

## **Cuatro problemas fenomenológicos fundamentales en las Lecciones de Husserl en Londres**

Hernán Gabriel Inverso  
Universidad de Buenos Aires - ANCBA/CONICET  
hernaninverso@filo.uba.ar

The London Lectures that Husserl delivered in 1922 are part of a broader program aimed at the systematic presentation of phenomenology. Within this framework, several strategies are deployed to address core disciplinary problems. Among them, this paper examines four aspects: the appeal to historiography in order to build a story that supports the fundamental theoretical decisions, the criticism of psychologism, the redefinition of the notion of transcendental and the specification of the disciplinary scope. These developments allow an assessment of the London Lessons that recognize its peculiarities and avoid a disparaging consideration as mere preliminary version of the Paris Lectures, and legitimize a deeper study of husserlian presentations of phenomenology.

Phenomenology    Husserl method    psychologism    transcendental

La obra de Husserl ofrece un cúmulo variado de presentaciones generales de la fenomenología. El intento de extender su influjo se ve acompañado de reflexiones sobre la naturaleza misma de la disciplina, de modo tal que lejos de reducirse a introducciones cuya simplificación quita potencia teórica, se trata de una serie de exploraciones comprometidas de los núcleos y alcances generales. La dificultad de la empresa explica la variación de estrategias y mecanismos que se develan desde las lecciones que confluyeron en *La idea de la fenomenología* de 1907, los artículos “La filosofía como ciencia estricta” de 1910-1911 y el que preparó para la *Enciclopedia Británica* en 1927, la conferencia inaugural de 1917, y las lecciones de Londres que aquí nos ocupan, las posteriores de París y Amsterdam y la de Viena, que diera lugar a los textos de la *Crisis*. Las diferencias entre estos trabajos son marcadas y configuran un escenario propicio para advertir reconfiguraciones teóricas generales que en las obras sistemáticas quedan muchas veces ocultas por la precisión de los temas. De este modo, las presentaciones de la fenomenología ofrecen un complemento valioso para esos estudios.

En este concierto, las lecciones de Londres están atravesadas de un doble interés. Por un lado, constituyen un prototipo del estilo de presentaciones posteriores. Por otro, despliega enfoques que subrayan su peculiaridad. En lo que sigue nos detendremos, en

primer lugar, en el modo en que se delinea el universo historiográfico con el que Husserl vincula la fenomenología, que varía del de otras obras, enfatizando la importancia que prestaba Husserl a esta dimensión, a veces menospreciada. Luego estudiaremos los elementos que refuerzan las críticas al psicologismo y consideraremos el diálogo abierto con la filosofía kantiana que se trasluce en la redefinición de la noción de ‘trascendental’, para examinar los alcances disciplinares y el dispositivo con el cual la fenomenología sortea los problemas de auto-justificación. Este recorrido nos permitirá, finalmente, señalar aspectos que hacen de las Lecciones de Londres un punto importante en el programa de las presentaciones de la fenomenología.

### **1. El marco historiográfico y la verdadera vía cartesiana**

En junio de 1922 en la Universidad de Londres Husserl dictó cuatro conferencias, que luego amplió en su curso de *Introducción a la filosofía* en Friburgo en el semestre de invierno de 1922-1923. El plan pretende dar una visión sistemática de la fenomenología trascendental y constituye la base sobre la que en 1929 compuso la variación que conformó las lecciones de París y, sobre éstas, el texto de las *Meditaciones cartesianas*, como el propio Husserl afirma en el Prefacio a la edición de *Ideas I* en inglés realizada por G. Hicks, quien invitó a Husserl a dictar las lecciones, y más tarde todavía, en el proyecto de la versión alemana de las *Meditaciones*. Esta centralidad estuvo mucho tiempo desdibujada, hasta el punto de que Spiegelberg se queja en 1981 de que la estancia en Londres constituía un episodio desconocido (Spiegelberg, 1981: 146).

La situación de las *Conferencias de Londres* ha variado con la edición del texto, y es interesante seguir las derivas de esta estructura de presentación que se mantiene con modificaciones en cuatro formatos emparentados y constituye, de este modo, una suerte de camino alternativo al que emerge de una continuidad paralela entre el artículo de la *Enciclopedia Británica* y las *Conferencias de Amsterdam*. Ambas líneas muestran la convivencia de dos estrategias básicas de presentación, con ninguna de las cuales Husserl parece haber estado del todo conforme.

La demora en la circulación de las *Conferencias de Londres* no se debió al estado del texto preparado por Husserl, dado que comentó por carta a Dietrich Mahnke en marzo de 1922 que contaba con un manuscrito listo para imprimir, aunque la

publicación no se concretó.<sup>1</sup> El texto no hace ninguna concesión al contexto de enunciación, donde podría haber habido alguna mención respecto de la tradición inglesa que Husserl considera importante como inspiración de su mismo sistema.<sup>2</sup> Esto contrasta con lo que suele decirse de las Lecciones de París, donde a menudo se explica el sobredimensionamiento de la figura de Descartes precisamente porque las conferencias se dictaron en Francia. El caso de Londres ofrece un contraste marcado, ya sea para pensar que no es este el motivo de la emergencia cartesiana en París, o para inferir que esta vez habría de reparar la falta del trazado de un puente con la audiencia.

El texto intenta de modo muy marcado una crítica apodíctica de la experiencia trascendental e introduce a esos efectos la categoría de “filósofo que comienza”. En esta clave mira a Platón y Descartes y con esto enfatiza la dimensión de esfuerzo personal que supone el pensar radical. El 6 de junio de 1922 presentó, entonces, Husserl la primera lección, en cuya introducción apunta a bosquejar la finalidad general de la filosofía fenomenológica, es decir a mostrar su propósito. Para ello Husserl la presenta como una ciencia descriptiva y puramente apriórica, que apunta al sistema general de las fuentes del conocimiento del que todas las ciencias derivan sus conceptos y legitimaciones. La fenomenología es, en este sentido, una filosofía primera que otorga unidad a todas las otras ciencias por referencia a principios últimos y pretende contrarrestar el fraccionamiento del conocimiento y las reacciones anticientíficas.

El tono del desarrollo es ligero y comienza el trabajo efectivo de la conferencia introduciendo a la audiencia en la vía cartesiana hacia el ‘ego cogito’ y el método de la reducción fenomenológica afirmando que “en la fenomenología hay diferentes vías (*Es gibt verschiedene Wege in die Phänomenologie*)”.<sup>3</sup> La cuestión de las vías de acceso a la fenomenología tiene un lugar independiente en las discusiones sobre el método, pero notemos aquí que se plantea desde el inicio una multiplicidad, para afirmar inmediatamente que la vía más fundamental renueva la antigua idea de filosofía primera.<sup>4</sup> En este sentido, se trata de una idea con anclaje histórico y para ilustrarla elige

---

<sup>1</sup> Edmund Husserl, *Dokumente* 1- 4 (Dordrecht: Springer, 1981-1999), HuDo III/III, 436.

<sup>2</sup> La atención que presta a Hume en otros contextos es clara a este respecto. Véase, por ejemplo, el capítulo 5 de la segunda de las *Investigaciones lógicas*, esp. Hua XX/1, 404-406 (Edmund Husserl, *Gesammelte Werke-Husserliana* I-LX (Dordrecht: Springer, 1950-2009.). También Hua XXV, 35 y Hua VII.156.

<sup>3</sup> Hua XXXV, 313.

<sup>4</sup> Sobre la cuestión de las vías de acceso a lo trascendental, véase el trabajo tradicional de I. Kern, “The Three Ways to the Transcendental Phenomenological Reduction in the Philosophy of Edmund Husserl”, en *Husserl: Exposition and Appraisals*, ed. F. Elliston *et al.* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1977), 126-149 y las relecturas de J. Drummond, “The Structure of Intentionality”, en *Critical Assessments of Leading Philosophers*, ed. R. Bernet, D. Welton y G. Zavota (London:

Husserl dos filósofos relevantes por igual, sus filósofos “más queridos”:<sup>5</sup> Platón y Descartes. En *Filosofía primera* esta dupla viene acompañada de Sócrates, a quien se atribuye el paso de haber reconocido las esencias.<sup>6</sup>

A diferencia del relato de caída que instaura más tarde Heidegger, donde se parte de un comienzo incontaminado que fue progresivamente ocultado por la confusión del ser con el ente, proceso en el cual Platón tiene una buena cuota de responsabilidad, en Husserl no hay tal relato de caída y el papel para Platón es distinto. Para Husserl los inicios griegos asociados con los presocráticos no son impolutos, sino que encarnan el prejuicio de la vida ordinaria ajena al cuestionamiento filosófico y hay que esperar a la reacción que frente a ello instaura la verdad como problema. El primer efecto es la posición escéptica y su duda sobre las creencias establecidas y sobre la posibilidad de establecer criterios universalmente válidos, tal como surge de las múltiples propuestas teóricas del llamado movimiento sofístico del s. V a. C. Esta estación escéptica es la que despierta la reacción de Sócrates y Platón.<sup>7</sup>

El verdadero comienzo, para Husserl, llega con el proyecto encarnado en ambos de fundamentación de conocimiento cierto.<sup>8</sup> No es menor que además se trate de una dupla de maestro y discípulo, que representa en este recorte una tarea mancomunada y colectiva por el fortalecimiento de la filosofía como ciencia rigurosa. Es claro que se trata de un recorte arbitrario y enormemente lejano del movimiento intelectual en que realmente se movieron Sócrates y Platón, en el seno de un círculo mucho más amplio que sugiere que la vía platónica es sólo una de las interpretaciones posibles de la inspiración socrática.<sup>9</sup> Como sea y dado que Husserl no fue un buen conocedor de la historiografía griega, basta con notar que confiere a Sócrates y Platón un lugar de privilegio, para notar que la caída sobreviene luego, y es precisamente por ello que la fenomenología debe reavivar ese fuego de los inicios.

---

Routledge, 1975), A. Luft, “Husserl’s Theory of the Phenomenological Reduction: Between life-world and Cartesianism”, *Research in Phenomenology*, 34, no. (2004): 198-234, A. Staiti, “The Pedagogic Impulse of Husserl’s Ways into Transcendental Phenomenology”, *Graduate Faculty Philosophy Journal*, 33, no. 1 (2001) y H. Inverso, *Fenomenología de lo inaparente* (Buenos Aires: Tesis doctoral, 2016) y “La fenomenología de lo inaparente y el problema de las vías de acceso a lo trascendental”, *Eidos* 26 (2017), 43-73.

<sup>5</sup> Hua XXXV, 313.

<sup>6</sup> Hua VII, 9.

<sup>7</sup> Hua VIII, 5, donde se caracteriza la reacción de Sócrates y Platón que hemos mencionado.

<sup>8</sup> Hua VII, 31.

<sup>9</sup> Sobre este tema, véase H. Inverso, *El mundo entre paréntesis. Una arqueología de las nociones de reducción y corporalidad* (Buenos Aires: Prometeo, 2015), 30-39.

En efecto, la etapa griega le permite a Husserl reforzar con una referencia histórica la importancia fundamental de los comienzos en el terreno del método, que se verían espejados en los inicios de la filosofía.<sup>10</sup> En ellos se manifiesta una fuerza que da forma al pensamiento europeo,<sup>11</sup> que resume en el § 15 de la *Crisis* como una proyección triádica de *Urstiftung* – *Nachstiftung* – *Endstiftung*,<sup>12</sup> para afirmar que los filósofos actuales se hallan entregados al reestablecimiento (*Nachstiftung*) de lo que signó el origen griego de la filosofía en tanto instauración primera (*Urstiftung*), que habrá de completarse con el desarrollo de la fenomenología, llamada a ser la instauración final (*Endstiftung*) de la pretensión de conocimiento pleno en que se alcanza “suma claridad y un método apodíctico (*vollendeten Klarheit* [...] *apodiktischen Methode*)”. Así es que “en este punto la filosofía [...] alcanzaría su comienzo apodíctico (*Die Philosophie [...] zu ihrem apodiktischen Anfang gekommen*)”.<sup>13</sup> Si el modelo final es la cumplimentación del modelo primero con el que se instaura la filosofía en tanto búsqueda de conocimiento firme y este modelo es el pensamiento griego, el examen de esta inspiración, que es a la vez inicio y fin, presenta una especial relevancia.<sup>14</sup>

Sin todos estos detalles, en la primera conferencia presenta a Platón como creador de la idea de ciencia rigurosa y a Descartes como representante de la orientación hacia la filosofía trascendental. En el perfil que traza Husserl, en coincidencia con la posición que mencionamos en *Filosofía primera*, Platón representa la pretensión de superar el escepticismo sofista y crea la ciencia del método apelando a la unidad de todo conocimiento auténtico, cuyo correlato es la totalidad de todos los entes verdaderos.<sup>15</sup> Platón constituye un antecedente de lo que ha presentado en la Introducción como propósito de la fenomenología, dado que despliega un programa donde la filosofía se mueve en dos niveles, uno radical, donde se legitima en sí misma como filosofía primera, y otro donde la filosofía segunda se refiere retrospectivamente a ella en todas sus fundamentaciones justificadas. A este esquema es preciso volver, dado

---

<sup>10</sup> Hua VII, 37-51.

<sup>11</sup> Hua VII, 116-125.

<sup>12</sup> Hua VI, 72.

<sup>13</sup> Hua VI, 73.

<sup>14</sup> Sobre la actitud de Husserl frente a la historia del pensamiento, véase W. Casement, “Husserl and the Philosophy of History”, *History and Theory*, 27 no. 3 (1988), 229-240 y J. Morrison, “Husserl's “Crisis”: Reflections on the Relationship of Philosophy and History”, *Philosophy and Phenomenological Research*, 37 no. 3 (1977), 312-330. En ambos es llamativa la falta de atención a las proyecciones respecto de la antigüedad griega.

<sup>15</sup> Hua XXXV, 313-314.

que Husserl juzga que hubo una deficiente repercusión de las intenciones platónicas en las filosofías posteriores y es preciso, por tanto, revivir ese espíritu fundacional que hace de la filosofía primera el núcleo fundamentador al que se remiten todas las ciencias para basar su legitimidad y conquistar su sentido integral.

Tras el oscurecimiento, el impulso vuelve a verse en Descartes con una formulación más aguda, que denuncia el dogmatismo del pensamiento previo, lo cual se infiere de los requisitos de justificación perfecta y universalidad que anuncia en las *Reglas*. Descartes lleva adelante un giro subjetivo que Husserl califica como ético-cognitivo, porque propone un prototipo regulativo de reflexión que apunta a una vida de conciencia absolutamente clara y legitimada que pueda mantenerse firme en cada autoexamen. No se trata de una opción meramente epistemológica, entonces, sino de una opción vital, lo cual reafirmará nuestro autor en lo que sigue en las numerosas referencias al “filósofo que comienza”, es decir al que ha asumido la transformación que en otros contextos compara con la conversión religiosa.

De Platón y Descartes, entonces, la fenomenología toma su *ethos*, identificado con el radicalismo científico que implica un nuevo comienzo y el derrocamiento de las opiniones preconcebidas. Hasta aquí el marco de antecedentes. Rápidamente pasa Husserl a notar que más allá de los aciertos, Descartes encuentra un buen formato, pero inmediatamente se extravía por caminos equivocados y con ello pierde con él a toda la filosofía moderna. El extravío de Descartes es un error costoso, por lo cual es preciso construir la auténtica vía cartesiana. Eso implica desarrollar el método de reducción fenomenológica, el camino que conduce al *ego cogito*, que Descartes habría rozado, pero de inmediato interpretado erróneamente.

Husserl presenta con la vivacidad de la primera persona el derrotero que toma el filósofo que comienza, que quiere iniciar una nueva vida cognoscitiva y derroca, por tanto, sus convicciones previas para dirigirse a lo dado “evidentemente”.<sup>16</sup> Para ello debe arbitrar los recursos para que el objeto sea captado en sí mismo completa y totalmente, en tanto “cuando algo está dado adecuadamente, no se puede negar y no puede ser puesto en duda (*während etwas adäquat gegeben ist, kann es nicht negiert und nicht bezweifelt werden*)”.<sup>17</sup> Es decir, el filósofo que comienza, como ya había indicado Descartes, debe alcanzar cogniciones sólidas y para ello debe tener evidencia adecuada, es decir plena y perfecta.

---

<sup>16</sup> Hua XXXV, 315-316.

<sup>17</sup> Hua XXXV, 317.

Se llega así al criterio de indubitabilidad que Descartes planteó pero no captó claramente, porque activó el derrocamiento de los prejuicios y mostró que la experiencia mundano-espacial sigue funcionando. La percepción, sin embargo, no es una autodonación adecuada de los objetos espaciales. La creencia perceptiva siempre dice más de lo que es visto e incluso cabe la posibilidad de que lo visto sea ilusorio. De ese modo, aun cuando la experiencia externa no tuviera fallas, es imposible excluir el riesgo de distorsión o inexistencia del objeto y, a fin de cuentas, del mundo entero.<sup>18</sup> Es por ello que la totalidad del mundo debe estar comprendida en el derrocamiento, incluyendo la experiencia objetiva psicofísica.

En una modificación fundamental del curso del pensamiento cartesiano se agrega que “la manifiesta posibilidad apodíctica del no ser de la totalidad del mundo, que experimento ahora mismo y que me encuentro experimentando, no afecta de ningún modo al *factum* de esta experiencia (*Die apodiktisch erwiesene Möglichkeit des Nichtseins des Weltalls, das ich soeben erfahre, und während ich das tue, berührt in keiner Weise das Faktum dieser Erfahrung*)”.<sup>19</sup> Aunque el mundo no sea, es evidente que experimento, que me son dadas las cosas como percibidas, que aparecen como aparecen y “esto es cierto apodícticamente si en la reflexión no tengo en cuenta la experiencia ingenua de estas cosas, de este mundo (*Das ist aber apodiktisch gewiss, wenn ich eben von dem naiven Erfahren dieser Dinge dieser Welt in die Reflexion übergehe*)”.<sup>20</sup> Ya no se trata de la percepción natural falible sino de percepción fenomenológica o egológica y es irrevocable.

El dominio de esta experiencia apodíctica se amplía con otras modalidades sin adecuación donde se encuentran la rememoración, el juicio, el agrado, el deseo, etc., no importa si sobre material ilusorio, dado que el enfoque apunta a la vivencia: “si quiero ganar la esfera de hechos egológicos, sólo puedo constatar los fenómenos como *facta* y sólo las tomas de posición comprendidas en ellos (*nur die Phänomene als Fakta, nur die in ihnen neschlossenen Stellungnahmen als Fakta konstatiere ich und darf ich konstatieren, wenn ich die rein egologische Tatsachensphäre gewinnen will*)”.<sup>21</sup> Por esta vía se gana un flujo puro apodícticamente indudable identificado con la subjetividad trascendental o absoluta.

---

<sup>18</sup> Hua XXXV, 319.

<sup>19</sup> Hua XXXV, 69.

<sup>20</sup> Hua XXXV, 69.

<sup>21</sup> Hua XXXV, 70.

Cabe notar que estas formulaciones han dado lugar a numerosos exámenes que sólo mencionamos al pasar sobre la noción de evidencia, especialmente porque aquí, a diferencia de *Meditaciones Cartesianas*, no está establecida la diferencia entre evidencia adecuada con la transparencia del *cogito* y evidencia apodíctica, que puede implicar inadecuaciones y en tanto constituida se da en un horizonte abierto e inabarcable. Por el contrario, la apodicticidad aparece como adecuación, aunque ya se relevan inicialmente los problemas que esto suscita.<sup>22</sup>

## 2. Herramientas adicionales contra el psicologismo

Un enfoque de este tipo reactiva el tópico de las críticas al psicologismo. Se trata, en rigor, de un tema controvertido, no sólo porque implica el intercambio entre numerosos autores de diversas corrientes, con proyecciones que llegan muchos años después de esta época, sino porque dentro de la obra misma de Husserl se trata de una noción amplia y con usos múltiples. En su caudal se cuentan John Stewart Mill, Herbert Spencer, Wilhelm Dilthey, tanto como figuras más cercanas a Husserl como Franz Brentano y Carl Stumpf, que explican el propio paso del joven Husserl por las aguas del psicologismo. En la vereda antipsicologista coinciden líneas muy diversas, con las cuales también discutirá Husserl cuando traslada a esa sede la naciente fenomenología.<sup>23</sup>

T. Seebohm menciona los usos terminológicos variados y poco sistemáticos de los que Husserl se vale para referirse al psicologismo (1991: 150). A veces habla de psicologismo a secas, otras psicologismo lógico, otras psicologismo epistemológico, práctico-ético, axiológico, trascendental, relativista, empírico y al mismo tiempo emplea el término en numerosas fórmulas.<sup>24</sup> La variante que aquí está en juego tiene que ver

---

<sup>22</sup> Sobre este punto, véase R. Rizo Patrón de Lerner, *El exilio del sujeto. Mitos modernos y posmodernos* (Lima: Aula, 2015), 279-287), J. Marina Torres, “Fenomenología crítica y teoría de la evidencia en Husserl”, *Logos*, 2 (1967), 7-46 y H. Schmid, “Apodictic Evidence”, *Husserl Studies*, 10 (2001), 217-237.

<sup>23</sup> Sobre las corrientes psicologistas de este período, véase D. Jacquette, *Philosophy, Psychology and Psychologism* (Netherlands: Kluwer, 2003), 113-130, y especialmente el trabajo de J. Mohanty, “The Concept of 'Psychologism' in Frege and Husserl”, en *Philosophy, Psychology and Psychologism*, ed. D. Jacquette, (Netherlands: Kluwer, 2003), 113-130.

<sup>24</sup> Sobre los *loci*, véase M. González Porta, “Psicologismo e idealismo en Frege y Husserl”, *Capa*, 117, vol. 37 (2010), 281.



con la confusión entre subjetividad psicológica y trascendental asociada a la no aplicación de la reducción fenomenológica.

Es interesante notar que esta versión de objeción al psicologismo introduce una variante respecto de la que se usa en *Investigaciones lógicas*, donde se lo comprende como una deriva del empirismo, así como también de la que se encuentra en “La filosofía como ciencia estricta”, que lo asocia con el naturalismo, término con el cual se caracteriza a cualquier postura arraigada en la actitud natural, y más específicamente para aludir a la adopción del modelo físico-matemático.

Las críticas al psicologismo son reiteradas y constituyen estaciones en una lucha de largo aliento en la cual Husserl va desarrollando nuevos argumentos, en tanto resultan de importancia fundamental para la fenomenología. Así es que J. San Martín (1987: 40) llega a decir que la disciplina íntegra es el desarrollo de implicancias de la refutación del psicologismo, atendiendo a los supuestos epistemológicos, pero también prácticos, dictados por una antropología que fagocita los demás campos de estudio convirtiéndolos en sus proyecciones y reduciendo toda verdad a verdad de hecho.

Desde la perspectiva de Husserl, este presupuesto implica aniquilar la razón y con ella todo horizonte de conocimiento estricto y de base para una construcción política racional. Los desastres de los años de guerra que Husserl sufrió en carne propia confirmaban la legitimidad de la crítica hacia supuestos con efectos devastadores. La subjetividad trascendental era la apuesta más clara para evitar de plano estas derivas indeseadas, en tanto desplaza del examen al sujeto mundano y erige otro donde no existe el peligro de esta confusión.

A pesar de eso, el psicologismo se impone a la fenomenología como un obstáculo persistente, como muestran las discusiones en las que Husserl debe justificar ante los neokantianos como Natorp y Rickert que su posición no entraña una forma de psicologismo.<sup>25</sup> En efecto, contando con su principio subjetivo, se le objeta que no basta con la reducción para evitar el psicologismo.<sup>26</sup> Husserl mismo sostuvo en *Lógica formal*

---

<sup>25</sup> Véase, por ejemplo, los trabajos de P. Natorp, “Zur Frage der logischen Methode; mit Beziehung auf E. Husserl Prolegomena zur reinen Logik”, *Kant Studien*, 6 (1901), 270-283 y “Husserls Ideen zu einer reinen Phänomenologie”, *Logos*, 7 (1917-1919), 224-246 y H. Rickert, “Zwei Wege der Erkenntnistheorie. Transcendentalpsychologie und Transcendentallogik”, *Kant-Studien*, 14 (1909), 169-228. Sobre la relación entre Husserl, Kant y los neokantianos, véase el trabajo tradicional de I. Kern, *Husserl und Kant: Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus* (The Hague: Nijhoff, 1964) y T. Seebohm, “Psychologism Revisited”, *Phenomenology and the formal sciences*, ed. T. Seebohm, D. Føllesdall, J. N. Mohanty (Dordrecht/Boston/London: Kluwer, 1991), 149-182.

<sup>26</sup> Esta es, por ejemplo, la tesis que sostiene D. Welton, cuando afirma que la reducción permite escapar a las variantes empiristas del psicologismo pero no escapa al psicologismo trascendental (*The*

y *trascendental* que sus planteos de *Investigaciones lógicas* no escapaban al psicologismo y constituían una variante trascendental de éste,<sup>27</sup> la misma caracterización que usa en la *Crisis* para criticar a Kant por quedar preso de un sujeto mundano en virtud de la ausencia de la reducción.<sup>28</sup> P. Natorp objeta, a su vez, que el recurso reductivo no evita que la descripción dependa de la experiencia y por tanto quede contaminada por elementos empíricos, lo cual haría que la fenomenología no escape del psicologismo trascendental (1901: 270-283) y (1917/19: 224-246).

La vía para introducir este tema en las Lecciones sigue la línea de aclarar que la diferencia entre la experiencia egológica y la mundana no es la de lo interior y lo exterior, ya que el *ego* evidente y apodíctico no es el alma captada empírica e introspectivamente. La psicología, en efecto, es una ciencia mundana y por eso resalta la importancia de la reducción fenomenológica, dado que al poner el mundo entre paréntesis se quita el riesgo de psicologismo, en tanto conduce al *ego cogito*.

Por esta vía se pretende resaltar las limitaciones que acucian al planteo de Descartes, que no llega a deslindar completamente el yo empírico y el yo trascendental y se contenta con decir que yo en tanto *ego* absolutamente evidente no soy este hombre. Al mismo tiempo, sin embargo, mantiene conceptos tradicionales como *mens*, *animus*, *intellectus*, *substantia cogitans*, que traen un bagaje conceptual en que subyace una antropología de asociación entre alma y cuerpo como plano último de análisis, lo cual funciona como un ancla en la mundanidad. Es preciso, entonces, evitar este desvío y sostener sin flaquear que a la esfera dada absolutamente pertenecen todas mis experiencias del mundo tomadas puramente en tanto vivencias.

Con este planteo queda trazado el horizonte. La segunda conferencia trata sobre el reino de la experiencia fenomenológica y la posibilidad de una ciencia fenomenológica, temas ambos que estaban presentes como cuestiones centrales en la *Conferencia inaugural* de 1917. Con un lenguaje cuasi religioso vuelve Husserl sobre la figura del filósofo que comienza, *der werdende Philosoph*, y busca “la salvación de mi alma ético-cognitiva (*meines erkenntnisethischen Seelenheiles*)”.<sup>29</sup> Se retoma entonces lo dicho sobre Descartes en un modo que prepara la consideración del ámbito egológico.

---

*Other Husserl. The Horizons of Transcendental Phenomenology* (Indianapolis: Indiana University Press, 2000), 259-285.

<sup>27</sup> Hua XVII, 55.

<sup>28</sup> Hua VI, 30.

<sup>29</sup> Hua XXXV, 75.

En este sentido, el *ego* no es una de las realidades destacadas a través de la evidencia adecuada, es decir algo que se revele en algún momento de una exploración dentro de los límites de la actitud natural, sino que es lo dado de la experiencia fenomenológica. No pertenece al ámbito de la objetualidad, caso en el cual no entrañaría ninguna evidencia, y mucho menos puede ser considerado un elemento para la deducción de realidades ligadas con la actitud natural.

La novedad es meridiana y Husserl destaca la dificultad de que no se tiene experiencia egológica, de modo que hay que examinar este nuevo reino desde cero. En este sentido, afirma que no se puede prescindir de una infancia fenomenológica que familiarice con el entorno e invita al filósofo que comienza a vivenciar esa infancia exploratoria teniendo en cuenta que no debe “perder nunca de vista la regla inviolable de la reducción fenomenológica: la de poner fenomenológicamente ‘entre paréntesis’ (*dabei beständig die unverbrüchliche Regel der phänomenologischen Reduktion oder, wie wir auch sagen, die der phänomenologischen Epoché, der phänomenologischen ‘Einklammerung’ im Auge behalten*)”.<sup>30</sup> Esto se traduce en un recorrido pautado por dos normas: en primer lugar, impedir toda co-posición del ser real objetivo y limitarse al vivenciar puro, el fenómeno, para cuya elucidación nos sirven los elementos explicativos desplegados en la *Conferencia inaugural* de 1917.

En segundo lugar, hay que poner en suspenso toda toma de posición en general, de modo que todo lo experimentado esté incluido en la vivencia, pero no como componente efectivo. De este modo el no ser del mundo no afectaría el ser de estas vivencias puras. Sobre esto afirma que “a esta interrupción de todas las tomas de posición que yacen en el *ego cogito* natural que se intenta purificar, la llamamos *epoché* fenomenológica (*Diese Unterbindung aller im natürlichen und zu reinigenden ego cogito liegenden Stellungnahmen nennen wir die phänomenologische Epoché*)”.<sup>31</sup> Se establece claramente de este modo que la reducción es la versión purificada del *cogito* cartesiano, todavía contaminado con trascendencias arraigadas en afirmaciones sobre lo mundano.

En esta exploración por el reino del fenómeno, en la infancia del filósofo que comienza, éste se vuelve un “espectador desinteresado” de su vida egológica trascendental e intuye su esencia absoluta. Para ilustrar este punto ofrece Husserl el ejemplo de la percepción de un jardín en esplendor primaveral, similar al que había

---

<sup>30</sup> Hua XXXV, 77.

<sup>31</sup> Hua XXXV, 78.

ofrecido en *Ideas I*, apelando a un manzano en flor, donde la vivencia de la percepción reducida y el agrado reducido son percepción y agrado por el árbol, que no pierde ninguno de los rasgos que poseía fuera de la reducción.<sup>32</sup>

Cabe aclarar en ese punto la estructura intencional, de modo que Husserl agrega que “todo *cogito*, tomado así, a saber, como lo purificado trascendentalmente o como el dato trascendental o fenomenológico, es, ante todo, *cogito* de su *cogitatum* (*Jedes cogito, und zwar so genommen, wie es transcendental gereinigtes ist, wie es transcendentales oder phänomenologisches Datum heisst, ist also cogito seines cogitatum*)”.<sup>33</sup> Con esto quiere decir que no es arbitrario, sino que está determinado por la dimensión descriptiva, en tanto toda conciencia es conciencia *de*.<sup>34</sup> Esto lleva a Husserl a decir que estrictamente la estructura subyacente no es doble, como en el cartesianismo, *ego cogito*, sino triple, *ego cogito cogitatum*.<sup>35</sup>

Así es que el reino de los hechos egológicos es tal que las intuiciones puras posibilitadas por el método muestran que la conciencia se dirige a objetos intencionales, conocidos en modos intencionales variados. El sentido de esta afirmación se explicita a través del ejemplo de una casa y de la percepción del color de alguna de sus partes. De este modo se abren multiplicidades infinitas de propiedades fenomenológicas puras, de la mano de las distinciones de orientación, la alteración de la perspectiva, la referencia a la aparición de la propia corporalidad vivida, en tanto mi cuerpo es un punto cero de orientación constante y participa de todas las cosas percibidas.

De un modo muy sucinto se menciona la empatía, tema que será central en la quinta de las *Meditaciones cartesianas*, señalando que es el modo en que la conciencia ajena se expresa en un cuerpo vivo ajeno. Esta enumeración, adrede rápida y acumulativa, con el yo como polo de todas las *cogitationes*, diseña la visión de lo que Husserl llama “proto-selva fenomenológica (*phänomenologischen Urwald*)”, es decir que queda establecida la diversidad inusitada de fenómenos que conforman el reino de la egología.<sup>36</sup>

Se pregunta, entonces, Husserl por la posibilidad efectiva de diseñar una ciencia orientada a este ámbito, para avanzar en la afirmación de que

---

<sup>32</sup> Hua III/I, 183.

<sup>33</sup> Hua XXXV, 80.

<sup>34</sup> Hua XXXV, 80: *Jedes Bewußtsein ist Bewußtsein von dem in ihm Bewußtsein*.

<sup>35</sup> Hua XXXV, 81.

<sup>36</sup> Hua XXXV, 322.

Como aquel que medita filosóficamente, he logrado, pues, para todas las posibilidades ideales de un yo y de todo *cogito* en general, el reino interminable de la intuición concreta y de las leyes de esencia obtenidas concretamente e inmediatas, además de la evidencia apodíctica individual del *ego cogito*, que permanece incierta respecto a la posibilidad de la investigación científica de hechos (*Also ich gewinne als der philosophisch Meditierende neben der individuellen apodiktischen Evidenz des ego cogito, die hinsichtlich der Möglichkeit tatsachenwissenschaftlicher Erforschung fraglich bleibt, das unendliche Reich konkreter Wesensanschauungen und konkret geschöpfter unmittelbarer Wesensgesetze für alle idealen möglichkeiten eines Ich und eines cogito überhaupt*).<sup>37</sup>

Esto implica el planteo de una ciencia primera que, con la ampliación de la noción de objeto y sus modalidades, se aplica a “un campo de descripción eidética sistemática de propiedades esenciales intuibles adecuada e inmediatamente comprobables (*ein unendliches Feld systematisch eidetischer Deskription, unmittelbar adäquat erschaubarer und objektiv feststellbarer*)”, es decir una ciencia de la subjetividad trascendental.<sup>38</sup> Con esto queda planteado que la fenomenología como filosofía primera es posible y necesaria.

### 3. La noción de ‘trascendental’ y el diálogo con Kant

Para ahondar en esta deriva la tercera conferencia se interna en la relación entre la fenomenología trascendental y el problema del conocimiento posible contrastándola con la teoría trascendental tradicional del conocimiento. Para ello prosigue la exploración de la esfera de hechos egológicos notando que es posible remontarse al recuerdo y a la fantasía, porque allí sólo importan las posibilidades puras y no las existencias fácticas de las vivencias correspondientes, abriendo una amplia tarea de tipificación apriorica de las manifestaciones, los modos de donación, etc., es decir descripción de los modos de análisis de las regiones de objetos.

Esto lleva a la pregunta sobre el yo, para quien el mundo es objeto de conciencia. A estas alturas es claro que no es el yo natural, sino el yo trascendental. La reducción y su *epoché* abren la intuición de la que surge “el yo último y absoluto (*das absolute und letzte Ich*)”, “para el que es todo y cada uno de los objetos intencionales

---

<sup>37</sup> Hua XXXV, 328-329.

<sup>38</sup> Hua XXXV, 329.

(für das alles und jedes intentionales Objekt ist)".<sup>39</sup> Este es el plano en que se responden todas las preguntas asociadas con la razón, lo cual le permite afirmar que, si es así, el planteo kantiano no tiene sentido. Con esto condena la perspectiva trascendental tradicional, pues

si es la conciencia la que logra forjar para mí toda significación posible y, especialmente, las caracterizadas como 'válidas', entonces ella abarca el universo de las conciencias absolutas posibles, el universo de todas las preguntas y respuestas llenas de sentido, de todas las verdades llenas de sentido y de todas las existencias reales (*Ist es das Bewusstsein, das für mich alle möglichen Bedeutungen, und speziell die als 'gültig' charakterisierten schafft, so umschliesst das Universum des möglichen Bewusstseins das Universum aller sinnvollen Fragen und Antworten, aller sinnvollen Wahrheiten und wahren Existenzen*).<sup>40</sup>

Husserl avanza planteando un motivo práctico contundente para el ejercicio filosófico. Sostiene, en efecto, que lo que impulsa a toda filosofía es la falta de claridad, que hace de la actitud natural un tormento. La salida de este terreno va acompañada del abandono de esta situación, de modo tal que "el *factum* del sujeto que conoce es manifiestamente irrelevante (*Auch das Faktum des erkennenden Subjekts ist offenbar irrelevant*)".<sup>41</sup> La filosofía moderna va hacia un idealismo trascendental, pero al aclarar la naturaleza por el mero aparecer se ha tergiversado. Ningún objeto intencional constituye un momento genuino en el *cogito*, porque el objeto lo es de muchos actos de conciencia; es su polo identificable: "todo ser verdadero es un polo ideal frente a la conciencia efectiva, pero justamente un polo prescrito esencialmente en ella misma".<sup>42</sup>

El único concreto absolutamente independiente es el *ego* absoluto, la subjetividad trascendental, que puede ser llamada mónada. "Ella es la subjetividad para la cual todo aquello que también podría denominarse ente es objeto (*Si ist die Subjektivität, für welche alles, was sonst seiend heissen kann, Objekt ist*)".<sup>43</sup> Esto quiere decir que es experimentable sólo por ella misma. Es una vida de conciencia que fluye continuamente y es constitutiva para el yo como esta vida que fluye con este contenido.

La relación de Husserl con Kant es importante desde épocas tempranas. De hecho, no es un dato menor que Husserl haya estado dedicado a estas lecturas en los

---

<sup>39</sup> Hua XXXV, 269-270.

<sup>40</sup> Hua XXXV, 270-271.

<sup>41</sup> Hua XXXV, 272.

<sup>42</sup> Hua, XXXV, 334.

<sup>43</sup> Hua XXXV, 335.

tiempos previos a las lecciones de 1907, que constituyen el primer testimonio sobre la reducción trascendental, y puede retrotraerse incluso a las hojas de Seefeld de 1905.<sup>44</sup> Hemos visto también que las discusiones con los neokantianos a propósito de las críticas al psicologismo son numerosas e importantes. Cabe notar ahora que las *Lecciones de Londres* son un espacio donde se ha visto un episodio del “flirteo” de Husserl con los neokantianos, según la expresión de R. Makkreel y S. Luft.<sup>45</sup> En esta interpretación, la práctica de apropiación de la historia de la filosofía sería un efecto de la acumulación de obras de los neokantianos, entre los que se cuentan Windelband, Natorp y Cassirer, que invitan a la respuesta de figuras como Husserl, Heidegger y Gadamer.<sup>46</sup>

En este sentido, el marco general de alusión historiográfica forma parte de la lógica de discusión con los neokantianos, de un modo que generaliza la discusión con el trascendentalismo kantiano. Es claro que se trata de enfoques distintos, pero entre ellos existen vínculos fuertes. Detengámonos en una aclaración sucinta de la relación entre el planteo kantiano y el husserliano a propósito de la noción de ‘trascendental’, que ambos usan para caracterizar sus enfoques.

Se trata, en efecto, de un término de larga tradición en la filosofía medieval, que se remonta a la distinción entre categorías originarias, uno, bueno y verdadero, en el sentido de que se predicán de todas las cosas, del resto. Tras esta postulación que se remonta a Proclo la lista varía incluyendo a ser, cosa y algo. Los trascendentales se usaron para reflejar los rasgos de Dios, y con menos peso teológico, la noción se aplicó especialmente al ser en tanto máxima universalidad.<sup>47</sup> Su uso se extendió en el Renacimiento y llegó hasta Kant, que operó una distinción entre trascendental y trascendente, hasta el momento indiscernibles –e indiscernibles incluso en los estratos más antiguos del texto kantiano-, asociando este último con lo opuesto a lo inmanente,

---

<sup>44</sup> Sobre los manuscritos de Seefeld, véase B. Sandmeyer, *Husserl's Constitutive Phenomenology: Its Problem and Promise* (New York: Routledge, 2009), 74-75 y 239-240 y F. Santonianni, *The Concept of Time in Early Twentieth-Century Philosophy: A Philosophical Thematic Atlas* (Heidelberg - New York: Springer, 2015), 60.

<sup>45</sup> R. Makkreel y S. Luft, *Neo-kantianism in Contemporary Philosophy* (Indiana: Bloomington, 2010), 21.

<sup>46</sup> R. Makkreel y S. Luft (2010), 20.

<sup>47</sup> Sobre el uso medieval, véase S. McDonald, “The Metaphysics of Goodness and the Doctrine of the Transcendentals,” en *Being and Goodness. The Concept of the Good in Metaphysics and Philosophical Theology*, ed. S. McDonald (Ithaca: Cornell University Press, 1991), 31–55, J. Gracia, “The Transcendentals in the Middle Ages: An Introduction,” *Topoi* 11 no. 2 (1992): 113–120 y J. Aertsen, *Medieval Philosophy as Transcendental Thought: From Philip the Chancellor (ca. 1225) to Francisco Suárez* (Leiden: Brill, 2012), 13-35.

lo que está más allá de la experiencia, y asignando al primero una función estructural en su sistema.

Esta centralidad y la novedad en la aplicación hace que el sentido varíe, de modo tal que suelen verse tres usos distintos:<sup>48</sup> en primer lugar, un conocimiento que no trata de objetos, sino de las condiciones del conocimiento científico, universal y necesario, es decir posible *a priori*,<sup>49</sup> orientado, por tanto, a dar cuenta de los principios de la sensibilidad y el entendimiento. En segundo lugar, los elementos *a priori* mismos, por ejemplo las formas puras del espacio y del tiempo y las categorías, de modo tal que trascendental apuntaría a los elementos originados en la razón pura que operan en la constitución de conocimiento *a priori* y son, por tanto, condiciones de posibilidad. En tercer lugar, las síntesis de la razón pura, como la síntesis de la aprehensión, que en tanto montadas en condiciones trascendentales son ellas mismas trascendentales.

La cuestión es, como es sabido, de relevancia fundamental para la refutación del idealismo, para lo cual no basta señalar la conciencia de representación de una cosa exterior, sino que es preciso probar que algo realmente existe fuera y corresponde a esa representación. Esto se logra con la conciencia de la propia existencia, que “constituye, a la vez, la conciencia inmediata de la existencia de otras cosas fuera de mí”,<sup>50</sup> dado que la determinación temporal de mi existencia es posible por la existencia de cosas reales externas percibidas. Esto implica que la experiencia exterior es inmediata y es la que habilita la percepción temporal de la existencia interior. La diferenciación completa del idealismo se da con el planteo de que el yo no tiene predicados sustanciales.

En este entramado las ideas trascendentales son los conceptos puros de la razón, entendida como “la totalidad de las condiciones de un condicionado dado”, lo incondicionado que hace posible la totalidad de las condiciones. La razón le impone al entendimiento “una proyección hacia cierta unidad de la que éste no tiene no tiene ningún concepto” (J. Villanueva Barreto, 2009: 60). Las ideas no representan fenómenos, sino que refieren a una totalidad incompatible con el conocimiento empírico y son por ello una unidad inalcanzable con potencia reguladora de nuestra experiencia. Por esta razón se apoya en ellas nuestra facultad de conocer. Sobre esta base el ideal trascendental es planteado como una idea más allá de la realidad objetiva de la idea

---

<sup>48</sup> Para una presentación más amplia de esta cuestión, véase R. Rizo-Patrón, “Husserl lector de Kant. Apuntes sobre la razón y sus límites”, *Areté*, 24 (2002) y J. Villanueva Barreto, “The Transcendental Motive in Kant and Husserl,” *Estudios de filosofía*, 39 (2009): 55-80.

<sup>49</sup> *KrV*, A12/B25.

<sup>50</sup> *KrV*, A226/B276.



psicológica y cosmológica con fuerza arquetípica en el plano práctico, en tanto es fundamento de las acciones morales y los juicios.<sup>51</sup> En este sentido, el Ideal de la razón apunta a la determinación íntegra del objeto según reglas *a priori*, sin importar que sea trascendente y por tanto inalcanzable por la experiencia.

El idealismo trascendental queda sintetizado en la caracterización ofrecida por Kant, que dice:

En la estética trascendental hemos demostrado suficientemente que todo cuanto intuimos en el espacio o en el tiempo, esto es, todos los objetos de la experiencia que nos es posible, no son otra cosa que fenómenos, es decir, simples representaciones que, tal como son representadas, como seres extensos o como series de cambios, no poseen existencia propia, independientemente de nuestros pensamientos.<sup>52</sup>

Este complejo hace que se establezcan las condiciones de posibilidad de toda experiencia posible apelando a la objetividad y la aplicación a ésta de las categorías. La subjetividad *a priori* en tanto condición de posibilidad de la experiencia salva la objetividad sin sustancializar las modificaciones de nuestra sensibilidad, todo lo cual sienta las condiciones de posibilidad del conocimiento científico.

La noción de trascendental siguió ocupando un lugar en esta línea de pensamiento, pero por lo demás se desdibuja en la filosofía del s. XIX, hasta que retorna con fuerza en la fenomenología. Por su formación teórica, Husserl llegó con cierta demora a la lectura de los textos de Kant, que suele ubicarse cerca de 1905, en momentos que coinciden precisamente, como dijimos, con lo que suele llamarse “giro trascendental”. El aire de familia respecto del uso kantiano se mantiene en una cierta oscilación del uso que no facilita la caracterización rápida de esta noción. De todos modos, cabe notar que su aplicación a las condiciones de posibilidad *a priori* de nuestro conocimiento de la objetualidad es un sentido que se mantiene, con la diferencia de que se aplica a toda experiencia posible atendiendo a los problemas de constitución y no sólo al conocimiento científico.

Por otra parte, Husserl usa el término “trascendental” para referirse a la correlación intencional entre los objetos y la conciencia, de modo que toda experiencia, en tanto revela los objetos trascendentes, es trascendental. Las condiciones de posibilidad de esta experiencia trascendental son la intencionalidad y la temporalidad en

---

<sup>51</sup> *KrV*, A570/B598.

<sup>52</sup> *KrV*, A491/B559.

tanto estructuras *a priori* de toda experiencia. En este entorno la subjetividad trascendental produce sentido y validez con las cosas como polos de unidad de actos y habitualidades del sujeto, actuando tras cada efectuación del yo empírico.

La fenomenología trascendental saca a la luz este ámbito que constituye la experiencia absoluta, a la que se accede por medio de la reducción. En ella el yo se da como apodíctico y abre a una egología que se proyecta luego en los otros y el mundo como correlato. Cabe notar que en Husserl la subjetividad se da encarnada en un cuerpo, que es constituyente en tanto le atañe el sistema de movimientos con que se da la captación del sí mismo.<sup>53</sup> El yo puro es trascendental en tanto acompaña el curso de vivencias siendo uno e idéntico, por lo cual es un yo estable y permanente que no se reduce a “algo en el cuerpo”, con los riesgos de fantasma en la máquina que acosan al dualismo cartesiano, sino que es el cuerpo de él como lo pre-dado en tanto su proyección objetual y vía para su experiencia.<sup>54</sup> Así, sostendrá Husserl en el Epílogo a *Ideas I*, que la subjetividad trascendental es lo único que tiene el sentido de ser absoluto, de modo tal que el mundo existe, pero de un modo relativo a la subjetividad trascendental, que le confiere existencia como producto intencional.<sup>55</sup>

Tanto en Husserl como en Kant lo trascendental apunta a un plano posibilitador de la experiencia y se pregunta sobre el sentido de toda tipología y su legitimidad. Las diferencias se marcan al desplegar cada uno qué entiende por experiencia, según hemos dicho, lo cual da por resultado los sistemas de cada cual. En efecto, para Husserl la experiencia es más amplia que la ciencia y se plasma en la correlación entre conciencia y mundo de la vida, de modo tal que la razón es a la vez teórica, práctica y valorativa, mezcla que en el plexo intersubjetivo y social da lugar a las distintas formas culturales.

Este punto nos devuelve al planteo de la tercera conferencia, donde Husserl reintroduce el planteo acerca de la empatía, para enfatizar que “el solipsismo es una ficción”,<sup>56</sup> es decir un malentendido de quienes no llegan a comprender el plexo total del planteo fenomenológico, dado que los otros cuerpos vivos no son experimentados como cuerpo propio, pero en virtud de la analogía están co-dados en el vivenciar subjetivo y surge la empatía. La indicación originaria en este caso no es la percepción,

---

<sup>53</sup> Véase, por ejemplo, SA III, 129-130, que corresponde al agregado 29 al §39 de los *Grundprobleme* y Hua IV, 144-146.

<sup>54</sup> Hua IV, 111-118.

<sup>55</sup> Hua V, 138ss.

<sup>56</sup> Hua XXXV, 281. Más tarde en una corrección dirá que se trata de una abstracción.

pero puede ser afirmada de tal modo que la fenomenología resulta patrimonio común de todos los egos.

#### **4. Los alcances de la fenomenología y la respuesta al Barón de Münchhausen**

Seis días después del primer encuentro, el 12 de junio de 1922, Husserl expuso la cuarta conferencia, donde exploró la idea de una doctrina de la ciencia y un sistema de toda ontología, apuntando a la meta concreta de la filosofía fenomenológica futura. Sobre el final volvía al tema que había abierto las conferencias, ahora en el modo de las proyecciones y desafíos que aguardaban a la disciplina. Husserl, en efecto, retorna a la figura del filósofo que comienza, orientado hacia una meta ético-cognitiva superior cuyo correlato es la filosofía entendida como ciencia universal, que procede de legitimidades absolutas. Para ello cuenta como guía con el principio de la evidencia adecuada, por el cual llegamos al *ego cogito* y al reino de las posibilidades esenciales puras y egológicas. De ahí surge una ciencia primera en sí puramente descriptiva de donación esencial adecuada, que se ocupa de estudiar el modo de fundamentación y los tipos de conocimiento posible.

Con ese propósito explora sumariamente los tipos de evidencia y la relación con sus correlatos,<sup>57</sup> arribando a la cuestión de la justificación, cuyo sentido aparece ampliado en virtud de su resignificación. En efecto, esta cuestión le permite a Husserl notar que la fenomenología entendida de este modo evita los errores del empirismo y el racionalismo que obstruyeron el pensamiento moderno, y sobre todo logra escapar del equívoco cartesiano que hace descansar la norma de toda científicidad en la evidencia adecuada.

En rigor, se hace notar ahora que toda justificación ingenua necesita una justificación reflexiva de su autenticidad en el plano fenomenológico, porque “es de aquí de donde emanan las fuentes últimas de toda legitimidad, de toda verdad y de todo ser (*hier springen die letzten Quellen alles Rechts und aller Wahrheit, alles Seins*)”.<sup>58</sup> Esto equivale a reafirmar que sólo por la fenomenología puede haber ciencias rigurosas, lo cual le permite a Husserl enorgullecerse de este logro con la alusión a la justificación exitosa: “Y, además, ¿no se parece aquí la fenomenología al barón de Münchhausen,

---

<sup>57</sup> Hua XXXV, 337-338.

<sup>58</sup> Hua XXXV, 339.

que logra salir del pantano tirando de su propia coleta? (*Zudem, gleicht die Phänomenologie hier nicht dem Münchhausen, der sich beim eigenen Zopfe aus dem Sumpf herauszieht?*)”.<sup>59</sup> La figura refiere al trilema de Agripa, que transmite Sexto Empírico, según en cual la justificación es imposible dado que si no se pone un límite a la justificación de una proposición en otra se cae en una regresión que no opera como fundamentación, sino como la dilución de esa meta; si se busca un principio último, este punto carece de justificación, por lo cual constituye un vicio de dogmatismo, y si se apela a un programa coherentista según el cual unas proposiciones refuerzan a las restantes y conformen redes de proposiciones conectadas, eso no escapa a la sospecha de que, por grande que sea, puede tratarse de un gran círculo vicioso (Sexto Empírico, *Esbozos pirrónicos*, 1.13).

Este esquema fue retomado en el marco del racionalismo crítico, que postula precisamente la imposibilidad de autofundamentación y propone sustituirlo por una crítica racional ilimitada. Después de la presentación de W. Bartley en *The Retreat of Commitment*, de 1962, H. Albert reforzó este planteo en su *Traktat über kritische Vernunft* de 1968 apelando al pasaje de Sexto que hemos citado junto con la mención con aires literarios del Barón de Münchhausen, apelando al episodio en el cual éste intenta salir de un pozo tirando de su propio cuerpo.<sup>60</sup> El planteo de Agripa se transforma entonces en el “trilema de Münchhausen”, que no ha dejado de suscitar interés en la filosofía contemporánea. Estructuralmente no aparecen las tres vías del trilema, e incluso hemos dicho que una de ellas está vuelta de cabeza, pero la comparación cobra fuerza si tenemos en cuenta que en la obra de Husserl la figura del Barón de Münchhausen aparece mencionada precisa mente en el modo de la inversión de la carga negativa que le otorga Albert.

Lo cierto es que, más de cuatro décadas antes de la torsión de H. Albert, Husserl plantea argumentos estructuralmente similares, con el ánimo contrario, y alude además a ello con la misma figura literaria del Barón de Münchhausen. Husserl está interesado en mostrar que cualquier otro tipo de conocimiento perdería su potencia en la tarea de justificar su modo de conocer recurriendo a sus propios principios, lo cual implica circularidad y regresión infinita, pero la fenomenología no tiene ese riesgo porque es

---

<sup>59</sup> Hua XXXV, 339-340. Véase la mención de este comentario a propósito de la posición del racionalismo crítico, respecto del cual la fenomenología aparece como versión especular en nuestro tratamiento de la figura de Hume y las objeciones contra el naturalismo en “La filosofía como ciencia rigurosa”.

<sup>60</sup> H. Albert, *Traktat über kritische Vernunft* (Tübingen: Mohr, 1991).

filosofía primera. No podría resolver problemas de posibilidad del conocimiento si no lo fuera y revistara entre meras ciencias de hechos. En este sentido, Husserl cierra las lecciones diciendo que la fenomenología realiza el trabajo que no logró la lógica, en relación con la cumplimentación de las intenciones de la dialéctica platónica. Esos altos ideales de rigurosidad que en el principio del planteo estaban identificadas con la inspiración platónica, aparecen sobre el final recuperados por la nueva ciencia eidética. Del mismo modo, la impronta metodológica, sugerida y traicionada en el mismo momento por el impulso cartesiano, se muestra ahora corregida y transformada en esta doctrina universal del método que aúna sentido lógico y normativo.

Este clima de alto optimismo se cierra con la presentación de la fenomenología como casa común:

Pienso que en un futuro ideal cada investigador especial se encontrará como en casa en relación con la fenomenología apropiada y agudamente desarrollada, exactamente así como está el físico en las matemáticas. Pero ella también vendría a ser la *casa madre común* donde pueden convivir todas las ciencias fraternalmente; ella sería el lugar de origen de una ‘metafísica’ que nos abre, en general, el sentido científico y riguroso del mundo y, en particular, el medio por el que se descubre el de las ciencias especiales (*In der idealen Zukunft wird jeder Spezialforscher in der entsprechend hoch entwickelten Phänomenologie genau so, meine ich, zu Hause sein wie der Physiker in der Mathematik. Sie wird aber auch das gemeinsame Mutterhaus sein, in dem alle geschwisterlichen Wissenschaften zusammen kommen; sie wird die Ursprungsstätte einer ‘Metaphysik’ sein, die streng wissenschaftlich uns im Allgemeinen, und durch das Medium der Spezialwissenschaften im Besonderen, den Sinn der Welt erschliesst*).<sup>61</sup>

La fenomenológica ofrece un programa de revitalización completa de la tarea científica, apuntando a la tarea colectiva que resalta en el final del artículo *La filosofía como ciencia rigurosa*. La fenomenología es un campo maternal en el que habitan las ciencias en relación fraternal, de un modo que sugiere la donación de abrigo, en una fundamentación que confiere sentido y confiabilidad, y de ese modo amparo del tormento que asedia a aquel lanzado a la orfandad de la actitud natural. La tarea de conversión del filósofo que comienza lleva al fastuoso edificio de la ciencia unificada.

## 5. Corolarios

---

<sup>61</sup> Hua XXXV, 307.

Spiegelberg ha sembrado dudas sobre el éxito de las lecciones entre el público inglés.<sup>62</sup> El nivel de tecnicidad de algunos planteos, sumado a las dificultades del idioma y a la cantidad de términos con resonancias en otras tradiciones y escuelas de pensamiento que Husserl introduce sin detenerse a explicar su sentido redefinido hace más ardua la tarea. Por otra parte, el público no contaba con el texto integral de las lecciones, sino con un “Silabario”, resumen sucinto de ciertos tópicos que en su formulación muchas veces no alcanza la claridad mínima requerida para resultar un auxilio cabal.<sup>63</sup> Algo de esto puede explicar que las repercusiones de las lecciones sean dudosas y su efectividad todavía más, a juzgar por la evaluación de la posición de Husserl respecto del significado que Ogden y Richards realizan poco después, citando desordenadamente y quitando de contexto partes del Silabario para mostrar que se trataba de un planteo extraño y conflictivo.<sup>64</sup>

Por otra parte, muchos de los desarrollos aludidos de manera muy superficial a propósito de la constitución, la intencionalidad y la temporalidad se desarrollan con más amplitud en *Lógica formal y lógica trascendental*, y conforman un anticipo de los desarrollos del curso de “Introducción a la filosofía” de 1922/1923 y de *Filosofía primera* de 1923/1924, señalando un sendero que no coincide del todo con el que encontramos en las *Conferencias de París y Meditaciones Cartesianas*, a pesar de que estructuralmente, como hemos dicho, siguen a las *Conferencias de Londres*. Las mayores diferencias se notan en la noción de “fundación última”, y en las consideraciones acerca de la crítica del conocimiento trascendental, que en las *Conferencias de Londres* son un logro de la fenomenología y luego pasan a ser un proyecto futuro.<sup>65</sup> En cualquier caso, se trata de un texto rico en desarrollos donde Husserl explora nuevos dispositivos de presentación de la fenomenología que potencian varios de sus análisis más fundamentales.

---

<sup>62</sup> H. Spiegelberg, *The Context of the Phenomenological Movement* (Dordrecht: Springer, 1981), 144 ss.

<sup>63</sup> Puede consultarse este texto, que fue durante mucho tiempo todo lo que se conocía de las lecciones de Londres, en la traducción de R. Sánchez Soberano, *E. Husserl, Las conferencias de Londres. Método y filosofía fenomenológicos* (Madrid: Sígueme, 2012), 117-131.

<sup>64</sup> Ogden-Richards, *The Meaning of Meaning: A Study of the Influence of Language upon Thought and of the Science of Symbolism* (Cambridge: CUP, 1923), 269.

<sup>65</sup> Sobre estos aspectos, véase R. Rizo Patrón de Lerner, *El exilio del sujeto. Mitos modernos y posmodernos* (Lima: Aula, 2015), 273-292.

## Referencias bibliográficas

- AERTSEN, J. *Medieval Philosophy as Transcendental Thought: From Philip the Chancellor (ca. 1225) to Francisco Suárez*. Leiden: Brill, 2012.
- ALBERT, H. *Traktat über kritische Vernunft*, Tübingen: Mohr, 1991.
- CASEMENT, W. "Husserl and the Philosophy of History", *History and Theory*, 27.3 (1988): 229-240.
- DRUMMOND, J. (2005), "The Structure of Intentionality", en *Critical Assessments of Leading Philosophers*, ed. R. Bernet, D. Welton y G. Zavota, London: Routledge.
- GONZÁLEZ PORTA, M. "Psicologismo e idealismo en Frege y Husserl", *Capa*, 117 no. 37 (2010).
- GRACIA, J. "The Transcendentals in the Middle Ages: An Introduction," *Topoi* 11 no. 2, (1992): 113–120.
- HUA: Edmund Husserl, *Gesammelte Werke-Husserliana I-LX*, Dordrecht: Springer, 1950-2009.
- HUDO: Edmund Husserl, *Dokumente 1- 4*, Dordrecht: Springer, 1981-1999.
- INVERSO, H. *El mundo entre paréntesis. Una arqueología de las nociones de reducción y corporalidad*, Buenos Aires: Prometeo, 2015.
- INVERSO, H. *Fenomenología de lo inaparente*, Buenos Aires: Tesis doctoral, 2016.
- INVERSO, H. "La fenomenología de lo inaparente y el problema de las vías de acceso a lo trascendental", *Eidos* 26 (2017): 43-73.
- JACQUETE, D. *Philosophy, Psychology and Psychologism*, Netherlands: Kluwer, 2003, 113-130.
- KANT, I. *Crítica de la razón pura*, Trad. de Mario Caimi, Buenos Aires: Colihue, 2007.
- KERN, I. *Husserl und Kant: Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*, The Hague: Nijhoff, 1964.
- KERN, I. "The Three Ways to the Transcendental Phenomenological Reduction in the Philosophy of Edmund Husserl", *Husserl: Exposition and Appraisals*, ed. F. Elliston et al., Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1977.
- LUFT, S. "Husserl's Theory of the Phenomenological Reduction: Between life-world and Cartesianism" in *Research in Phenomenology*, 34.1 (2004): 198 – 234.
- MAKKREEL, R. y LUFT, S. *Neo-kantianism in Contemporary Philosophy*, Indiana: Bloomington, 2010.
- MARINA TORRES, J. "Fenomenología crítica y teoría de la evidencia en Husserl", *Logos*, 2 (1967).
- MACDONALD, P. *Descartes and Husserl. The Philosophical Project of Radical Beginnings*, Albany: State University of New York, 2000.
- MCDONALD, S. "The Metaphysics of Goodness and the Doctrine of the Transcendentals,," in *Being and Goodness. The Concept of the Good in Metaphysics and Philosophical Theology*, ed. S. McDonald Ithaca: Cornell University Press, 1991, 31–55.
- MOHANTY, J. "The Concept of 'Psychologism' in Frege and Husserl", en D. *Jacquette, Philosophy, Psychology and Psychologism*, Netherlands: Kluwer, 2003, 113-130.
- MORRISON, J. "Husserl's "Crisis": Reflections on the Relationship of Philosophy and History", *Philosophy and Phenomenological Research* 37 no. 3 (1977): 312-330.
- NATORP, P. "Zur Frage der logischen Methode; mit Beziehung auf E. Husserl Prolegomena zur reinen Logik", *Kant Studien*, 6 (1901): 270-283.
- NATORP, P. "Husserls Ideen zu einer reinen Phänomenologie", *Logos*, 7 (1917-1919): 224-246.

- OGDEN, C. – RICHARDS, I. *The Meaning of Meaning: A Study of the Influence of Language upon Thought and of the Science of Symbolism*, Cambridge: CUP, 1923.
- RIZO PATRÓN, R. “Husserl lector de Kant. Apuntes sobre la razón y sus límites”, *Areté*, 24 (2002).
- RIZO PATRÓN, R. *El exilio del sujeto. Mitos modernos y posmodernos*, Lima: Aula, 2015.
- SAN MARTÍN, J. *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón*, Barcelona: Anthropos, 1987.
- SÁNCHEZ SOBERANO, R. E. *Husserl, Las conferencias de Londres. Método y filosofía fenomenológicos*, Madrid: Sígueme, 2012.
- SANDMEYER, B. *Husserl’s Constitutive Phenomenology: Its Problem and Promise*, New York: Routledge, 2009.
- SANTOIANNI, F. *The Concept of Time in Early Twentieth-Century Philosophy: A Philosophical Thematic Atlas*, Heidelberg – New York: Springer, 2015.
- SCHMID, H. “Apodictic Evidence”, *Husserl Studies*, 10 (2001): 217-237.
- SEEBOHM, T. M. “Psychologism Revisited”. En *Phenomenology and the formal sciences*, ed. T. Seebohm; D. Føllesdall; J. N. Mohanty, Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers, 1991, 149-182.
- SEEBOHM, T. “History as a Science and the System of the Sciences: Phenomenological Investigations”, *Contributions to Phenomenology*, 77 (2015).
- SEXTO EMPÍRICO. *Esbozos pirrónicos*, Madrid: Gredos, 1993.
- SPIEGELBERG, H. *The Context of the Phenomenological Movement*, Dordrecht: Springer, 1981.
- STAITI, A. “The Pedagogical Impulse of Husserl’s Ways into Transcendental Phenomenology”, *Graduate Faculty Philosophy Journal*, 33.1, 2012.
- STAITI, A. “Husserl’s Transcendental Phenomenology: Nature, Spirit and Life”, Cambridge: CUP, 2014.
- VILLANUEVA BARRETO, J. “The Transcendental Motive in Kant and Husserl”, *Estudios de filosofía*, 39 (2009), 55-80.
- WELTON, D. *The Other Husserl. The Horizons of Transcendental Phenomenology*, Indianapolis: Indiana University Press, 2000.