *a priori* [...] y que, por otra parte, en virtud de su *significación misma*, la lógica no presupone la psicología y es independiente de ella. (Levinas, 2004, 127, 128).

No nos interesa la afirmación respecto a los juicios y los nombres, sino el énfasis en la existencia de *leyes ideales analíticas* y la independencia de estas respecto a cualquier aserción empírica. En el primer capítulo vimos que uno de los objetivos de las *investigaciones* es explicar cómo un sujeto contingente puede acceder a verdades lógicas, analíticas incondicionadas. Sin embargo, la existencia de esas leyes es un supuesto que no ha sido cuestionado, ¿qué pasa si el supuesto mismo no tiene razón de ser? En su ensayo “Dos dogmas del empirismo”³², Quine argumenta en contra de dos supuestos que estaban

³¹ Negritas y mayúsculas mías

³² Ver Quine, 2002.

en boga en la filosofía de su época, a saber: la distinción analítico/sintético, que sostiene que existen dos tipos de proposiciones: las analíticas, que son verdad en virtud de sus significado, independientemente de la experiencia; y las sintéticas, que sólo pueden verificarse como verdaderas si concuerdan con la experiencia inmediata. El segundo supuesto que critica Quine es el verificacionismo, que las oraciones pueden reducirse a términos de la experiencia. Sólo nos interesan los argumentos en contra del primer supuesto, pues de él parte también Husserl.

Siguiendo a Quine, sólo puede haber dos tipos de proposiciones analíticas, las que tienen la forma de verdades lógicas, como los principios de contradicción, de identidad y de tercero excluido. El famoso ejemplo de Quine es el principio de contradicción: es *Ningún hombre no casado es casado*. El segundo tipo de proposición analítica lo caracterizan los enunciados que son sinónimos de los enunciados del primer tipo. Así surge el segundo ejemplo de Quine: *Ningún soltero es casado*. Para la teoría del conocimiento el segundo tipo de oraciones es de suma importancia, porque son esas oraciones las que aportan conocimiento nuevo acerca del mundo. Las oraciones que son verdaderas en virtud de su forma lógica son muy lindas, pero no dicen nada nuevo acerca del mundo. El problema de las proposiciones sinónimas de las analíticas es que para saber que *soltero* es sinónimo de *no casado* necesitamos un conocimiento empírico del mundo, lo que es contradictorio con la idea de que las oraciones analíticas son verdaderas independientemente de la experiencia. Un modo de rescatar la analiticidad de las proposiciones sinónimas a las verdades lógicas es apelando a la noción de definición. Esto no es útil, puesto que para definir *soltero* como *hombre no casado* es necesario acudir a la experiencia de nuevo. La noción de intercambiabilidad en todos los mundos posibles de las palabras *soltero* y *hombre no casado* corre la misma suerte. Una última salida para rescatar la analiticidad es argumentar que ejemplificar la distinción analítico/sintético en el lenguaje ordinario es complicado debido a la vaguedad de este. La solución es realizar la distinción en un lenguaje formal. El resultado de eso es que para explicar que una oración determinada es analítica para un lenguaje determinado implica apelar a nociones que, más que explicarse, se suponen. La conclusión de todo esto es que la distinción analítico/sintético no puede sostenerse, porque la noción de lo analítico siempre termina dependiendo de la experiencia, de lo contingente.

Teniendo en mente los lineamientos del método fenomenológico, leyendo atentamente la *quinta investigación* y sus interpretaciones uno puede preguntarse legítimamente ¿qué relación tiene Quine con Husserl? ¿Qué relación tienen la teoría de las vivencias intencionales, la representación y la intuición con el dogma de la analiticidad? Toda: lo que buscamos en la *quinta LU* es una explicación de la articulación entre las vivencias y la objetividad, ¿para qué? Para explicar cómo es que un sujeto contingente puede acceder a las leyes incondicionadas de la lógica. Explicar este acceso requiere un estudio de las estructuras de las vivencias con el objetivo de encontrar sus leyes ideales, *apriorísticas*, analíticas. Sólo logrando este objetivo puede superarse el psicologismo, porque lográndolo queda demostrado que la psicología es reductible a las leyes de la lógica, y no viceversa. Pero una vez que se ha demostrado que la analiticidad de las leyes lógicas es un dogma, tiene que darse una explicación acerca de la naturaleza de esas leyes, porque, aunque el principio de no contradicción no tenga la propiedad de ser analítico, de esto no se sigue que no tenga sentido plantearlo. ¿Qué teoría sería exitosa para explicar el hecho de que las leyes lógicas tienen sentido? Siguiendo a Quine, refutar la analiticidad implicaría que todas las proposiciones son sintéticas, “basadas en los hechos” (Quine, 2002, p. 61) inclusive las de la lógica. Un posible criterio de verdad es el reduccionismo, “la creencia en que todo enunciado que tenga sentido es equivalente a alguna construcción lógica basada en términos que refieren a la experiencia inmediata” (Quine, 2002, 61), que es precisamente el segundo dogma que Quine refuta.

Según Quine, los datos de la experiencia es a lo único que podemos recurrir para decir si nuestras pretensiones de conocimiento son verdaderas o falsas. El problema que tiene el reduccionismo no es apelar a la experiencia, sino pretender que las proposiciones pueden contrastarse con “los hechos” de manera individual, proposición por proposición, sin tomar en cuenta que las proposiciones forman un conjunto, un entretejido al que Quine denomina “esquema conceptual” (Quine, 2002, 89). La circunferencia del esquema está rodeada por la experiencia, por lo que las proposiciones de dicha circunferencia son más susceptibles de modificarse si la experiencia cambia; mientras que en el centro se encuentran proposiciones que difícilmente pueden ser modificadas, en el caso de nuestro esquema, las leyes de la

lógica. La modificación en una proposición del esquema modifica al resto de las proposiciones, lo que explica, por ejemplo, porque antaño podía concebirse al sol como una deidad, y en la actualidad lo concebimos como un astro. Las leyes de la lógica son más que necesarias, prácticas para la funcionalidad de nuestro esquema, lo que no evita que puedan ser modificadas, inclusive “una revisión de la ley lógica de tercio excluso se ha propuesto como un expediente para simplificar la mecánica cuántica” (Quine, 2002, 87). Por otra parte, Borges menciona:

[...] cierta enciclopedia china que se titula *Emporio celestial de conocimientos benévolos*. En sus remotas páginas está escrito que los animales se dividen en a) pertenecientes al Emperador, b) embalsamados, c) amaestrados, d) lechones, e) sirenas, f) fabulosos, g) perros sueltos, h) incluidos en esta clasificación, i) que se agitan como locos, j) innumerables, k) dibujados con un pincel finísimo de pelo de camello, l) etcétera, m) que acaban de romper el jarrón, n) que de lejos parecen moscas³³.

La posibilidad de plantear una clasificación como esta, absurda para “nuestro esquema conceptual”, muestra que los principios lógicos sólo aparentan ser necesarios para quien está inmerso en nuestro esquema. Sin embargo, hay una parte tramposa en el argumento de Quine, ¿a qué se refiere él con proposiciones basadas en los hechos? ¿Apelar a los hechos para contrastar nuestro esquema conceptual no es lo mismo que apelar a la realidad en sentido trascendente? No, porque en verdad aquí apelar a “experiencia inmediata” es apelar a nuestras vivencias inmanentes. Y podría ser el caso que dichas vivencias sean alucinaciones, que también pueden modificar el esquema conceptual. Una vez planteado el esquema conceptual como sistema de proposiciones articuladas, el criterio de verdad que se adopta para contrastar las pretensiones de conocimiento es la coherencia de una proposición con sus compañeras. Sin embargo, al principio del primer capítulo³⁴ argumentamos que el problema del criterio de verdad como coherencia es que implica el relativismo, que es justamente el problema que Husserl quiere evitar. Desde la perspectiva pragmatista de Quine, esto no constituye ningún problema, pero si lo que un filósofo pretende es sostener la verdad y la objetividad, entonces se encuentra en serios problemas.

³³ En “El idioma analítico de John Wilkins”, en Borges, Jorge Luis. 1997. *Otras inquisiciones*, (obra original publicada en 1952). Madrid: Alianza, p. 158.

³⁴ Ver supra, p. 13 y 14.

Una lectura atenta de la fenomenología nos permite escapar del problema planteado por Quine. Es verdad que Husserl no negaría el carácter analítico de las leyes lógicas, sin embargo, para él dichas leyes sólo pueden plantearse una vez que contamos con una explicación de nuestro acceso a lo trascendente. El carácter analítico e incondicionado de la lógica no es el punto de partida de la fenomenología, pues esto supondría un error dentro de su método. El sujeto es el que constituye las leyes lógicas, a la vez que estas se dan como objetos, siguiendo la propuesta realista relacional planteada por Husserl. “La necesidad de las leyes mismas de la deducción tiene su fundamento en la intuición de las esencias” (Levinas, 2004, 142). Es decir, existe una intuición previa que posibilita nuestro conocimiento posterior de las leyes lógicas.

Desde la perspectiva de la fenomenología heideggeriana, cuyos lineamientos influyen en la interpretación de Levinas, también puede argumentarse que, aunque los argumentos de Quine son válidos, no afectan los supuestos del método fenomenológico.

§ 9. La fenomenología de Heidegger

La filosofía de Heidegger no es una separación contundente de la de su maestro Husserl, mas bien, es una continuación radical del postulado “ir a las cosas mismas”, porque, al analizar la teoría del conocimiento de su maestro, Heidegger, lejos de permanecer en ese campo, pregunta por las condiciones de posibilidad del mismo. Esta condición de posibilidad es el ámbito ontológico, del ser. Ahora bien, ¿cuál es el problema del ser? Según Heidegger, el problema del ser no aparece como un problema porque a la tradición filosófica le ha parecido algo comprensible de suyo. Al decir que el ser es el concepto más universal, más comprensible y además, indefinible (Heidegger, 2000, 12, 13), la tradición ha evadido el problema más que abordarlo. Creemos que comprendemos al ser, porque entendemos oraciones como “el cielo *es* azul”. Pero hay que reflexionar acerca de esta comprensión de término medio del ser. A este “suponer el ser” es a lo que Heidegger llama precomprensión del ser, y para superarla, hay que ver a través de la pregunta. Esto implica que para abordar el problema, hay que abordar tanto al ente que plantea la pregunta, el *ser-*

ahí, nosotros mismos; como a aquello a que se pregunta, los demás entes. El punto de partida es el análisis del *ser-ahí*, sin embargo:

También la posibilidad de una acabada analítica del “ser-ahí” depende, pues, de un desarrollo previo de la pregunta que interroga por el sentido del ser en general. (Heidegger, 2000, 22, 23).

Entonces hay que analizar al *ser-ahí*, pero esto requiere un previo análisis de la pregunta que interroga por el ser, la que a su vez requiere el análisis del *ser-ahí*. Este es el llamado círculo hermenéutico, que lejos de representar un problema para Heidegger, resulta un hecho inevitable. Esta circularidad es un *factum*. Hay en Heidegger una reinterpretación de la reducción fenomenológica distinta a la de Husserl. Dicha reducción es “el componente fundamental del método fenomenológico, en el sentido de reconducción de la mirada inquisitiva desde el ente comprendido ingenuamente hasta el ser” (Heidegger, 2000a, 47). Se trata de trascender el campo de los entes para acceder al ser, pero esta trascendencia no significa olvidar a los entes, sino todo lo contrario. La importancia de distinguir el ser del ente, en primer lugar radica en mostrar que el objetivo de la fenomenología es el acceso al ser de los entes, y en segundo, que el ser no es un ente más, ni mucho menos, “el ente supremo”. El “ser ahí” no puede ser un ente señalado arbitrariamente como punto de partida para acceder al ser. Tal señalamiento tiene que justificarse. La razón por la que se parte del *ser-ahí* es que tiene una preeminencia óptica y ontológica sobre el resto de los entes. Ésta se muestra en la precomprensión: el “ser ahí” vive siempre en una comprensión del ser que no implica tener un concepto teórico de ser, por lo que la comprensión no es ontológica, sino preontológica. La preeminencia óptica descansa en la facticidad, “nuestro *existir* propio en cada ocasión” (Heidegger, 1999, 49). A su vez, “existir propio es lo que es precisamente y sólo en su «*aquí*» ocasional (Heidegger, 1999, 49). Es decir, la facticidad es el modo de existir determinado del “ser ahí”, el hecho de que “en su ser *le va* su ser”.

El “ser ahí” se comprende siempre a sí mismo partiendo de su existencia, de una posibilidad de ser él mismo, o éste ha caído en ellas o crecido en cada caso ya en ellas. La existencia se decide exclusivamente por obra del “ser ahí” mismo del caso en el modo del hacer o el omitir. (Heidegger, 2000, 22).

El *ser ahí* es un ente con preeminencia óptica porque su comprensión parte, en todo caso de la existencia, en la que, antes de cualquier determinación, está la posibilidad de elegir o no alguna determinación. El “ser ahí” es antes que nada posibilidad. Una vez aclaradas las preeminencias del *ser ahí*, se inicia la analítica existencial. Puesto que es necesario partir de un ente para acceder al ser, hay que partir del ente *ser ahí* en su cotidianidad, pues en esta se muestra la comprensión del ser de tal ente. La cotidianidad es existencial. El resultado de la analítica será la estructura del *ser ahí*, los existenciales: aquellas partes de la estructura que son condición de posibilidad para un modo de existir específico. Estos existenciales mostrarán que el horizonte que posibilita toda comprensión del ser es la temporalidad, que no significa entender el concepto de tiempo en su sentido vulgar: como flujo y oposición a lo inmutable. Hay un sentido originario de tiempo que posibilita su sentido vulgar, tiempo ha de entenderse como la integración del pasado, presente y futuro. En la concepción vulgar el pasado ha pasado, pero en la originaria el pasado está en el presente de manera inevitable, pro-yectando el futuro. En la concepción originaria de temporalidad no hay lugar para una escisión tajante entre presente, pasado y futuro. Tampoco cabe en este sentido una distinción entre objetos temporales y no temporales, puesto que dicha distinción es posible sólo gracias a la noción originaria de temporalidad. En resumen, la analítica existencial es la base para cualquier ontología acerca de otros entes, porque el *ser ahí* es el ente preeminente y cualquier ontología de otros entes ha de partir de la ontología del “ser ahí. Por esto e reconocerá que toda ontología tiene un fundamento óptico, siempre parte del ente para acceder al ser.

La crítica de Quine acerca de la analiticidad no afecta en absoluto los lineamientos del método de Heidegger. Por una parte, Heidegger sostiene que cualquier pretensión de incondicionalidad es sólo un modo de darse del ser, dentro de una precomprensión específica. El ser no se agota en las leyes de la lógica, pues la incondicionalidad de estas es sólo una manera posible de darse el ser. Por otra parte, ya vimos que Quine niega cualquier pretensión de verdad necesaria e incondicionada, independiente de la experiencia, pues dichas pretensiones siempre caen en contrasentido. Ambos autores se oponen a la idea de lo incondicionado, aunque partiendo de distintas escuelas y premisas (quizá si ambos autores hubieran conversado, habrían compartido ciertos puntos de vista). Sin embargo, Heidegger,

al igual que Husserl, parte de la idea del acceso directo a un origen que posibilita nuestro acceso al ser (o a la realidad, desde Husserl). Sin embargo un problema de plantear dicho origen es el aparente carácter necesario de pretensión trascendental. Heidegger notó el problema, por lo que, decidió abandonar el proyecto que propuso en *El ser y el tiempo*. Esto no significa que el Heidegger abandonara su proyecto filosófico, más bien buscó el modo de evitar obstáculos en su obra posterior.

§ 10. Conclusiones

Si consideramos las interpretaciones que presentamos, podemos presentar una evaluación respecto a la *quinta LU* expuesta en el capítulo anterior. La interpretación de Levinas dice en primer lugar que la explicación acerca de cómo representamos ya no es necesaria, porque la trascendencia se nos da en la intuición, y no en la representación. En segundo lugar, el problema de la analiticidad queda desplazado, pues la mentada validez incondicionada de las leyes lógicas es algo a lo que tenemos acceso inmediato, y su validez está garantizada por la intuición de esencias. Zahavi propone que las vivencias nos son dadas en un ámbito prerreflexivo, lo que supone un acceso directo a ellas, y por ende a la objetividad, lo que implica que el problema de la representación queda desplazado. Ahora bien, respecto al problema de la analiticidad, la interpretación de Zahavi no nos dice nada. ¿Esto significa que la teoría desarrollada en la *quinta investigación* es una mera reliquia que es inútil estudiar? Todo lo contrario. Si el método fenomenológico logró desarrollar los conceptos de *epojé*, reducción y análisis de esencias, fue posible gracias a los descubrimientos de las *LU*. El estudio de las vivencias intencionales y su carácter representacional implica ciertas aporías, pero es gracias a la elaboración de las *investigaciones* que Husserl puede apreciar sus errores y reelaborar su teoría para perfeccionar la fenomenología.

CONCLUSIÓN

El objetivo de esta investigación fue responder a la siguiente pregunta: ¿los conceptos de la teoría desarrollada en la quinta investigación lógica de Husserl son fructíferos para explicar satisfactoriamente la correlación sujeto-objeto? Nuestra respuesta es que los conceptos elaborados en la *quinta LU* son fructíferos siempre y cuando se aprecien desde una perspectiva global de la obra de Husserl. Las conclusiones respecto a la teoría desarrollada en la *quinta investigación*

Desde el punto de vista de una interpretación global, las *LU* parten de un realismo, en el sentido de que las vivencias estudiadas tienen el carácter de objetos ingenuos, que no han sido reducidos. En la segunda edición de esta obra Husserl es consciente de este problema y añade correcciones con la intención de que las vivencias sean entendidas en el sentido de actos en el campo de la reducción eidética. Sin embargo, las *LU* son para el mismo Husserl una obra introductoria: aunque en ellas nace la fenomenología, la concepción de las vivencias es sólo un esbozo preparatorio para acceder al método fenomenológico tal como es concebido en las *ideas*.

Aún siendo optimistas acerca de la propuesta de Husserl como solución a la cuestión planteada por el pragmatista, el método fenomenológico no está exento de problemas. A pesar de su teoría realista relacional, su demostración no es siempre convincente. Un ejemplo de esto es el punto en el que Husserl no cree requerir una demostración, al decir: el que quiere ver el acceso directo a la trascendencia, lo ve, el que no, no lo ve³⁵. Más que una demostración, parece una apelación al sentido común. Hay otro tipo de objeciones a la fenomenología, por ejemplo:

La forma particular de Husserl para utilizar el método supone problemas significativos. Por ejemplo, [...] su separación de la conciencia del lenguaje crea un solipsismo amenazante artificial. (Cunningham, 1986, 289).

³⁵ *Supra.*, p. 63.

Cunnngham se refiere a la concepción de Husserl acerca del lenguaje. Si la única evidencia incondicionada y necesaria para fundamentar todo conocimiento posible se encuentra en la conciencia reducida, a la vez que el lenguaje es un mero accidente y no una condición esencial dentro de la concepción del conocimiento, ¿cómo podría transmitirse éste de un sujeto a otro, si cada conciencia individual tiene su propia verdad, sus propios fundamentos incondicionados? Husserl es consciente de este problema en su obra madura, y trata de resolverlo proponiendo las nociones de intersubjetividad y mónada, pero esas nociones no forman parte de nuestra investigación. Si Husserl hubiera tenido una concepción distinta del lenguaje, quizá la fenomenología no sería tal como se nos ha transmitido hasta nuestros días. En *LU* Husserl es consciente de que estudiar las expresiones lingüísticas es necesario para averiguar cómo es que accedemos a los conocimientos. Pero para él, las esencias no son lingüísticas y el lenguaje es una mera herramienta accidental. Muy probablemente Husserl hubiera repudiado la filosofía que se gestó dentro del giro lingüístico, pero también, muy probablemente, su concepción de la intencionalidad fue un paso previo para llegar a ese giro donde:

Lenguaje y realidad están mutuamente entreverados de un modo para nosotros insoluble. Toda experiencia está impregnada de lenguaje, de modo que resulta imposible un acceso a la realidad que no esté filtrado lingüísticamente. (Habermas, 40, 2002).

Puesto que en el realismo relacional, el sujeto constituye la realidad, y la realidad al sujeto, sólo faltaba un paso para el giro lingüístico: la conciencia de que el sujeto no podría constituir la realidad sin el lenguaje. Partiendo de la tradición fenomenológica y del análisis lingüístico, autores como Tugendhat han elaborado teorías acerca de la conciencia y la explicación del conocimiento. Por ejemplo, su libro *Autoconciencia y autodeterminación. Una interpretación lingüístico-analítica*, pretende poner a prueba que:

La concepción de que el método lingüístico-analítico es el único método genuinamente filosófico, implica la tesis de que este método es también el único método adecuado para interpretación de toda la filosofía anterior. (Tugendhat, 1993, 7).

Este tipo de asunciones no están exentas de problemas, pero lo importante es enfatizar que existen estas aproximaciones dentro de la filosofía del lenguaje, y que son estrategias opcionales para enfrentar el problema de nuestro trabajo. Nuestra investigación no pertenece al marco de la filosofía del lenguaje, sin embargo, quizá este enfoque podría ser útil para explicar los problemas a los que nos enfrentamos en ella.

Por último, quisiera enfatizar la relevancia que el problema filosófico analizado en este trabajo tiene para otras áreas del conocimiento. La explicación acerca del vínculo entre el sujeto y el objeto es importante porque permitiría explicar el acceso de la humanidad al conocimiento objetivo, necesario e incondicionado. Algunos autores sostienen que:

Los filósofos no se preocuparían por tratar de mostrar que ciertas creencias y deseos se encuentran en todas las sociedades [...] a menos que esperaran mostrar que la existencia de esas creencias es una prueba de la posibilidad o de la obligación de construir una comunidad planetaria inclusivista. [...] usaré la expresión “política democrática” para referirme al intento de plantear la existencia de tal comunidad. (Rorty, 2007, 10).

Dejando de lado el tinte irónico y la idiosincrasia de Rorty, hay algo de cierto en su afirmación: un consenso político sería posible si la objetividad fuera el caso, y todos pudiéramos acceder de igual manera a una verdad universal. El disenso y los conflictos desaparecerían (o por lo menos, disminuirían considerablemente) si compartiéramos una verdad universal, la misma para todos: el acceso a la realidad es práctico para una política democrática. Por otra parte, la idea puede sonar ingenua, y si la objetividad no es el caso, la idea es absurda (y este es el sentido del pasaje de Rorty). Pero nadie tiene la última palabra todavía: algunos sostienen la existencia de una realidad incondicionada que posibilita nuestro conocimiento, mientras que otros argumentan que esa realidad no es el caso. Quizá el dilema sea como la gran mayoría de los problemas filosóficos y nadie sabe si tiene o tendrá una solución. Sin embargo, lo importante de este y todos los problemas filosóficos es que nos permite seguir pensando, dialogando y conversando.

BIBLIOGRAFÍA.

- Abbagnano, Nicola. (1998). Verdad. En N. Abbagnano. *Diccionario de filosofía*. (pp. 1188-1185) (Alfredo N. Galletti, Trad.) México: Fondo de Cultura Económica.
- Bell, David. (1990). *Husserl*. London: Routledge.
- Bernet, Rudolf. (2000). Diversos conceptos de la lógica y su relación con la subjetividad. *Signos filosóficos*, 4, 39-54.
- Brentano, Franz. (1944). *Psicología desde un punto de vista empírico* (Hernán Scholten, Trad., traducido de la versión francesa *Psychologie du point de vue empirique*, Paris, Éditions Montaigne, 1944; y cotejado con la versión alemana: *Psychologie von Empirischen Standpunkt*, Leipzig, Felix Meiner Verlag, 1924. Este texto se encuentra en la página de la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid:
<http://fs-morente.filos.ucm.es/publicaciones/recursos/Brentano.pdf>).
- Cabrera, Isabel (1999). Argumentos trascendentales o cómo no perderse en un laberinto de modalidades. En I. Cabrera (Ed.). *Argumentos trascendentales* (pp. 7-29). México: UNAM.
- Crane, Tim. (1998). Intentionality. En E. Craig (Ed.). *Routledge Encyclopedia of Philosophy* (vol. 4). Londres: Routledge
- Crane, Tim. (2008). *La mente mecánica: introducción filosófica a mentes, máquinas y representación mental* (Juan Almela, Trad., traducción de la 2ª. ed. original). México: FCE.
- Cunningham, Suzanne. (1986). Representation: Rorty vs. Husserl. *Synthese*. 66, 273-289.
- Danel Janet, Fernando. (2006). Una radicalización fenomenológica desde el psicologismo de Brentano. En A. Xolocotzi (Ed.). *Actualidad de Franz Brentano* (pp. 109-133). México: Universidad Iberoamericana.
- Descartes, René. (1997). *Meditaciones metafísicas y otros textos*. (E. López y M. Graña, Trads.). Madrid: Gredos.
- Dewey, John. 1952. *La busca de la certeza: un estudio de la relación entre el conocimiento y la acción*. (Eugenio Ímaz, Trad.). México: Fondo de Cultura Económica.
- Ferrater Mora, José. (1994). *Husserl, Edmund*. En J. Ferrater Mora. *Diccionario de filosofía*. (Vol. 2, pp. 1712-1719). Barcelona: Ariel.
- Føllesdal, Dagfinn. (1998). *Husserl, Edmund*. En E. Craig (Ed.). *Routledge Encyclopedia of Philosophy* (vol. 4), Londres: Routledge.

- Frege, Gottlob. (1998) Recesión de E. G. Husserl, *Philosophie der Arithmetik I*. En G. Frege. *Ensayos de semántica y filosofía de la lógica*. (Luis M. Valdés Villanueva, Trad.). Madrid: Tecnos.
- García-Baró, Miguel. (1999). *Vida y mundo: la práctica de la fenomenología*. Madrid: Trotta.
- García-Baró, Miguel. (2008). *Teoría fenomenológica de la verdad. Comentario continuo a la primera edición de Investigaciones lógicas, de Edmund Husserl (con traducción de los pasajes no incluidos en las siguientes ediciones) Tomo I: Prolegómenos a la Lógica Pura*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas.
- Gil Villegas Montiel, Francisco Blas. (1996). *Los profetas y el mesías: Lukács y Ortega como precursores de Heidegger en el Zeitgeist de la modernidad, 1900-1929*. México: El colegio de México/Fondo de Cultura Económica.
- Habermas, Jürgen. (2002). *Verdad y justificación*. (Pere Fabra y Luis Díez, trad.). Madrid: Trotta.
- Heidegger, Martin. (1999). *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. (trad. Jaime Aspiunza), Madrid: Alianza.
- Heidegger, Martin. (2000). *El ser y el tiempo*. (traducción de José Gaos). México: Fondo de Cultura Económica.
- Heidegger, Martin. (2000a). *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. Madrid: Trotta.
- Herrero Hernández, Francisco Javier. (2005). *De Husserl a Levinas. Un camino en la fenomenología*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca.
- Husserl, Edmund. (1982). *La idea de la fenomenología*. (Miguel García-Baró, trad.). Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- Husserl, Edmund. (1990). *El artículo de la ENCYCLOPÆDIA BRITÁNICA* (Antonio Ziri6n, Trad.). México: UNAM
- Husserl, Edmund. (1997). *Meditaciones cartesianas*. (Mario A. Presas, trad.). Madrid: Tecnos.
- Husserl, Edmund. (1999a). *Investigaciones l6gicas 1*. (traducción al espa6ol de la segunda edici6n alemana de Manuel Garc6a Morente y Jos6 Gaos). Madrid: Alianza.
- Husserl, Edmund. (1999b). *Investigaciones l6gicas 2*. (traducci6n al espa6ol de la segunda edici6n alemana de Manuel Garc6a Morente y Jos6 Gaos). Madrid: Alianza.

- Illescas, Dolores. (2006). La unidad de la conciencia y la autoconciencia en las posturas filosóficas de Franz Brentano y Edmund Husserl. En A. Xolocotzi (Ed.). *Actualidad de Franz Brentano* (pp. 61-75). México: Universidad Iberoamericana.
- Kant. (1998). *Crítica de la razón pura* (Pedro Ribas, Trad.). Madrid: Alfaguara.
- Landgrebe, Ludwig. (1968). *El camino de la fenomenología: el camino de una experiencia originaria*, (Mario A. Presas, Trad.). Buenos Aires: Sudamericana.
- Levinas, Emmanuel. (2004). *La teoría fenomenológica de la intuición* (trad. del original francés y presentación de Tania Checchi). Salamanca/ México: Sígueme/ Epidermis. (Trabajo original publicado en 1930).
- Levins, Richard. (1966). The Strategy of Model Building in Population Biology [La estrategia de construcción de modelos en la biología de poblaciones]. *American Scientist*, 54(4), 421-431.
- Lorca, Daniel. (1999). Husserl's Theory of Consciousness in the *Fifth Logical Investigation* [La teoría de la conciencia de Husserl en la *quinta investigación lógica*]. *The Journal of the British Society for Phenomenology*. 30(2), 151-165.
- Lormand, Eric. (1998). Consciousness. En E. Craig (Ed.). *Routledge Encyclopedia of Philosophy* (vol. 2). Londres: Routledge
- Lowe, E. J. (2001). Verdad. En T. Honderich (Ed.) *Enciclopedia Oxford de filosofía* (pp. 1022, 1023) (Carmen García Treviño, Trad.). Madrid, Tecnos.
- Liotard, Jean François. (1989). *La fenomenología*. (Aída Aisenson de Kogan, Trad.). Barcelona: Paidós. (Trabajo original publicado en 1954).
- Platon. (2008). *Diálogos IV. República* (Conrado Eggers Lan, Trad.). Madrid: Gredos.
- Quine, W.V.O. (2002). Dos dogmas del empirismo, en W.V.O. Quine. *Desde un punto de vista lógico* (pp. 61-91) (Manuel Sacristán, Trad.), Barcelona: Paidós.
- Rizo-Patrón, Rosemary. (1989). De Boer sobre Husserl: interpretaciones en conflicto en torno a la "inmanencia" y a la "cosa misma" (*Theodore De Boer, The Development of Husserl's Thought. Phaenomenologica 76. The Hague/Boston/London, Martinus Nijhoff, 1978*. Traducido del holandés al inglés por Theodore Plantinga. 545 pp.). *Areté*, 1(1), 319-359.
- Rizo-Patrón, Rosemary. (1990). Entre la inmanencia y la "cosa misma": en torno a la quinta investigación lógica de Husserl. *Areté*. 2(2), 217-259.
- Rizo-Patrón, Rosemary. (1991). Entre la inmanencia y la "cosa misma": en torno a la quinta investigación lógica de Husserl (Continuación). *Areté*. 3(1), 63-145.

- Rizo-Patrón, Rosemary. (2002). Génesis de las *Investigaciones lógicas de Husserl*: Una obra de irrupción. *Signos filosóficos*, 7, 221-244.
- Robberegts, Ludovic. (1968). *El pensamiento de Husserl*. (Tomás Martínez, Trad.). México: FCE. (Trabajo original publicado en 1964).
- Rorty, Richard. (1996). ¿Solidaridad u objetividad?. En R. Rorty. *Objetividad, relativismo y verdad* (pp. 39-56). Barcelona: Paidós
- Rorty, Richard. (2007). Universalidad y verdad. En R. Rorty & J. Habermas. *Sobre la verdad: ¿validez universal o justificación?* Buenos Aires: Amorrortu.
- Rossi, Alejandro. (1989). *Lenguaje y significado*. México: FCE. (Trabajo original: 1ª. ed. 1995, 2ª. ed. 1981).
- Rundle, Bede (2001). Correspondencia, teoría de la verdad como. En T. Honderich (Ed.) *Enciclopedia Oxford de filosofía* (pp. 216, 217) (Carmen García Treviño, Trad). Madrid, Tecnos.
- San Martín, Javier. (2008). *La fenomenología como utopía de la razón: introducción a la fenomenología* (2ª ed.). Madrid: Biblioteca Nueva.
- Schérer, René. (1969). *La fenomenología de las “investigaciones lógicas” de Husserl*, (Jesús Díaz, Trad.). Madrid: Gredos.
- Smith, Quentin. (1977). On Husserl’s Theory of Consciousness in the Fifth Logical Investigation [Sobre la teoría de la conciencia en la quinta investigación lógica]. *Philosophy and Phenomenological Research*, 37(4), 482-497.
- Tugendhat, Ernst. (1993). *Autoconciencia y autodeterminación. Una interpretación lingüístico-analítica*. (Rosa Helena Santos-Ihlau, Trad). México: FCE.
- Waldenfels, Bernhard. (1997). *De Husserl a Derrida: introducción a la fenomenología* (Wolfgang Weischeder, Trad). Barcelona: Paidós.
- Williamson, Timothy (2001). Realismo y antirrealismo. En T. Honderich (Ed.) *Enciclopedia Oxford de filosofía* (pp. 887-889) (Carmen García Treviño, Trad). Madrid, Tecnos.
- Wittgenstein, Ludwig. (1988). *Investigaciones filosóficas* (trad. Alfonso García Suárez y Ulises Moulines), México: UNAM.
- Wolfram, Sybil (2001). Coherencia, teoría de la verdad como. En T. Honderich (Ed.) *Enciclopedia Oxford de filosofía* (pp. 182, 183) (Carmen García Treviño, Trad). Madrid, Tecnos.
- Xirau, Ramón. (1991). *¿Más allá del nihilismo?* México: El colegio nacional.

- Xolocotzi Yáñez, Ángel. (2007). *Subjetividad radical y comprensión afectiva: el rompimiento de la representación en Rickert, Dilthey, Husserl y Heidegger*. México: Universidad Iberoamericana/Plaza y Valdés.
- Zahavi, Dan. (2002). The Three Concepts of Consciousness in *Logische Untersuchungen* [Los tres conceptos de conciencia en *Logische Untersuchungen*]. *Husserl Studies*, 18, 51-64.
- Zirión, Antonio. (2006). Sobre el propósito original de la filosofía en Brentano. En A. Xolocotzi (Ed.). *Actualidad de Franz Brentano* (pp. 47-59). México: Universidad Iberoamericana.