

Unidad, multiplicidad y apariencia en Platón, Aristóteles y Husserl

Burt C. Hopkins
Seattle University

Introducción

El llamado husserliano a una crítica fenomenológica de la crítica de la cognición fenomenológica alude a una reflexión crítica sobre los presupuestos que moldean la “ingenuidad de la apodicticidad” propia del carácter cartesiano de su fenomenología. Esta ingenuidad es caracterizada por Husserl como el límite metódicamente necesario de la “primera” fase de la cognición fenomenológica, la cual determina el alcance y los límites de la evidencia fenomenológica pero no presta atención a la modalidad de dación de esta evidencia. La modalidad de dación de la evidencia apodíctica de la fenomenología es tratada por la investigación fragmentaria que aparece en los textos de la *Crisis* acerca de la historicidad de la dación de la cognición fenomenológica, tema de la última etapa del pensamiento de Husserl.

La presentación que hace Husserl, en los textos de la *Crisis*, de la historicidad como momentos interrelacionados (uno de realización primaria y otro de eventual sedimentación del significado que hace posible la transmisión, a través de las generaciones, de una ciencia como la geometría) revela que la estructura esencial de la historicidad consiste precisamente en la intencionalidad que conecta los dos momentos mencionados. Estos momentos, a su vez, resultan accesibles a la cognición fenomenológica solamente en una reflexión fenomenológica históricamente motivada cuya intencionalidad interroga *retrospectivamente* desde el objeto de reflexión hacia los actos originarios de la subjetividad trascendental responsable por su constitución. El

movimiento de la intencionalidad perteneciente a esta “reflexión retrospectiva” traza, por tanto, una ruta desde el significado *irreal* del objeto de reflexión (el cual es dado en el presente viviente de la experiencia que pertenece al Ego trascendental como una unidad numéricamente idéntica de significado en medio de la multiplicidad de sus vivencias temporalmente individualizadas) hasta la reactivación de los actos dadores de evidencia pertenecientes a la experiencia de un Ego trascendental posible, los cuales están presupuestos en este significado. El carácter explícitamente *histórico* de esta reflexión emerge con el reconocimiento crítico de que la evidencia necesaria para justificar la fundamentación cognitiva propia de la *irrealidad* de una unidad de significado dada, constituida en la multiplicidad de vivencias discretas, no está disponible a la reflexión, epistémicamente motivada e informada, responsable de proveer precisamente tal justificación. Es precisamente la no disponibilidad de la evidencia requerida para asegurar la fundamentación del significado en el caso de una ciencia, lo que Husserl caracteriza como la “sedimentación” de esta evidencia en este mismo significado. Asimismo, es precisamente la interrogación “desedimentadora” en búsqueda de esta evidencia la que hace manifiesta, para Husserl, la *historicidad* perteneciente a la modalidad de dación de la cognición fenomenológica.

En lo que sigue, señalaré que el carácter incompleto de las investigaciones husserlianas concretas dirigidas a la desedimentación de la física galileana y al origen de la geometría euclidea deja, sin embargo, intacta su legitimidad fenomenológica y filosófica. Estas investigaciones suponen la extensión metódica de la búsqueda epistemológica de los fundamentos de la desedimentación de la historicidad conectada con el establecimiento primordial de los fundamentos responsables de una ciencia dada. Y, de acuerdo con esto,

destacaré la superioridad filosófica de la fenomenología de Husserl frente a la concepción heideggeriana de la ontología como fenomenología y frente a la deconstrucción derridiana de la fenomenología con respecto al siguiente punto crucial: solo el método husserliano es capaz de identificar presupuestos tanto en sus afirmaciones cognitivas como en los principios que subyacen a estas afirmaciones y de ajustar ambos de una manera consistente con su compromiso primordial con el principio de la filosofía como ciencia rigurosa. Ni el método hermenéutico de Heidegger ni las intervenciones deconstructivas de Derrida son capaces de superar sus presupuestos. Y no lo son por la simple y, sin embargo, profunda razón de que son inseparables de una interpretación de la antigua ontología griega que elide la controversia entre Platón y Aristóteles acerca del modo de ser propio de los *eidē*. La incapacidad de apreciar la diferencia fundamental entre el status de los *eidē* en Platón y Aristóteles, así como la reducción (relacionada a lo anterior) de los *eidē* de Platón a la descripción socrática que ofrece Platón de ellos, reduce el status cognitivo de las descripciones (tanto de Heidegger como de Derrida) de la ontología griega, que supuestamente determina a la fenomenología de Husserl, a poco más que un mito superficial y facilista.

Por supuesto, del hecho de que las críticas de Heidegger y Derrida a la cognición fenomenológica en Husserl le atribuyan a esta un límite históricamente determinado, e interpreten este límite de un modo históricamente implausible, no se sigue ni que la cognición fenomenológica tal como Husserl la concibió no esté históricamente determinada ni que su método esté en una mejor posición que estas críticas para interpretar sus propias precondiciones históricas –en caso se establezca que estas son de alguna manera relevantes para su cognición–. La superioridad del método de Husserl, en cambio, yace en su compromiso con el principio de carencia de presupuestos

(*presuppositionlessness*), en su búsqueda de este principio en la reflexión pura, y en la direccionalidad de su intención cognitiva hacia evidencia que sea intuitiva y esencial. Aunque muy calumniados, una vez liberados de su fuente espuria en la igualmente espuria ontología de la presencia y el espurio logocentrismo de la metafísica griega antigua, y operativos en la etapa final del desarrollo husserliano de la fenomenología, estos principios son capaces tanto de descubrir sus más básicos presupuestos, como de dirigir la investigación fenomenológica hacia la superación de los mismos.

En la etapa final de su desarrollo fenomenológico, el principio de carencia de presupuestos se manifiesta en el proyecto trascendental-histórico de desedimentación, la reflexión pura asume el aspecto de la reflexión histórica que conduce este proyecto, y la intuición esencial recibe el encargo de delinear el *a priori* propio tanto de la historicidad de la intencionalidad perteneciente al significado de-sedimentado, como de los actos reactivados originalmente responsables de su constitución. Mientras que en el propio desarrollo husserliano de la fenomenología el proyecto trascendental-histórico de de-sedimentación no estaba dirigido a la fenomenología misma, no solo no hay nada en principio que impida que esto ocurra, sino que, también, tal auto-crítica es una extensión consistente y por lo tanto legítima del principio fenomenológico de crítica trascendental a la cognición fenomenológica. De hecho, pende de la capacidad de ejecutar tal crítica la respuesta a la pregunta sobre si la fenomenología de Husserl garantiza no solo el manto de la ciencia rigurosa sino también el de la ciencia filosófica rigurosa.

La descripción de la reflexión fenomenológicamente histórica que hace el mismo Husserl está conectada con su confrontación con los límites de la reflexión fenomenológicamente fundacional epistemológica para dar

cuenta de la constitución de ciertos fundamentos de significado de la ciencia moderna. Significativamente, el reconocimiento inicial que hace Husserl de estos límites no fue un asunto de exactitud metódica sino más bien, en sus propias palabras, “un sentimiento de oscuridad que se afirma a sí mismo”¹ en relación a la base epistemológica de la física matemática. Es precisamente este sentimiento el que inició la ruta zigzagueante de la reflexión fenomenológicamente histórica, desde los actualmente infundados fundamentos de significado de la ciencia moderna, de regreso a los descubrimientos históricamente fechables que produjeron estos fundamentos, y luego de regreso nuevamente a estos fundamentos, luego hacía atrás de nuevo, y así sucesivamente, con miras a aclarar su significado al explicitar las condiciones de posibilidad de su constitución históricamente originaria.

La necesidad de desedimentar la multiplicidad y la unidad como los fundamentos de significado de la cognición fenomenológica

Gracias a la imagen husserliana del método de reflexión histórica y desedimentación, no tenemos que apoyarnos en nuestros sentimientos para detectar la oscuridad de los fundamentos de significado de su fenomenología, en tanto nos es posible poner de manifiesto esta oscuridad usando el propio método de Husserl como guía. Los fundamentos de significado que tenemos en mente son aquellos presupuestos por la fenomenología de Husserl desde su inicio hasta su etapa final, a saber, la multiplicidad (*Mannigfaltigkeit*) y la unidad tal como funcionan en su descripción de la constitución de la apariencia y las apariencias de lo que aparece. Husserl describe los fenómenos del

¹ Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, ed. Walter Biemel, Husserliana VI (The Hague: Nijhoff, 1954), p. 55; *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, trad. David Carr (Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1970), p. 55.

significado y el ser, es decir, sus apariencias respectivas, como unidades que se constituyen por medio de multiplicidades. Más aun, caracteriza también como una unidad al Ego concreto trascendental en su función como la fuente constitutiva de todas las multiplicidades por medio de las cuales las unidades de las apariencias de significado y ser aparecen. Finalmente, de acuerdo a Husserl, la estructura esencial, el *eídos*, de la unidad propia de lo que aparece así como de la unidad responsable de generar las multiplicidades en donde aparece la apariencia de lo que aparece, es ella misma a la manera de una unidad que aparece por medio de una multiplicidad².

La obscuridad de la multiplicidad y unidad como los fundamentos de significado de la cognición fenomenológica se hace manifiesta cuando se considera la descripción husserliana más desarrollada de la evidencia en la que la unidad del objeto *irreal* se constituye. Como es bien sabido, él la caracteriza como “numérica”, en el sentido preciso de su constitución como un significado “*numéricamente idéntico*”³ que es inmanente a una multiplicidad de vivencias temporalmente individualizadas. En tanto

² En la etapa final del pensamiento de Husserl, se pueden identificar las siguientes multiplicidades y unidades: la multiplicidad de las vivencias en la que la unidad del objeto de percepción es dada; la multiplicidad de las vivencias en la que la unidad del horizonte del mundo no-objetivo es dada; la multiplicidad de las vivencias en la que la unidad de la naturaleza primordial es dada, incluyendo el cuerpo-vivido del Ego concreto; la multiplicidad de las vivencias en la que la unidad del alter Ego es dada, y las multiplicidades relacionadas de vivencias en las que la unidad de la comunidad intersubjetiva de Egos trascendentales es dada; la multiplicidad de las vivencias en la que la unidad de un objeto dado *irreal* es dada como la *misma*, incluyendo la multiplicidad de vivencias pertenecientes a la comunidad de Egos trascendentales en la que la *idea* omniabarcante del mundo es dada; la multiplicidad de las vivencias en la que la multiplicidad de mundos de la vida culturalmente relativos son dados como unidades fundadas en la multiplicidad de la vivencia en la que la unidad de naturaleza primordial es dada; la unidad de la multiplicidad de todas las vivencias precedentes como una multiplicidad que pertenece a *mi* mónada constitucionalmente primordial; las multiplicidades de-sedimentadas de vivencias en las que las historias intencionales de los fundamentos de significado de la ciencia moderna y de la geometría euclideana son dados; las multiplicidades de las vivencias reactivadas en las que estos fundamentos de significado históricamente fechados son dados originariamente como unidades; finalmente, las multiplicidades en las que las unidades de los *eidē* propios de la cognición fenomenológica de las multiplicidades y unidades precedentes son dadas.

numéricamente idéntico, el objeto *irreal aparece* como uno y el mismo en más de una vivencia discreta, es decir, la evidencia de su *unidad* es su *ser visto* por un *ver* que está disperso en una *multiplicidad* y que, sin embargo, permanece *unitario*. Así, para Husserl, tanto el *ser visto* de un objeto *irreal* y el *verlo* son dados en evidencias que él caracteriza como *numéricas*, en el preciso sentido en que cada una de ellas, aunque en diferentes modalidades, *aparece* como la unidad de una multiplicidad.

La obscuridad de esta descripción sobre la cual queremos llamar la atención *no* concierne a la descripción husserliana de la identidad numérica como una unidad que engloba a una multiplicidad, sino más bien a su atribución de este *género* de unidad a la *constitución* del *ser visto* objetivo del objeto *irreal*, así como al *ver* subjetivo en el que se constituye.

De acuerdo a la propia descripción husserliana del asunto, lo que él llama el “significado óntico” (*Seinssinn*) del objeto *irreal*, esto es, las formaciones de significado que son inseparables de su modo fenomenológico de ser, no es necesariamente numérico. Esto significa, cuando menos, que la evidencia en la que los significados no-numéricos componen el significado óntico del objeto *irreal* no puede agotarse en ningún carácter numérico que ella pueda exhibir y por lo tanto debe excederlo. Por ende, la “*irrealidad*” tiene para Husserl dos momentos interrelacionados e interdependientes: uno es la constitución de un objeto como numéricamente idéntico a través de actos de conciencias numéricamente distintos, el otro es la constitución del significado-óntico característico del objeto. En el primer aspecto de la *irrealidad* está en

³ *Formale und Transcendentale Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft* (Halle a.d. Saale: M. Niemeyer, 1929), p. 138; *Formal and Transcendental Logic*, trans. D. Cairns (The Hague: Martinus Nijhoff, 1969), p. 154.

juego la *re*-presentación de ciertos procesos subjetivos en los que el “mismo” objeto puede –a voluntad– ser hecho evidente. En el segundo aspecto de la *irrealidad*, está en juego la explicitación intencional del modo de ser fenomenológico de la identidad objetiva que es dada en la *re*-presentación subjetiva en cuestión. Y a menos que la identidad objetiva de un objeto *irreal* sea ella misma numérica, su modo de ser fenomenológico, es decir, su “significado óntico”, es manifiestamente *no* numérico. En conexión con esto, es extremadamente importante notar que la descripción husserliana, en su obra tardía, del significado óntico del objeto *irreal* vincula explícitamente su constitución a un “origen en una realización”⁴ que “debe haber tenido un comienzo histórico”. Por tanto, dice Husserl, “la ciencia, y en particular la geometría, con este significado óntico, debe haber tenido un comienzo histórico; este significado mismo debe tener un origen en una realización”⁵.

El que esta obscuridad en los fundamentos de significado de la fenomenología, tal como Husserl la formulara, contenga evidencias sedimentadas que necesiten de una de-sedimentación puede ser visto si se presta atención al punto central sobre el que se enfoca la disputa de Aristóteles con Platón acerca del modo de ser propio de los *eidē*. El punto en disputa concierne precisamente al problema sobre el que justamente acabamos de llamar la atención en estos fundamentos de significado, a saber, la relación apropiada entre la unidad matemática o, mejor, aritmética y la unidad perteneciente a los objetos *irreales*, lo que equivale a decir (junto a estos antiguos griegos no menos que junto a Husserl) a los *eidē*.

⁴ “Die Frage nach dem Ursprung der Geometrie als intentionalhistorisches Problem,” *Révue internationale de philosophie*, 1 (2), 1939: pp. 203-225, aquí p. 208. English, “The Origin of Geometry,” trans. David Carr, in *The Crisis of European Philosophy and Transcendental Philosophy: An Introduction to Phenomenological Philosophy*, pp. 353-378, aquí p. 356.

⁵ *Ibid.*

La superioridad metodológica de la fenomenología como ciencia carente de presupuestos tanto sobre la reformulación hermeneútica heideggeriana de la fenomenología, como sobre la deconstrucción derridiana de esta

Que el pensamiento de Husserl tiene los recursos que ninguno de sus prominentes críticos tiene para ocuparse de sus presupuestos más fundamentales mientras preserva aún su integridad, puede verse si se presta atención al hecho de que el proyecto de de-sedimentación de estos presupuestos permanece siendo fenomenológico a pesar de su necesaria toma de distancia respecto de la propia auto-comprensión husserliana de la fenomenología. Ni la reforma ontológica heideggeriana de la fenomenología ni la deconstrucción derridiana de ella con capaces de algo similar respecto de sus propios presupuestos más básicos.

Heidegger mismo reconoció el fracaso de su intento de establecer fenomenológicamente su más fundamental presupuesto filosófico, que solo como ontología es posible la filosofía, sobre la base de una reformulación hermeneútica de la ontología como fenomenología. Ya que, una vez que se encontró con el presupuesto mereológico de la hermenéutica del Dasein, que los entes y el Ser son alguna *otra* cosa que el significado en el que el Dasein interpreta la inteligibilidad de los entes y el significado del Ser, Heidegger se dio cuenta de que tenía que abandonar el proyecto de fundar la ontología universal dentro del horizonte de la ontología fundamental del Dasein. Directamente relacionado a la reformulación hermeneútica heideggeriana de la fenomenología, está el presupuesto responsable de la más fundamental distinción que gobierna su descripción de la interpretación. Esta es la distinción entre lo que se comprende en la comprensión –un ente o entes, o Ser– y el significado, que para Heidegger no es una propiedad

adjunta a los entes sino el “en donde” de su inteligibilidad. Con el presupuesto responsable de la distinción no nos referimos al supuesto de que, en tanto objetos de la *comprensión*, los entes y el Ser *son* distintos de su *significado* como entes y Ser que se explicita en la interpretación. Más bien, el presupuesto que nos concierne es que hay un género de “ver” que es capaz de “ver” la diferencia entre los entes y el Ser y el significado de los entes y el Ser. La descripción heideggeriana del haber previo característico de la comprensión no es capaz de ver esta diferencia, porque los objetos de su comprensión son entes, o el Ser –no su significado–. Y su descripción de la estructura existencial formal de la interpretación como significado descarta también el ver previo del desarrollo de la comprensión como interpretación como un candidato para la “visión” responsable de “ver” la diferencia en cuestión. Este es el caso porque esta “visión” es un momento del todo estructural del “significado”, mientras que lo que está en juego en el presupuesto sobre el que estamos llamando la atención es una “visión” capaz de “ver” no solo el significado, sino también entes y al Ser, de tal modo que su *diferencia* sea “vista” y por tanto hecha explícita como algo que está “siendo visto”. Una vez que esta visión previa de la interpretación se descarta como la fuente de la “visión” que ve la diferencia en cuestión aquí, es inevitable concluir que la descripción heideggeriana de la interpretación *presupone* alguna “otra” cosa que aquella que puede ser vista en la visión previa propia de la interpretación, cuando postula como fundamental la diferencia entre aquello que es comprendido en la comprensión y aquello que se hace inteligible en el significado.

El “otro” que está presupuesto en la postulación hermenéutica de una diferencia fundamental entre los entes y el Ser y el significado de los entes y el Ser tiene, por tanto, el status de un todo que engloba la distinción entre los entes, el Ser, y su significado. Debido a que la

“visión” de la interpretación no es capaz de superar el donde de su proyección, a saber, el significado, no solo debe presuponer que, cuando los entes y el Ser son comprendidos en el haber previo de la comprensión, esta comprensión no está mediada por el significado, sino que, también, debe presuponer que los entes y el Ser son de tal modo que tienen un significado. En el caso de la investigación hermenéutica acerca de la cuestión del significado del Ser, entonces, estas consideraciones llevan a la conclusión inevitable de que la formulación heideggeriana de la ontología fundamental está guiada por el presupuesto “mereológico” de acuerdo al cual al Ser de los entes le pertenece un significado del Ser por sobre todo.

El confundir lo que es “otro” con lo “mismo” en la descripción que hace la ontología fundamental del “ver” y del “ser visto” de la visión previa propia de la situación hermenéutica, y el presupuesto de alguna “otra” cosa que aquello que puede ser visto por la interpretación en su descripción de la relación entre comprender a los entes y al ser y comprender el significado de los entes y el Ser, es sin lugar a dudas lo que yace detrás del abandono heideggeriano de la fase *explícitamente* fenomenológica de su filosofía en 1928. En sus propias palabras, “la cuestión del grado en el que uno pueda concebir la interpretación del Dasein... en un modo universal-ontológico... es una cuestión sobre la que yo mismo no soy capaz de decidir, una cuestión que sigue sin ser en absoluto clara para mí”⁶. El confundir el “ser visto” de una estructura existencial con el “ver” que es responsable de su “ser visto” hace imposible que la interpretación del Dasein se vuelva explícitamente ontológica, esto es, que tematice y eventualmente conceptualice las estructuras existenciales que son proyectadas como las bases de la interpretación ontológica. Y el

⁶ Martin Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik* (Frankfurt am Maim: Vittorio Klostermann, 1978), p. 271; *The Metaphysical Foundations of Logic*, trad. Michael Heim (Bloomington: Indiana University Press, 1984), p. 210.

presupuesto mereológico operativo en la fenomenología hermenéutica, según el cual al Ser de los entes le pertenece un significado del Ser por sobre todo, impide que la ontología fundamental, en principio, prepare el horizonte para una interrogación del significado del Ser por sobre todo.

Derrida, en contraste con Heidegger, aparentemente permaneció convencido de que su deconstrucción de la fenomenología de Husserl descansaba únicamente sobre los presupuestos propios a ella (la fenomenología husserliana). Sin embargo, una vez que se expone que la lectura de Derrida de la filosofía griega antigua está guiada por presupuestos insostenibles, la deconstrucción de la determinación histórica de la fenomenología de Husserl por su supuesta *metafísica de la presencia* se ve paralizada. No es necesario mirar más allá del retrato en *lógos* que hace Platón del Extranjero y del *lógos* de Teeteto acerca de la relación entre pensamiento y discurso en el *Sofista*, para ver que está fuera de lugar aquí la imagen de algo del orden de la voz “puramente fenomenológica” que Derrida sostiene haber encontrado en Husserl. El “pensamiento” (*diánoia*) y el “discurso” (*lógos*) son lo mismo para Platón, en el sentido en que comparten el mismo *génos*, salvo por una excepción: el pensamiento ocurre sin una voz, como la conversación (*diálogos*) interna del alma consigo misma, mientras que el discurso fluye a través de la boca en un flujo vocal. El discurso, para Platón, por tanto, no puede ser ya más la expresión del pensamiento de lo que el pensamiento puede privilegiar al discurso, *porque* su *génos*, su origen junto con sus aspectos (*eídos*), es el mismo, en virtud de que cada uno pertenece al mismo *génos*. Por supuesto, no son lo mismo en el sentido de ser idénticos y por lo tanto indistinguibles, sino, más bien, son lo mismo en el sentido en que comparten una similitud estructural, y lo hacen, más aun, a pesar del reconocimiento de la única diferencia entre ellos: el

pensamiento es discurso sin voz mientras que el discurso es pensamiento vocalizado.

E incluso *si* esta descripción del pensamiento y el discurso pudiese ser interpretada como una que privilegie el discurso sin voz por sobre su encarnación en sonidos –y no hay en absoluto evidencia en los textos de Platón para apoyar tal interpretación–, el status del discurso sin voz en Platón simplemente no puede ser entendido como entiende Derrida la voz fenomenológica en Husserl, es decir, como la *pura* apariencia, y, por tanto, el *semblante* de la expresión. Para Platón, *tanto* el discurso sin voz como el discurso pronunciado están implicados en la aserción y la negación, y, más aun, cuando ambos géneros de discurso comparten el *géno*s de la opinión (*dóxa*), sus aserciones y negaciones, es decir, sus expresiones, son llamadas por ese nombre. Esto significa, entre otras cosas, que para Platón tanto el discurso sin voz como el pronunciado, pueden aparecer como un semblante, esto es, pueden parecer ser lo que, en verdad, *no* son. Uno de los *lógos*, el sin voz, definitivamente no es, por tanto, la *apar*iencia del otro, el *lógos* pronunciado; los dos, más bien, son enfáticamente *lógos*, discurso, para Platón. Así, contrariamente a la interpretación de Derrida de la voz *pura* fenomenológica, cuya apariencia así como su pureza están calibradas en relación a la postulación de la impureza de una voz empírica, esto es, una voz implantada en el carácter empírico del lenguaje, sus palabras convencionales y su manifestación *fonética*; el discurso sin voz de Platón no es ni más puro ni menos empírico que el discurso pronunciado. La categoría de “lo empírico” postulada en estos términos ni existe ni puede tener sentido alguno en el contexto del pensamiento platónico.

Los recursos que mantienen la integridad de la fenomenología de Husserl a pesar de la crítica de los más básicos fundamentos de significado pertenecientes a la cognición fenomenológica son precisamente aquellos que provocan el reconocimiento de presupuestos no garantizados dentro del contexto de su compromiso filosófico con la carencia de presupuestos. Resultan cruciales a este respecto, tanto la reflexión fenomenológicamente *pura*, esto es, la reflexión guiada por la meta epistémica de proveer *evidencia* para todas las tomas de posición cognitivas, incluyendo las tomas de posición efectuadas por la cognición fenomenológica; como el compromiso con la articulación de esta evidencia de un modo fundado, esto es, en una intuición eidética. El reconocimiento de que la articulación husserliana de la intuición eidética, del ver y ser visto de un *eidos*, en términos de identidad numérica acoge evidencia sedimentada, requiere, además de una conciencia de la obscuridad mencionada en su descripción de la relación entre unidades numéricas y eidéticas de significado, conocimiento significativo de los textos fundacionales de la tradición filosófica, a la que Husserl pertenece, que contienen los orígenes de la cognición eidética. Ya que estos textos documentan una controversia acerca del modo de ser propio de los *eidē* que es más o menos coincidente con el establecimiento primordial de la cognición eidética en la tradición filosófica occidental, de-sedimentar la sedimentación de esta controversia en la descripción husserliana de la cognición eidética implicará necesariamente a la fenomenología en la controversia. De hecho, hay mucho en juego para la fenomenología en la resolución de esta controversia, en caso tal resolución sea posible, debido al carácter fundamental y prioritario que Husserl (en su rol como fundador de la fenomenología) le asignó a la cognición eidética en relación al status de la fenomenología no solo como una nueva ciencia, sino como una filosofía con la aspiración cognitiva de ser una ciencia rigurosa.

Phántasma y eídē en Platón y Aristóteles

Al separar la *phantasía* de la opinión y el “*noûs* siempre estando-en-obra” (*energeíai noûs*) del “*noûs* en potencia” (*dunámei noûs*), la descripción de Aristóteles de la entidad (*ousía*) propia del *eídos* pasa de largo la descripción platónica del *eídos* como algo que se le aparece al alma y que lo hace por medio de una multitud de imágenes que están alienadas constitucionalmente del original eidético. El alma, según Aristóteles, es capaz de aprehender directamente tanto los *eídē* sensibles como los inteligibles, a pesar de la imposibilidad de pensarlos y por lo tanto aprehenderlos sin una apariencia (*phántasma*). Precisamente, la aprehensión directa que hace el alma de los *eídē* es descartada por la descripción socrática que hace Platón de la dualidad insuperable entre la imagen y el original eidético que está implicada en la apariencia del *eídos*. La imagen, para Sócrates, es algo que aparece con un modo de ser que es numéricamente distinto del original eidético al cual está, sin embargo, vinculado como su “semejanza”. El *eídos*, para Sócrates, es “uno” y las imágenes por medio de las cuales aparece son “muchas”.

La descripción aristotélica del conocimiento que el alma tiene de un *eídos* –tanto sensible como inteligible– establece la identidad “numérica” entre el *eídos* y la recepción de este en el alma. Para cada género de *eídos*, el *eídos* que actúa en el alma es numéricamente igual a la recepción del mismo en el alma, de tal modo que el conocimiento de un *eídos* es “uno” con el *eídos* mismo. Aristóteles establece esta identidad por medio de la distinción entre la afirmación o negación que hace el alma de su verdad (esto es, la opinión) y la apariencia misma; de esta separación resulta la incorregibilidad de la apariencia. Así, a diferencia

de la descripción platónica del *phántasma*, que lo conecta no solo con la opinión sino con la falsa opinión, la descripción aristotélica de su independencia de la opinión tiene como resultado el que la apariencia tenga el status de algo que, estrictamente hablando, no es correcto ni incorrecto. La apariencia es, de manera incorregible, lo que aparece. En tanto “igual” a lo que aparece, la apariencia es “una” con ello y por tanto no puede distorsionar lo que aparece. En el peor de los casos, cuando lo que aparece es falso, su apariencia lo será también. En el caso de la apariencia de los sensibles propios, sin embargo, incluso la falsedad es descartada, en tanto la recepción que lleva a cabo el alma del *eídos* sensible de un sensible propio es siempre verdadera y, por lo tanto, lo es también su apariencia en el alma.

Las apariencias sensibles (*phantásmata*) que median la aprehensión del alma de los *eídē* inteligibles no son, por tanto, como lo son para Platón, meras apariciones. La apariencia y lo que aparece son lo mismo, y la verdad o falsedad de la apariencia, excepto en el caso de la apariencia de los sensibles propios, no es un factor relevante en la *phantasía* responsable del *phántasma*, sino que es determinada por el juicio propio de la opinión. Dado que los *eídē* inteligibles están “en” los *eídē* sensibles y debido a que las apariencias de los últimos son incorregibles, la *phantasía* responsable del “ser visto” de las apariencias es capaz de iluminar a estas apariencias de una manera tal que permita que los *eídē* inteligibles en ellas sean aprehendidos por el *noûs*. Cada uno de los *eídē* *noētá* es, por lo tanto, cognoscible “de suyo (*kath'autó*)” para el alma en una relación cognitiva que es también numéricamente “una”. Un *eídos* inteligible es conocido cuando su ser-en-obra (*enérgeia*) informa a un *noûs* pasivo. Tal *noûs* deviene “uno” con lo que es inteligido y por ello deviene lo que más verdaderamente es, permaneciendo-siendo-el-mismo

(*entelecheiāi noûs*). Y en la medida en que el *eídos* inteligible aprehendido por el *noûs* pasivo no es compuesto por el *lógos* por medio de actos de decir o negar algo acerca de algo, este *eídos* es aprehendido directamente como es, siendo descartada su falsedad por la unidad del *noûs* con él.

El *eídos* inteligible que es conocido, como “la cosa en común” que le permite a algo actuar y a algo que se actúe sobre él en el caso de la relación entre seres sensibles e inteligibles que determina todo pensamiento (*nóēsis*), sin embargo, se origina en un ser inteligible más primario y con una mayor unidad englobante que cualquier “uno” de entre los *eídē* inteligibles aprehendidos por el *noûs* pasivo. El *noûs* que es siempre ser-en-obra, como el *noûs* divino que comprende la suma total de todos los *eídē*, “separado” de todo lo demás en el mundo y por lo tanto fuera del tiempo, es así la fuente del aspecto primario del ser, el ser-en-obra. Como tal, es responsable de la *ousía* de la totalidad de los *eídē* que están en su comprensión. La respuesta de Aristóteles a la pregunta acerca de qué es responsable de que tantas cosas luzcan parecidas, que es su *eídos* el que actúa en alguna materia y causa así la cadena perpetua de generación, por lo tanto, presupone un modo de ser-en-obra más perfecto que aquél que es la causa del actuar (*prâxis*) casi perfecto que tiene lugar en la generación, y cuyo cambio es su propio fin. Presupuesto por lo anterior está el *noûs* que es siempre ser-en-obra, el cual, en su comprensión de la suma de los *eídē*, es responsable del “*kósmos*”, el “universo” como el “uno todo” de todo lo que es y el “orden intrínseco” (*táxis*) que hace de este todo un todo.

Más aun, para Aristóteles, el *phántasma* es propiamente lo que el alma ve cuando el ser sensorial responsable de la percepción sensorial deja de actuar sobre ella. Lo que es visto, según Aristóteles, tiene un modo dual

de ser, el cual puede ser visto correspondientemente como algo “de suyo” (*kath' autó*), como una cosa contemplada y, por tanto, como un cierto “pensamiento” (*noēma*); o como el “ser de algo”, como un cierto género de semejanza o remembranza de cosas ausentes. En cualquier caso, lo que el alma ve, de acuerdo a Aristóteles, es una apariencia pura, cuyo contenido no puede ser tocado por el juicio. El ser dual del *phántasma*, y las dos formas de verlo, son los precedentes filosóficos originales del presupuesto husserliano de que el fenómeno objeto de reflexión, al ser privado por medio de la reducción de su índice de existencia y transformado por tanto en un fenómeno trascendental, no sufre pérdida alguna de contenido *fenomenal* sino que permanece tal y como era previamente, excepto por la neutralización de su índice de existencia. Y es precisamente este presupuesto el que yace detrás de la afirmación más crucial de la fenomenología de Husserl, a saber, que la reducción trascendental no cambia el *contenido* de lo que es reducido, sino solamente su status de existencia.

Aristóteles, por supuesto, a diferencia de Husserl, no estaba en posición de apelar a metáforas extraídas de la matemática-simbólica para explicar el ser dual del mismo fenómeno. Pero la ilustración aristotélica de esta dualidad insiste en el mismo punto en el que insisten las metáforas de Husserl al comparar el *phántasma* con “lo que es dibujado sobre una *tabula*”. Así, exactamente como el dibujo es tanto una figura como una semejanza, pese a que lo que es *ser* cada una de estas dos cosas no es lo mismo, de la misma manera, el fenómeno puesto entre paréntesis y el fenómeno libre de paréntesis son el mismo, aunque lo que es *ser* cada uno de ellos no lo es. Con seguridad, Aristóteles no entiende los dos modos de ver el *phántasma* como lo hace Husserl, a saber, como el resultado de un procedimiento metódico orientado a la meta de la

aprehensión evidente de todos los objetos, incluyendo el *ser* de lo que es. De todas formas, la afirmación husserliana de que la neutralización reductiva del fenómeno natural produce un fenómeno trascendental que es efectivamente *transparente* respecto del fenómeno natural, presupone tanto el ser dual del fenómeno que se explicita en la tesis aristotélica como la consecuencia que él saca de ello, que –de acuerdo a esta dualidad– el alma lo ve en uno de dos modos posibles. De hecho, estas dos formas de ver son ellas mismas sorprendentemente similares a la descripción husserliana de las actitudes natural y trascendental-fenomenológica. La actitud natural ve al fenómeno en términos de su índice de trascendencia, de su referencia a un objeto no dado en el fenómeno, en donde se rastrea la descripción aristotélica del ver el *phántasma* como una referencia a algo ausente. Y la actitud trascendental ve al fenómeno estrictamente en términos de lo que es dado en su apariencia, en donde se rastrea la descripción aristotélica del ver al *phántasma* como algo de suyo propio.

La proximidad filosófica a la noción aristotélica de *phántasma* del presupuesto husserliano de que el fenómeno trascendental es de una naturaleza tal como para establecer la verdad del ser de algo, no sugiere, con seguridad, que Aristóteles hubiese concebido algo remotamente cercano a la tarea específica que Husserl asigna a la fenomenología trascendental. Esto es, no sugiere que Aristóteles concibiese la investigación acerca del ver el *nóēma*, ver efectuado por el alma, como al servicio del dar cuenta de la *evidencia* que establece la referencia del *phántasma* –cuando es visto como una *semejanza*– a la cosa ausente. Sin embargo, lo que esta proximidad señala es que la descripción husserliana del fenómeno trascendental comparte el presupuesto ontológico básico implícito en la descripción aristotélica del *phántasma*, a

saber, que es capaz de proveer una apariencia incorregible de *lo que es*, esto es, una apariencia cuyo contenido es completamente fiel a su fuente y no puede, por lo tanto, ser corregido vis-à-vis su origen. Para ambos pensadores, la incorregibilidad del fenómeno no implica en modo alguno que este esté libre de falsedad; si el original resulta ser falso, entonces, también lo será su fenómeno, ya que, para Husserl como para Aristóteles, la incorregibilidad en cuestión tiene su base en la fidelidad del fenómeno respecto de la percepción sensible. Finalmente, Husserl comparte también la postura de Aristóteles según la cual un aspecto de la incorregibilidad del *phántasma* coincide también con que este esté libre de falsedad, a saber, la recepción del *phántasma* de la impresión sensible. Para Husserl, como para Aristóteles, no puede haber falsedad en la *apariencia* ante el alma (Aristóteles) o la conciencia (Husserl) de las cualidades sensibles putativamente más básicas, las impresiones de color, sonido, olor, gusto y tacto, las cuales conforman los objetos de los sentidos propios.

La historicidad propia de la apariencia originaria de la unidad y de las apariencias de multiplicidad

Está, por cierto, más allá del alcance de la presente discusión emprender la tarea, verdaderamente fundacional y más originaria, de de-sedimentar, con el fin de resolver, la evidencia de la antigua controversia acerca del verdadero ser de los *eidē* que hemos mostrado se encuentra sedimentada en los presupuestos fenomenológicos más básicos del pensamiento de Husserl. Más bien, será suficiente para nuestros propósitos llamar la atención sobre dos características saltantes conectadas a la necesidad de esta tarea. En primer lugar, que la apariencia originaria que compone la unidad, así como las apariencias originales que componen la multiplicidad, son, en el sentido fenomenológico más riguroso,

inseparables de su *historicidad*, cuando esta última se entiende como Husserl la entendía, a saber, como la de-sedimentación de significados sedimentados en los fundamentos de significado de una ciencia. En segundo lugar, que la posibilidad de resolver la controversia acerca del verdadero ser de estas apariencias originarias, lo que equivale a decir, la posibilidad de mediar la historicidad de esta controversia con el fin de eliminar su mediación a través de la historicidad, pende de la aparición de un criterio para distinguir entre la verdad y falsedad de las apariencias que resolvería un segundo asunto que, hemos visto, estaba en disputa entre Platón y Aristóteles, a saber, el del rol del *phántasma* en la *apariencia* de la verdad de aquello que es.

La inseparabilidad entre la historicidad y la apariencia de unidad y multiplicidad se manifiesta a la reflexión fenomenológica en el momento en que esta *combina* (en los fundamentos de significado de la formulación husserliana de la fenomenología) su conciencia presente de la obscuridad de la relación entre la unidad y multiplicidad matemática y la unidad y multiplicidad eidética, en un intento por *reactivar* las distintas y conflictivas descripciones de su verdadero modo de ser en Platón y Aristóteles. La combinación (*Verbindung*) *rememorativa* que resulta de esto produce la *apariencia* de la obscuridad de los fundamentos de significado en cuestión dentro del horizonte de la *apariencia* –en tanto es actualmente reactivada– de la controversia entre Platón y Aristóteles. Y, con esta *apariencia*, se inicia el movimiento zigzagueante de la reflexión fenomenológica histórica, en el que la evidencia sedimentada en los fundamentos de significado en cuestión es gradualmente de-sedimentada y traída así a la evidencia de un modo tal que aclara su obscuridad presente sobre la base de evidencias *originarias* reactivadas en Platón y Aristóteles.

Sobre la base de nuestra discusión provisional acerca de las distintas y conflictivas descripciones de Platón y Aristóteles en relación a estos asuntos, la historicidad inicial de la apariencia de la relación entre la unidad y la multiplicidad tanto matemática como eidética aparecerá dentro del horizonte de la descripción platónica del carácter aritmológico (pero no, estrictamente hablando, matemático) de la unidad eidética y la descripción aristotélica de su fundamento último en la percepción sensorial. Dependiendo de si se le da precedencia a una o a otra de estas descripciones, la unidad eidética *aparecerá* como originándose o bien en un pensamiento del cual toda conexión a las *apariencias* (*phantásmata*) sensibles ha sido eliminada (como sucede en Platón), o *aparecerá* como originándose en un pensamiento iluminado por las *apariencias* (*phantásmata*) que están más íntimamente conectadas a la percepción sensible (como sucede en Aristóteles). Debido a que la descripción husserliana del *origen* de la unidad eidética claramente implica apelar tanto a un origen en la abstracción que se basa en la percepción sensorial, como a un origen en la ideación que prescinde de, e imaginativamente varía, la percepción sensible, la descripción husserliana de su origen sin duda implica una obscuridad cuyo núcleo no carece de relación con las descripciones históricamente originarias y conflictivas de Platón y Aristóteles acerca de la verdad del asunto. Enfrentados con esta relación, se vuelve inevitable concluir que el modo de dación de la “apariencia” del fundamento de significado en la formulación husserliana de la fenomenología es él mismo inseparable de su historicidad. Y, en la medida en que las descripciones husserlianas (perceptual y no-perceptual) acerca del origen de la unidad eidética apuntan a una obscuridad en su formulación del significado de “apariencia”, las evidencias (sedimentadas en esta formulación) que

necesitan de de-sedimentación, serán señaladas por el principio rector fenomenológico de carencia de presupuestos.

Verdad y falsedad como apariencias y la apariencia de verdad y falsedad: ¿más allá de la metafísica?

Finalmente, en la medida en que la verdad y la falsedad son inseparables tanto de las *apariencias* de significado y ser como de su apariencia –es decir, la de la verdad y de la falsedad– en la formulación husserliana de la fenomenología, la controversia entre Platón y Aristóteles acerca de la *corregibilidad* del *fantasma*, esté o no sedimentada en la formulación husserliana de la verdad fenomenológica, no puede sino ser reconocida como fundamentalmente crucial para la formulación husserliana de la teoría fenomenológica de la razón. Debido a que, por un lado, la incorregibilidad originaria del *fantasma* en la descripción aristotélica, en el sentido en que su *apariencia* presenta fielmente la verdad o falsedad de lo que es por medio de la percepción sensorial en la que se origina, garantiza que los *phantásmata* (al tener su origen en percepciones sensoriales verdaderas) presenten también apariencias verdaderas de lo que es. Mientras que, por otro lado, la originaria corregibilidad del *fantasma* en la descripción platónica, en el sentido en que la restricción de la *apariencia* de lo que es a su apariencia en la percepción sensorial (esto es, a el *fantasma*), definitivamente descarta que el *fantasma* pueda presentar alguna vez apariencias verdaderas de lo que es.

La formulación husserliana de la *epoché* fenomenológica presupone esta primera descripción aristotélica del *fantasma* y, por lo tanto, el status más fundamental de la *apariencia*, en la formulación husserliana de la fenomenología, sigue a Aristóteles. Si es que, sin embargo, la descripción

aristotélica hecha por Husserl del status fundamental de la *apariencia* en la fenomenología será capaz de resistir la crítica platónica a la incorregibilidad intrínseca del *fantasma*; si es que, en otras palabras, la verdad putativa de la descripción *fenomenológica* husserliana del *fantasma* es inmune a una crítica *metafísica* que tiene sus raíces en Platón, parece depender de lo siguiente: si es que la fenomenología, luego de Husserl, es capaz de resolver la controversia entre Platón y Aristóteles acerca del modo verdadero de ser de los *eidē* y, si es capaz de hacerlo, de precisamente cómo la resolvería. Ya que, por un lado, una solución platónica de la controversia no solo significaría que se establezca que la unidad eidética tiene su origen en alguna *otra* cosa que la percepción sensorial, sino, también, que esta unidad es, de manera semejante, *otra* distinta a la unidad aritmética, a pesar de su inseparabilidad de la multiplicidad. De esto se seguiría, entre otras cosas, que el carácter aristotélico de la incorregibilidad de la *apariencia* originaria en tanto *fantasma* (en la formulación husserliana de la fenomenología) tendría que ser abandonado a favor del carácter platónico de la corregibilidad de la *apariencia* originaria. Esta corregibilidad surge de su manifestación, en principio siempre *cuestionable*, por medio del *lógos*. Por otro lado, una solución aristotélica dejaría intacta la formulación husserliana de la originalidad de la *apariencia* como *fantasma*, pero significaría, entre otras cosas, que la descripción husserliana de la conexión fundamental entre la multiplicidad y la *apariencia* de la unidad eidética tendría que ser abandonada.

Sea como fuese que la fenomenología post-husserliana solucione estos asuntos, una cosa debe ser ya apodícticamente aparente: que incluso cuando la formulación husserliana de la fenomenología no es ni conducida por una metafísica ontológicamente deficiente, ni es de algún

modo representativa de la compleción de la metafísica *per se*, la vitalidad filosófica de la fenomenología como ciencia rigurosa no permanece de ninguna manera *más allá* de la controversia originaria que define el origen de la metafísica en la tradición filosófica occidental.

CODA

La auto-responsabilidad fenomenológica y la singularidad de la filosofía transcendental

La confianza metódica de Husserl en la *reflexión* con fines filosóficos está claramente fuera de moda en estos días. Además de las persistentes influencias negativas de la crítica hermenéutica a la conciencia y de la deconstrucción de la fenomenología, la razón principal de ello está enraizada en el hecho de asumir que la reflexión *per se* y, por lo tanto, la reflexión fenomenológica, es de algún modo un fenómeno peyorativamente moderno, específicamente, cartesiano. Así, sobre la cuidadosa descripción husserliana de la diferencia entre la percepción interior moderna como *introspección* y la reflexión fenomenológica como una percepción *inmanente* pero de ninguna manera *interior* –en contraste con *exterior*– no hay hoy reflexión alguna. Y esto es así en proporción directa con el hecho de que prevalece la suposición, no garantizada, según la cual la reflexión fenomenológica es incapaz de escapar los límites de la conciencia y dirigirse al mundo. Tal suposición prevalece debido a que se comprende su putativo *giro hacia adentro*, el cual desafía la trascendencia del mundo, como *percepción interior*.

La reflexión fenomenológica no solo es capaz de dar cuenta de la *evidencia* en la que la trascendencia del mundo es dada, sino que

también, en su etapa final de desarrollo, efectivamente trasciende –a la manera de rememoración histórica– el alcance y los límites que el mismo Husserl le asignara en la ruta del desarrollo de la fenomenología. Antes de la última etapa del desarrollo de la fenomenología, la reflexión, como rememoración, es “cartesiana” en el sentido preciso en que la *reanimación* rememorativa de contenidos pasivos (actualmente más allá del alcance de la conciencia) es descrita por Husserl como algo que la reflexión rememorativa es capaz de generar *a voluntad*. En la última etapa de la fenomenología, no solo se alcanza el límite de la reactivación voluntaria de contenidos alguna vez presentes a la conciencia y ahora más allá de su alcance, sino que este es activamente abrazado por Husserl como una rememoración específicamente histórica.

La conexión husserliana entre la sedimentación y el *olvido* (en sus propias palabras, “la sedimentación es siempre en algún sentido olvido”⁷) significa que la reflexión histórica de la fenomenología es conducida por la intención de reflexionar alguna *otra* cosa que aquella que se refleja en la evidencia sedimentada hecha manifiesta por la crítica reflexiva de su propia cognición. Esta intención, así como la crítica que la genera, es *cognitiva*, y lo es también, por tanto, la relación intencional que esta busca establecer por medio de la reactivación del origen sedimentado con el que se confronta –en su olvido– frente a su propia mirada. Superar este olvido no solo está necesariamente más allá del poder directo de la voluntad, sino también más allá del alcance de la intervención metódica exacta. Pese a todo ello, sin embargo, la intención dirigida hacia el origen sedimentado permanece siendo no solo *cognitiva*, sino *trascendentalmente* *cognitiva*, en la medida en que ella y *solo ella* es capaz de responder al *télos* sedimentado de la filosofía en la tradición

⁷ Edmund Husserl, “Die Frage nach dem Ursprung der Geometrie als intentional-historisches Problem,” ed. Eugen Fink, *Revue internationale de philosophie*, I, 2, 1939, p. 212.

occidental en juego en este origen: el compromiso, previo a toda decisión, con la singularidad de la verdad y, por lo tanto, con la unidad de la *única* filosofía que la sirve. Husserl, más que cualquier otro filósofo del Siglo XX, se percató de que, ausentes esta singularidad y unidad, la filosofía está condenada no solo a la multiplicidad sino también al olvido que necesariamente sigue a la ausencia de su límite (el de la multiplicidad).

Traducción de Alexandra Alván León y Rodrigo Ferradas Samanez