

# XI JORNADAS PERUANAS DE FENOMENOLOGÍA Y HERMENÉUTICA INTERSUBJETIVIDAD, INTERCULTURALIDAD E IDENTIDAD

## **Pensar arendtiano y ciencia husserliana: convergencias fenomenológicas**

Víctor Casallo – PUCP

Aclarararemos en qué sentido la fenomenología husserliana hace suyas, responde y desarrolla las reservas arendtianas frente la ciencia y la filosofía, en cuanto relegan y destruyen el espacio público en el que tiene lugar lo político. Argumentaremos que la fenomenología trascendental responde a la crisis de sentido de la ciencia y la cultura, mostrando cómo es posible la evidencia y objetividad desde la finitud de la experiencia temporal, encarnada e intersubjetiva en el mundo de la vida, desde una comprensión del pensar que exige la autorresponsabilidad frente a la propia experiencia en el mundo, compartida con otros. En ese sentido el pensar arendtiano y la fenomenología husserliana nos devuelven al mundo y a nuestro actuar sobre él junto a los otros.

Al inicio de *La vida del espíritu*, Hannah Arendt se plantea como pregunta central la posible relación entre el pensar y la capacidad de distinguir entre el bien y el mal experimentados en el mundo humano <sup>1</sup>. Prosigue así la discusión iniciada en *La condición humana* sobre los diversos tipos de actividad humana y su subordinación tradicional a la *vita contemplativa* y a las nuevas formas que ha asumido en el proceso de la sociedad moderna. El análisis parte ahora de las facultades internas del ser humano - pensar, querer y juzgar - que suponen siempre un interrumpir sus actividades y retirarse del mundo: dejar de ser un hombre entre otros hombres para vivirse como hombre en singular. En el primer volumen dedicado al pensar, analiza cómo las falacias metafísicas presupuestas en la autocomprensión de la ciencia moderna y la tradición filosófica han distorsionado las dinámicas y posibilidades del pensar, desvinculándolo por completo del mundo donde los seres humanos pueden abrir un espacio a través de sus acciones y palabras.

En esta presentación (1) señalaremos brevemente algunas críticas arendtianas a la ciencia y la tradición filosófica como legitimadoras de las falacias metafísicas que relegan y destruyen el espacio público en el que tiene lugar lo político, (2) argumentaremos que la fenomenología husserliana hace suyas y desarrolla estas reservas, mostrando cómo es posible la evidencia y objetividad desde la finitud de la experiencia temporal, encarnada e intersubjetiva en el mundo de la vida, y (3) mostraremos en qué medida Arendt y Husserl comparten una comprensión del pensar que exige la autorresponsabilidad frente a la propia experiencia en el mundo, compartida con otros. En ese sentido el pensar arendtiano y la fenomenología husserliana nos devuelven al mundo y a nuestro actuar sobre él junto a los otros.

### 1. Las falacias metafísicas y sus consecuencias políticas

Arendt considera que, a pesar de que la ciencia opera en el mundo y colabora en su construcción, su autocomprensión y asimilación en la vida cotidiana niegan el mundo de apareceres desde cuya intersubjetividad articulada por el

---

<sup>1</sup> Arendt, Hannah. *The Life of the Mind*. New York: Harcourt, 1981. En las referencias, abreviaremos el primero volumen *Thinking* como LM-T y el segundo *Willing* como LM-W, Introduction, p. 5.

“sentido común” se desarrolla la certeza científica <sup>2</sup>. La autocomprensión de la ciencia, según Arendt, niega su enraizamiento en el aparecer cuando interpreta su aclaración de estos fenómenos como la identificación de un en-sí suprasensible, a pesar de que este es determinado sensiblemente como un desarrollo pragmático del sentido común orientado por la idea de verdad cognitiva <sup>3</sup>. La ciencia comprende su actividad como capaz de establecer una respuesta definitiva, cuando su método la excluye por principio, lo cual, paradójicamente constituye su infinito potencial pragmático <sup>4</sup>. Pero este malentendido tiene sus raíces en una tradición más antigua que la ciencia: sus distorsiones filosóficas sobre el pensar y su sentido.

Las falacias metafísicas parten de la distorsión en la filosofía de las dinámicas propias del pensar y su retiro del mundo y los asuntos humanos. Estas falacias presupuestas en la ciencia y la tradición filosófica no se refieren exclusivamente a lo político sino que se sostienen en una comprensión más amplia de la verdad, el ser humano, el mundo y el sentido. Las diferentes formas que han asumido históricamente <sup>5</sup>, desde su planteamiento paradigmático en Platón hasta el presupuesto de la necesidad histórica en la modernidad <sup>6</sup>, niegan toda validez a la opinión y acción humanas en su espacio de aparición en el mundo. Cuando el pensar abandona su preguntar por el sentido para afirmar una verdad formulada en términos del conocimiento empírico, pero con pretensiones trascendentes, solo puede exigir el asentimiento del hombre racional y eximirse de descender al nivel del persuadir <sup>7</sup>, propio de la pluralidad de opiniones, que solo puede entender como confusión <sup>8</sup>.

Desde esta lectura de las consecuencias políticas de una tradición filosófica que ha distorsionado en vez de cultivar el valor interno del pensar, la fenomenología trascendental de Husserl puede aparecer como un último intento de abandonar el mundo especulativamente para someterlo a través del conocimiento, estableciendo verdades eternas que luego se trasladan al ámbito práctico y valorativo. El sujeto trascendental que pone entre paréntesis el sentido común y es capaz de quitar la posición de existencia de todo lo mundano, incluyéndose a sí mismo, así como la pretensión fenomenológica de una verdad apodíctica no serían más que un estertor filosófico -en un tiempo donde las ciencias han desplazado a la filosofía - para seguir insistiendo en su superioridad sobre los asuntos humanos y, en particular sobre la opinión. Y, sin

---

<sup>2</sup> LM-T, n.8, p. 54.

<sup>3</sup> LM-T, n. 2, p. 25.

<sup>4</sup> LM-T, n. 3, p. 26.

<sup>5</sup> LM-T, n. 14.

<sup>6</sup> LM-T, n. 14, pp. 138-139.

<sup>7</sup> En su análisis del querer, Arendt insistirá en esta oposición entre el asentimiento frente a la verdad (necesaria) y la libertad. LM-W, n. 2, p. 22; nn. 11-12.

<sup>8</sup> Arendt, Hannah. *The Promise of Politics* (en adelante, Prom). New York: Schocken Books, 2005, p. 34.

embargo, el pensamiento husserliano no solo converge con estas intuiciones y demandas arendtianas sino que aclara y fortalece sus planteamientos.

## 2. El mundo de la vida como fundamento

### 2.1 Las raíces dóxicas de la verdad

Comencemos recordando cómo la fenomenología saca a la luz la raíz dóxica de la verdad y objetividad, tanto en la experiencia inmediata del mundo, como en las diferentes ciencias. La epojé y la reducción trascendental, como recursos metodológicos, permiten mostrar cómo el fluir de la conciencia - caracterizada por su intencionalidad, despliegue horizóntico y temporalidad - se unifica y orienta – desde su finitud – a la verdad como correspondencia con un telos en una aproximación infinita que abre - y exige, desde su evidencia - la posibilidad de una vida fundada en la apodicticidad.

La fenomenología muestra cómo la verdad judicativa y sus formas análogas derivadas se enraízan entonces en el estrato fundamental de la intuición sensible plenificada como evidencia. El juicio predicativo elemental presupone esta experiencia de objetos dados como sustratos últimos, tema de una lógica trascendental que se entiende como justificación de la episteme desde la doxa. La retrogresión a lo verdaderamente originario en la experiencia prepredicativa, “significa una justificación de la doxa, la cual es el reino de la evidencia originaria última, todavía no idealizada exacta y psicomatemáticamente. De este modo, también se muestra que el reino de la doxa no es un dominio de evidencia de rango menor que el de la episteme, del conocimiento judicativo y sus sedimentaciones, sino precisamente el dominio originario último al que retorna la cognición exacta para cobrar su sentido; esta cognición (lo debemos reconocer) tiene la característica de ser un mero método y no una forma que conduzca al conocimiento mismo”<sup>9</sup>

Este ámbito es descubierto por la epojé y la reducción trascendental: lejos de cualquier postulado ontológico o epistemológico, la puesta entre paréntesis de la actitud natural - en la vida cotidiana, en el ambiente controlado de la investigación científica o la reflexión filosófica - suspende toda creencia sobre la posición de existencia del objeto o el sujeto para explicitar cómo es posible y aclarar sus condiciones de validez <sup>10</sup>. Desde esta orientación reflexiva se cuestiona la comprensión de la conciencia como una cosa, para revelarla como un fluir intencional que puede asumir diferentes formas - al disfrutar una obra

<sup>9</sup> “(...) signifies a justification of doxa, which is the realm of ultimately original self-evidence, not yet exact and psychomathematically idealized. Thereby, it is also shown that this realm of doxa is not a domain of self-evidence of lesser rank than that of episteme, of judicative knowledge and its sedimentations [Niederschläge], but precisely the domain of ultimate originality to which exact cognition returns for its sense, such cognition (it must be recognized) having the characteristic of being a mere method and not a way leading to knowledge itself”, Husserl, Edmund, *Experience and Judgment* (en adelante, EJ). Northwestern University Press, 1975, § 14, p. 64. Cursivas en el original. También LM-T, n. 9, p. 74.

<sup>10</sup> Husserl, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, Trad. J. Gaos (En adelante Id1). México: Fondo de Cultura Económica, 1997. §§ 5, 32, 109.

de arte, al cuestionar una teoría física, al meditar sobre el sentido de su vida, etc.- cuya unidad e identidad se constituyen originariamente desde ese ámbito de aparecer sensible. Esta síntesis de la actividad fluyente de la conciencia es correlativa a la unidad en la que se da el objeto intencional, lo cual persuade a Husserl de la preeminencia de la conciencia actual del objeto como percepción de lo presente <sup>11</sup>, pero donde lo dado en actualidad involucra intencionalmente lo potencial como retenido o esperado <sup>12</sup>. La reducción eidética nos permite estudiar la esencia de esta experiencia fenoménica, concentrándonos en las invariantes de su fluir <sup>13</sup>, mientras la reducción trascendental nos permite preguntarnos explícitamente por la constitución de este fenómeno, aclarando sus estructuras y dinámicas <sup>14</sup>.

Desde esta perspectiva trascendental, la inclusión de lo dable potencialmente en lo dado actualmente, permite a Husserl formular un concepto de inmanencia donde el ámbito fundamental de la aisthesis donde los objetos se nos pueden dar en evidencia, se revela en último término como un horizonte de retenciones y protensiones articulados internamente en la actividad temporalizadora de la conciencia <sup>15</sup>. La verdad y su evidencia fundante se constituyen, entonces, inescapablemente en una progresión temporal <sup>16</sup>. En la aisthesis originaria, cada nuevo aspecto que aparece se va asociando al anterior que lo anticipaba intencionalmente, constituyendo la unidad del objeto en sus diferentes determinaciones, de forma que en esta experiencia temporalizada, el objeto se puede dar en una evidencia apodíctica, si bien nunca en adecuación inmediata.

El aparecer o hacer aparecer los diversos lados de la cosa, tanto como la posibilidad misma de que la cosa predada destaque sobre el trasfondo tiene como condición no a un mero ego pensante sino a un sujeto mundanizado a través de su corporalidad viva, punto cero de orientación y de capacidades cinestésicas correlativas a esos apareceres y ocultaciones de las cosas contra el trasfondo que las acoge <sup>17</sup>. La autoconstitución de este sujeto mundanizado presupone su correlación con sus objetos mundanos y los otros con quienes comparte ese mundo desde su nacimiento. Así, puede alcanzar

---

<sup>11</sup> Husserl, Edmund, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*/ Edmund Husserl; traducción y estudio preliminar Julia V. Iribarne (en adelante, Kr). Buenos Aires: Prometeo Libros, 2008. § 28, p. 147; § 46.

<sup>12</sup> Husserl, Edmund, *Meditaciones cartesianas; introducción a la fenomenología*/ traducción del alemán José Gaos (en adelante, MC). Madrid : Fondo de Cultura Económica, 1985. MC 2 § 20, p. 97.

<sup>13</sup> Husserl, Edmund, *Renovación del hombre y de la cultura: cinco ensayos*; traducción del alemán de Agustín Serrano de Haro (en adelante KZ). Rubí (Barcelona) Anthropos ; México Universidad Autónoma Metropolitana, 2002. KZ 2, p. 15.

<sup>14</sup> Kr § 27, p. 141; § 41, p. 193. MC 3 § 28, p. 114.

<sup>15</sup> Id 1 §§ 81-82. MC 2 § 18. Kr § 46.

<sup>16</sup> MC 3 §§ 26, 28.

<sup>17</sup> Husserl, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro 2 Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución* / Tr. de Antonio Ziri3n Q. (En adelante Id2) México : Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones filos3ficas, 1997, § 18a. Kr § 28, pp. 148-149; § 47.

progresivamente conciencia de sí en un proceso donde la pasividad receptiva apunta a la espontaneidad de la actividad egológica.

La reducción trascendental muestra, entonces, cómo la intencionalidad, temporalidad y estructura horzónica de la conciencia, encarnada en el mundo como corporalidad viviente puede alcanzar en este estrato estético fundamental las evidencias apodícticas originarias<sup>18</sup> que otorgan validez a la verdad del juicio predicativo y, a partir de ahí, de sus formas derivadas. Esta apodicticidad, precisa Husserl, no está exenta del error<sup>19</sup>; su carácter indubitable presupone precisamente ese horizonte autocrítico incesante, así como la sucesión de apareceres en la percepción van confirmando o modalizando las certezas alcanzadas. Ya en esa sencilla experiencia perceptiva la conciencia sigue intencionalmente esos apareceres apuntando a la compleción final de sus confirmaciones y modalizaciones en el punto ideal de la adecuación. Esta intención cognitiva - que presupone la unidad teórico-práctica de la razón ya desde la percepción- revierte en el carácter normativo de la evidencia<sup>20</sup>, como responsabilidad por la propia experiencia y, en la amplitud universal de la razón, como autorresponsabilidad por el todo de la propia vida compartida con los demás. Desde esta comprensión fenomenológica donde se articulan finitud de la conciencia con evidencia apodíctica y verdad, ser racional es, como señala Husserl en *La filosofía como ciencia rigurosa*, la voluntad de ser racional<sup>21</sup>.

Desde esta perspectiva, es posible profundizar la pregunta retrospectiva arendtiana sobre la relación entre la ciencia y el aparecer mundano a través de la comprensión fenomenológica de la objetividad científica como derivación de la objetividad originaria de la experiencia fundamental del mundo.

## 2.2 Intersubjetividad y objetividad científica

La actividad científica se constituye correlativamente a la naturaleza como mundo al que se ha desprovisto de toda determinación espiritual<sup>22</sup>. Esta substrucción matematizante supone, entonces, una habitualidad cognitiva, valorativa y práctica que define la praxis que denominamos ciencia y su mundo secundario de experiencia. La objetividad originaria consiste en el carácter intersubjetivo del mundo percibido: su ser un mismo mundo compartido con los otros, a cada uno de los cuales se da en un aparecer diferente. Esta objetividad, entonces, no se postula dogmáticamente sobre alguna determinación en sí, sino que se constituye en la experiencia intersubjetiva,

<sup>18</sup> “Para esta elucidación fenomenológica, la cuestión que tiene prioridad es la que concierne a la dación autoevidente de los objetos del acto de juicio, del contenido del pensamiento como la presuposición de toda autoevidencia judicativa: no solo del sujeto explícito del juzgar. La autoevidencia objetiva es más original porque es lo que hace primero posible la autoevidencia judicativa”, EJ § 4 (cursivas en el texto). También: MC 1 § 4. MC 3 § 24. Id 1 Epílogo §5. Kr §§ 34d, 54b, 68.

<sup>19</sup> MC 1 § 6, p. 56; § 9.

<sup>20</sup> KZ 5, p. 84 (Cfr. Cap. 1, 2.1.1). EJ § 4.

<sup>21</sup> Kr § 73.

<sup>22</sup> Kr §§ 9, 9h, pp. 91-92. EJ § 7, p. 30.

donde el percibir del otro en su posición particular es una posibilidad de experiencia para mí que estoy aquí en este momento; es decir, se experimenta como “yo lo vería así si estuviera allí más tarde” o “lo vi así anteriormente desde allí”<sup>23</sup>. Correlativamente, mi percibir se revela como un percibir y el aquí definido por mi ubicación corporal no es sino un allí como aquí potencial para los otros. La objetividad originaria consiste en esta correlación interna entre aquí-allí, ahora-antes-después, identidad-diferencia, etc. en la que se descubren mutuamente el yo y el otro.

Este mutuo descubrimiento intersubjetivo correlativo al mundo experimentado como objetivo, presupone la empatía como la vivencia intencional fundamental en la que el otro es un otro-yo, como el yo es un otro-para-los-otros; pero donde el yo nunca puede acceder a las vivencias del otro como a las suyas propias sino representárselas, precisamente a través de la empatía<sup>24</sup>. Husserl complementa esta descripción estática de la empatía con su análisis genético desde la reducción a una esfera primordial de la que ha extraído todo sentido de alteridad para mostrar cómo es posible desde esa intimidad del yo un sentido del otro<sup>25</sup>, en el que finalmente, como señala James T. Hart, es el otro el que se experimenta como el primer yo humano y, por tanto, el yo se descubre originariamente como un otro para otros. Así, el solipsismo de la epojé y reducción fenomenológica es meramente metodológico: la subjetividad trascendental se descubre como intersubjetividad trascendental que presupone un mundo. Esa subjetividad trascendental constitutiva del mundo está atravesada desde sus estratos más profundos - pasivos e instintivos - por una intencionalidad que apunta, por intermediación de los otros, a los niveles más elevados de actividad egológica como la ciencia, la creación artística o el pensar sobre el sentido que se quiere dar a la propia vida. Son los otros en la primera infancia y en la consideración adulta de la historia de la humanidad como un todo, los que orientan al yo en su experiencia fundamental del mundo constituyendo un horizonte de objetividad. Ese ámbito de experiencia originario es llamado por Husserl el mundo de la vida, el cual se concreta en culturas particulares y sus productos como la ciencia y la filosofía.

### 2.3 El mundo de la vida como fundamento

Con la explicitación del mundo de la vida como el estrato fundamental para la constitución de todo objeto y experiencia posibles, Husserl puede responder al naturalismo y su ontologización de las determinaciones físicas de las cosas, así como al objetivismo que solo admite una verdad recortada a la medida de las ciencias naturales. Toda materialidad y, en particular, toda corporalidad es

<sup>23</sup> Id 2 § 46. MC 5 § 53, p. 181.

<sup>24</sup> Id2 § 46.

<sup>25</sup> MC-§ 44.

espiritual<sup>26</sup>, en una interconexión de sentido donde no solo estamos junto a los otros, sino con ellos e interpenetrados intencionalmente<sup>27</sup>.

Esta densidad espiritual del mundo de la vida revela toda la complejidad del sujeto trascendental como la vida de una razón simultáneamente cognitiva, práctica y valorativa<sup>28</sup> entretejida con la de los otros con quienes comparte ese mundo. Desde ese ámbito fundamental, descubierto a la mirada trascendental, puede haber verdad, error, belleza, indignidad, normas, fines, etc. para una comunidad particular como encarnación del mundo de la vida. En particular, la creación espiritual llamada ciencia surgió en una comunidad específica en momento y lugar determinados como pregunta crítica por el fundamento de la propia experiencia. Aunque esta praxis científica puede comprenderse como una producción cultural más, constituye para Husserl el inicio del camino al ámbito trascendental a través de la reflexión teórica pero, en último término, a la responsabilidad por la propia vida -en toda su amplitud de sentido - iluminada por esa reflexión. Siguiendo esa tradición, la filosofía moderna realizó el descubrimiento decisivo del ámbito trascendental alcanzado a través de la conciencia del sujeto, pero lo distorsionó al negar el espíritu para reconocer solo la materialidad natural y sus relaciones.

La fenomenología trascendental se propone recuperar ese ideal de ciencia que, al sacar a la luz el mundo de la vida, no solo rescata del olvido la condición de posibilidad de todo conocimiento y experiencia del mundo, sino, como su sentido último, la exigencia de responsabilidad inserta en toda praxis<sup>29</sup>. La pregunta retrospectiva desde la filosofía y la ciencia hacia el mundo de la vida no solo converge con las preguntas, críticas y preocupaciones de Arendt en el primer volumen de *La vida del espíritu* sino que elabora su descripción de ese mundo de apareceres como punto de partida de toda actividad visible o del pensamiento, para sacar a la luz, desde ahí, a un sujeto que solo es posible porque habita un mundo intersubjetivo, donde las diferentes formas institucionalizadas de verdad - como la ciencia o, en general, la cultura - no solo no excluyen sino que exigen el preguntar(se) por su sentido. Ese sujeto finito es capaz de esta tarea infinita, a partir de su vivencia de la evidencia que fundamenta en el mundo de la vida la amplitud de su existencia mundana compartida con los demás. La filosofía, convendrían ambos pensadores, puede traicionar esta evidencia que la hizo nacer; pero también puede servir como funcionaria de una humanidad sumida en la crisis por el olvido, como también señaló Arendt, de ese mundo compartido y la responsabilidad que nos exige en nuestros juicios y acciones.

### 3. El pensar y la ciencia como autorresponsabilidad

---

<sup>26</sup> Kr § 62, pp. 255-256.

<sup>27</sup> Kr § 47, p. 204.

<sup>28</sup> Kr § 73.

<sup>29</sup> KZ 5, p. 90.

Luego de mostrar la compatibilidad de la fenomenología con los planteamientos centrales de Arendt sobre la filosofía en el primer volumen de *La vida del espíritu*, argumentaremos que el pensar arendtiano converge con la fenomenología husserliana en la medida que se define por la radicalidad de su preguntarse por el fundamento. Este preguntarse no apunta a construir un (imposible) sistema de verdades acabadas definitivamente, sino a la tarea infinita de recuperar, aclarar y hacerse responsable por el sentido de nuestra experiencia mundana.

### 3.1 Fenomenología y ciencia

La crisis de la ciencia es, para Husserl, una crisis de sentido: una autocomprensión distorsionada de sus fundamentos y una pérdida de su valor para la humanidad <sup>30</sup>. No es solo un síntoma de una crisis cultural mayor sino su núcleo: la posibilidad de desaparición del proyecto espiritual llamado Europa <sup>31</sup>. Husserl desarrolla una crítica integral de la ciencia de su tiempo: negativa, que aclara la invalidez de sus pretensiones naturalistas, y positiva, que saca a la luz sus fundamentos y muestra su articulación universal orientada al telos de la plena humanización <sup>32</sup>. El esclarecimiento fenomenológico de la objetividad originaria en la que se funda toda forma de conocimiento es acompañado por una reconstrucción de la autocomprensión de la ciencia como una radicalización - universalización - creciente en la historia, entendida esta como proceso de formación espiritual. Esa autocomprensión científica iniciada en Grecia es la pretensión de un saber y una vida fundados en la evidencia, que la modernidad niega al reducir el espíritu a mera naturaleza y desfigurarse a sí misma como una aberración del racionalismo <sup>33</sup>. De ahí la necesidad de la fenomenología como ciencia a priori de lo espiritual y, específicamente, de la conciencia. Esta ciencia es fundamental para las otras ciencias naturales y espirituales, no como un análogo del axioma físico o matemático, sino como fundamento de validez del conocimiento y experiencia que solo se constituyen en la conciencia, tal como revela la perspectiva trascendental.

Como Arendt, Husserl aclara cómo el impresionante éxito pragmático de la ciencia pierde perspectiva sobre su sentido en la sociedad moderna por su mala comprensión de su buen proceder <sup>34</sup>. El aporte fenomenológico en este debate es proveer un marco terminológico que permite aclarar y desarrollar los diferentes análisis del tema que Arendt formula desde el campo del pensamiento político. Frente a la variedad impresionante de perspectivas y temas articulados por Arendt, Husserl acaso reiteraría su sentencia de que, para la renovación integral de la cultura - la ciencia y la filosofía - no basta el

<sup>30</sup> Husserl, Edmund, *La filosofía como ciencia estricta*. Traducción de Elsa Tabernig (en adelante, FCE). Buenos Aires: Nova, 1962, p. 61.

<sup>31</sup> Kr § 5.

<sup>32</sup> FCE, p. 12.

<sup>33</sup> FCE, p. 113.

<sup>34</sup> FCE, p. 32.



instinto, sino una ciencia, en el sentido de aclaración de los fundamentos <sup>35</sup>. Esta aclaración buscada en las evidencias últimas accesibles desde la perspectiva trascendental no puede pretender constituir un sistema de verdades inalterables e inmovibles <sup>36</sup>. Para esa subjetividad trascendental horizontal y, en último término, temporal, la ciencia no puede ser un ente objetivo sino un camino <sup>37</sup>.

Las investigaciones fenomenológicas son descripciones crecientemente aproximativas cuya completud yace en el infinito <sup>38</sup>. Si Arendt recuerda que todo lenguaje filosófico se articula en metáforas tomadas del mundo del aparecer para aclarar la experiencia del pensar <sup>39</sup>, Husserl reconoce la necesidad de elaborar - rigurosa e imaginativamente - el lenguaje natural para darle sentidos nuevos que habrán de precisarse gradualmente volviendo una y otra vez sobre lo ya investigado para profundizar en su articulación con el conjunto de la exploración de la esfera trascendental <sup>40</sup>. En ese proceso, no solo es inevitable el error sino que siempre partimos de la imprecisión e incertidumbre <sup>41</sup>. Poniendo en otros términos la constatación arendtiana de que el pensar no puede conservar sus productos y siempre se inicia nuevamente, desde el horizonte de la tarea infinita de una ciencia fundamental, Husserl puede demandar del filósofo la actitud del eterno principiante. Esta tarea infinita debe interpelar al científico, al filósofo y a todo hombre, mostrando la raíz de su pensar en el mundo en crisis desde el que piensa.

### 3.2 Autorresponsabilidad compartida y pluralidad interna del pensante

La fenomenología nos cuestiona explicitando la unidad de la razón y su enraizamiento mundano, como una exigencia de autorresponsabilidad que históricamente ha descubierto el sentido del interés teórico en el servicio del interés ético-político de una plena humanización, porque esta filosofía como ciencia rigurosa no solo no niega la experiencia mundana sino que, al igual que en Arendt, recuerda que es su condición de posibilidad para todo sentido de verdad y, sobre todo, el escenario y materia de la vida compartida con los

<sup>35</sup> KZ 1, p. 11.

<sup>36</sup> Husserl, Edmund, El artículo de la Encyclopaedia Britannica/ Tr. de Antonio Ziri6n Q., M6xico : Universidad Nacional Aut6noma de M6xico. Instituto de Investigaciones Filos6ficas, 1990.

EAB 1, p. 34. EAB 4, n. 16 (p. 82)

<sup>37</sup> KZ 4, p. 60.

<sup>38</sup> MC 4, § 41. Kr § 73.

<sup>39</sup> LM-T, n. 12, pp. 202ss.

<sup>40</sup> Kr §§ 91, 59 (p. 248). EJ § 12, pp. 57-58.

<sup>41</sup> ““(…) pertenece a la esencia de la raz6n que los fil6sofos solo pueden comprender y elaborar su tarea infinita primariamente en una absolutamente inevitable unilateralidad. No hay en esto, en principio, ninguna absurdidad, ning6n error, sino, como ya se ha dicho, el camino que para ellos es directo y necesario, solo les permite abarcar una faz de la tarea, sin echar de ver, al principio, que la tarea infinita en su conjunto, la de conocer te6ricamente la totalidad de lo que es, tiene aun otras faces. Si la deficiencia se anuncia en oscuridades y contradicciones, esto da motivo a un comienzo de reflexi6n universal. Por consiguiente, el fil6sofo siempre debe tratar de adueñarse del sentido pleno y verdadero de la filosofa, de la totalidad de sus horizontes de infinitud. Ninguna lnea de conocimiento, ninguna verdad particular debe ser absolutizada ni aislada. Solo en esta conciencia suprema de s6, que a su vez se convierte en una de las ramas de la tarea infinita, puede la filosofa cumplir su funci6n de afianzarse a s6 misma y, con ello, a la aut6ntica humanidad” FCE, p. 115.

demás donde el hombre auténtico solo es posible en la lucha por la humanidad auténtica.

El ideal de hombre que se descubre progresivamente en la autorreflexión, presupone la capacidad de preguntar por las propias acciones y por el conjunto de la vida sobre el horizonte de una posible justificación absoluta <sup>42</sup>. Esa vida, en tanto solo posible por su constitución intersubjetiva, entrelaza el ideal del hombre con el ideal de humanidad <sup>43</sup>. El ideal de vivir en apodicticidad ese camino de vida, presupone que cada mundo cultural como "humanidad" tiene como telos una idea universal de humanidad <sup>44</sup> que no anula sino que exige la pluralidad cultural, tal como también reclama Arendt. La apodicticidad como exigencia absoluta en el ámbito práctico constituye el imperativo categórico de la fenomenología que no es, según Husserl, sino la constatación de que no nos basta vivir la vida de cualquier manera <sup>45</sup>. La filosofía como ciencia rigurosa sirve y realiza ese ideal, interpelando permanentemente la radicalidad de esa forma de vivir desde su fundamentación <sup>46</sup>.

En *La vida del espíritu*, Arendt propone a Sócrates como el ideal del hombre que transita entre el pensar y el diálogo con los otros, sin pretender enseñar qué es la justicia sino, a través del cuestionamiento, que se hagan más justos <sup>47</sup>. Husserl se remite en ese mismo sentido a Sócrates para destacar que su valor filosófico no se cosifica en una teoría sino en su mover a otros a pensar <sup>48</sup>. Si bien la filosofía no se limita a un sistema teórico, tampoco se reduce a una técnica ética sino que abarca la amplitud y profundidad de toda la vida de la razón <sup>49</sup>. Esa apertura a la universalidad de los problemas de lo humano - ya sea una ciencia teórica o la institucionalidad política - revela a la actitud teórica su sentido último en el servicio a la realización práctica del ideal de humanidad descubierto en la idea misma de ciencia <sup>50</sup>. Si Husserl encuentra esta exigencia de autorresponsabilidad en la explicitación de la vida del sujeto trascendental, finalmente solo aprehensible en un horizonte de intersubjetividad, Arendt también la extrae de la pluralidad interna a la misma vida del espíritu en el pensamiento: el pensar es un diálogo interno <sup>51</sup>, donde nos hacemos compañía en una soledad (*solitude*) que no es soledad (*loneliness*) <sup>52</sup>. Si el pensamiento requiere el lenguaje - y, por tanto, a los otros - entonces

---

<sup>42</sup> KZ 3, p. 27.

<sup>43</sup> KZ 3, p. 23.

<sup>44</sup> KZ 5, p. 69.

<sup>45</sup> "Cada hombre individual se halla bajo una norma absoluta, bajo un imperativo categorico. (La expresion kantiana no significa que asumamos la formulacion kantiana ni la fundamentacion kantiana, las teorias kantianas en una palabra. Significa solo una cosa: que el hombre individual vive una vida que no tiene valor vivida de cualquier modo.)", KZ 4, p. 48.

<sup>46</sup> FCE, p. 61.

<sup>47</sup> LM-T, n.17, pp. 172-173.

<sup>48</sup> KZ 5, p. 95; FCE, p. 117.

<sup>49</sup> FCE, pp. 55ss.

<sup>50</sup> FCE, p. 86.

<sup>51</sup> LM-T, n. 18, p. 185.

<sup>52</sup> LM-T, n. 9, p. 74.

no se puede afirmar del hombre inmediatamente que es un animal racional, pero sí un animal que habla <sup>53</sup>. En ese comunicarse con los demás, el yo dividido por el diálogo interno del pensar recupera su unidad al aparecer a los otros como uno y así también para sí mismo <sup>54</sup>.

La vuelta al encuentro de los otros en el mundo implica el cuestionamiento permanente de las certezas de las que se partió, siempre que no se caiga en la tentación de apelar a una verdad inefable - como las pseudociencias - en vez de cultivar la pregunta por el sentido <sup>55</sup>. Para prevenir esa aberración, Arendt aclara cómo el poder liberador del pensar solo se manifiesta lingüísticamente en el juzgar discerniendo entre lo bueno y lo malo, lo bello y lo feo, etc. <sup>56</sup> Esta facultad interna, como desarrollará a partir de Kant, es la única que presupone a los otros en su diferencia (de gustos) sobre el trasfondo de un sentido común (compartido por la comunidad concreta a la que se pertenece), donde solo cabe la persuasión y no el asentimiento a la verdad del juicio determinante como objetividad externa. En ese mismo sentido, Husserl va más allá de las metáforas visuales para describir la evidencia desde la exigencia de “escuchar la verdad” <sup>57</sup>, subrayando así el horizonte temporal en la que se completa, en contraste con la ilusión de la visión total e inmediata por encima de todo lenguaje y comunicación. Vivir en la apodicticidad no es, entonces, la quietud solipsista sino la autocrítica permanente desde la aspiración personal y comunitaria a la fundamentación plena.

Arendt identifica la fuente y vitalidad de esa autocrítica a partir de la respuesta de Sócrates a Calicles en el *Gorgias*, en el sentido de que es preferible vivir en desacuerdo con los demás que en desacuerdo con uno mismo <sup>58</sup>. Para quien está habituado a pensar, obrar el mal es condenarse a vivir - dentro de sí - con un criminal <sup>59</sup>. Arendt aclara que no se refiere a la conciencia moral, la cual sería más bien un producto lateral de este rasgo del pensar, cultivado por la experiencia cristiana: se trata del encarnarnos a nosotros mismos en ese diálogo interno que, al hacer el mal, se haría insoportable <sup>60</sup>. Esta exigencia de coherencia desde la pluralidad interna del pensar descubierta por Sócrates muestra que así como el amigo puede ser un otro yo (Aristóteles), el yo está llamado a ser amigo de sí mismo <sup>61</sup>. Husserl hablará, análogamente, de la dicha en quien se esfuerza en la belleza del combate moral y del gozo de la comunidad de quienes piensan, debaten y comparten, dedicando su vida al sacar a la luz las evidencias.

---

<sup>53</sup> LM-T, n. 10, p. 89.

<sup>54</sup> LM-T, n. 18, p. 185.

<sup>55</sup> LM-T, n. 13, p. 113.

<sup>56</sup> LM-T, n. 18, p. 193.

<sup>57</sup> KZ 5, pp. 91-92.

<sup>58</sup> LM-T, n. 18, p. 180.

<sup>59</sup> LM-T, n. 18, p. 188.

<sup>60</sup> LM-T, n. 18, p. 188.

<sup>61</sup> LM-T, n. 18, pp. 188-189.

Esa coherencia interna no es, entonces, solo compatible con el cuidado de los asuntos humanos en el mundo sino que apunta a este. Lo que sí muestra positivamente el diálogo platónico es que el pensar guarda su sentido en sí mismo, como la vida; <sup>62</sup> de manera que aunque es posible una vida no reflexionada, no es lo que en último término se podría llamar vida, al igual que alguien que permanezca postrado estaría vivo, si bien no la reconoceríamos – ni usualmente desearíamos – como una verdadera vida <sup>63</sup>. Así se puede entender que Arendt, defensora de la vida activa contra su subordinación por la vida contemplativa, comprenda por qué Catón puede decir que nunca está más acompañado que cuando está solo, ni más activo que cuando no hace nada <sup>64</sup>. En ese mismo sentido, el yo del fenomenólogo no se pierde en las idealidades ni en el falso empirismo de los dogmas objetivistas, sino que se aplica a la praxis de la vida del espíritu que se pregunta incesantemente por el sentido.

### 3.3 El pensar como servicio infinito

Respondiendo provisionalmente a la pregunta inicial de *La vida del espíritu*, Arendt constata en Sócrates que quien no ama la verdad y la justicia no es capaz de pensar, así como quien ama examinarse es incapaz de hacer el mal<sup>65</sup>. La apelación al amor es clave en Arendt, pero no menos que en Husserl, donde la humanidad auténticamente universal es precisamente, una comunidad de amor. En Arendt, ese pensar que se manifiesta como juzgar que vuelve al mundo por amor a él, se llama también el esfuerzo por comprender que será la constante en su obra:

“Comprender no significa negar lo indignante, deduciendo lo imprevisible de precedentes o explicando fenómenos por analogías y generalidades de manera que el impacto de la realidad y el shock de la experiencia ya no se sientan. Significa, más bien examinar y asumir conscientemente la carga que nuestro siglo nos ha puesto – no negando su existencia ni sometiéndonos cándidamente a su peso. Comprender significa, en resumen, el enfrentar – atenta e impremeditadamente – y resistir la realidad, cualquiera que esta sea”<sup>66</sup>

En ese mismo sentido, Husserl es consciente del costo de un comprender que resulta desestabilizador para el orden social y que no rara vez da lugar a persecuciones <sup>67</sup>. Esa comprensión comprometida es el sentido último de la fenomenología como reflexión científica rigurosa sobre el mundo presente para buscar su renovación.

Este servicio de la filosofía tiene un papel específico ajeno a cualquier versión de reyes filósofos en la humanidad universal donde el amor mueve al cuidado

<sup>62</sup> LM-T, n. 13, pp. 121ss.

<sup>63</sup> LM-T, n. 17, p. 178.

<sup>64</sup> LM-T, Introduction, p. 8.

<sup>65</sup> Lejos de la peligrosa seguridad del intelectualismo moral, Arendt subraya aquí el poder liberador del pensar como destructor de certezas y como exigencia de compromisos.

<sup>66</sup> Arendt, Hannah. *The Origins of Totalitarianism* (en adelante, OT). New York: Harcourt, 1973, Introducción, p. viii.

<sup>67</sup> FCE, p. 111.

por uno que es cuidado por el otro y, finalmente, al cuidado de un mundo que asume - busca comprender - la complejidad de su historia y se hace responsable de su futuro. El telos de la civilización occidental, desde Grecia y hasta la forma contemporánea de la modernidad es darle a esa vida compartida la forma de evidencia que exige una fundamentación racional para guiarse en una comunicación crecientemente inclusiva donde se tejen, fortalecen y renuevan los lazos en esa comunidad <sup>68</sup>.

La visión *sub specie aeternitatis* desde la que la fenomenología reconoce esta exigencia teleológica a la persona y la comunidad no es una filosofía política que someta la libertad al pensamiento; por el contrario, así como la necesidad y luego la exigencia de examinar la propia vida viene de las penas y fracasos cotidianos, la lucha moral personal y el devenir humano hacia sus telos implica inevitablemente la posibilidad del error, el pecado, el sinsentido <sup>69</sup>. Así, Husserl es completamente coherente cuando afirma que *sub specie aeternitatis* no es para la filosofía sino otro nombre para las tareas infinitas en las que está comprometida <sup>70</sup>.

Comprendemos la fenomenología de la vida política arendtiana como una posible articulación de esa fundamentación de validez desarrollada en una forma a la vez original y rigurosa. En ese mismo sentido, su investigación sobre la vida del espíritu que complementa su defensa de la *vita activa* no solo es compatible con la fenomenología de Husserl sino que esta profundiza y refuerza sus argumentos a través de las discusiones igualmente rigurosas y sistemáticamente desarrolladas por la fenomenología trascendental.

A manera de conclusión

Hemos señalado la convergencia de algunos planteamientos centrales en Husserl y Arendt sobre el carácter fundamental del mundo del aparecer tanto para la ciencia como para la filosofía, que permiten superar la subordinación de los asuntos humanos al destacar las raíces dóxicas de la verdad. A su vez, el pensar que cultiva la pregunta por el sentido volviendo al espacio público en forma de juzgar comparte la orientación husserliana de la ciencia como ideal de una vida compartida autorresponsable que busca fundarse en apodicticidad para realizarse como humanidad universal.

Al poner en diálogo los textos que sostienen estas convergencias y hasta coincidencias entre el pensar arendtiano y la ciencia husserliana habría que plantearse eventualmente si la reducción trascendental podría estar presente

---

<sup>68</sup> KZ 5, p. 93.

<sup>69</sup> “El errar en todas sus formas tendríamos por tanto que considerarlo no solo una posibilidad esencial abierta, sino también una posibilidad fácticamente inevitable en toda vida humana concebible, ya solo por la relación esencial del hombre con un entorno natural. El hombre en el paraíso sería, en cambio, por así decir, infalible. Mas no con la infalibilidad divina de la razón absoluta, sino con una infalibilidad ciega y contingente, por cuanto ese hombre no tendría noción de lo que es la razón, la evidencia crítica, la justificación” KZ 3, p. 36.

<sup>70</sup> FCE, p. 114.

en o, al menos, ser compatible con el pensar arendtiano. Se podría explorar una respuesta partiendo de la respuesta de Arendt a la pregunta por “donde estamos” cuando pensamos. Por supuesto, es una cuestión mal planteada, porque no se trata de una ubicación espacial sino de un repliegue y despliegue temporal <sup>71</sup>. Arendt distingue con precisión fenomenológica entre la experiencia objetiva del tiempo como sucesión y el presente de la percepción, en contraste con el tiempo del pensar que se sustrae de los objetos y se dirige reflexivamente a su propia actividad <sup>72</sup> análogamente al *nunc stans* de la contemplación medieval. Apelando a las metáforas temporales de Kafka <sup>73</sup> y Nietzsche <sup>74</sup> argumenta que el ego se ubica “fuera” del tiempo que lo somete, pero no “por encima” de él. Cuando Arendt afirma que esta temporalidad reflexiva nos protege de la ruina del tiempo <sup>75</sup> biográfico e histórico no está traicionando su pensamiento político y resignándose a un nuevo trasmundo filosófico sino que nos remite a Agustín y su constatación de que el hombre, aunque tiene un comienzo temporal como todo animal, dispone de la capacidad de ser él mismo un inicio inesperado y creativo a través de su acción espontánea; esto es, su libertad. Husserl insiste en esa misma capacidad creativa hecha posible por la reflexión radical sobre nuestra acción mundana: la mirada trascendental - que nos descubre el presente viviente desde el que se despliega la actividad productiva de la conciencia - permite servir a una humanidad que se aclara sobre sus valores y crea otros nuevos <sup>76</sup> desde ese cuestionamiento radical, haciéndola progresivamente más universal, por la exigencia absoluta de su telos.

En ese sentido, aunque las reflexiones de Arendt no siguieran – o no necesitaran – la reducción trascendental, ambas apuntan a redescubrir y recuperar para nuestra vida concreta, la riqueza de sentido en ese mundo fundamental de apareceres que se nos revela como una tarea para reiniciarse creativamente cada día y en cada pueblo. Es la tarea infinita que se emprende por el amor arendtiano al mundo y la responsabilidad radical husserliana.

San Miguel, septiembre del 2015

---

<sup>71</sup> LM-T, n.19, p. 201.

<sup>72</sup> “It should not unduly alarm us that this time construct is totally different from the time sequence of ordinary life, where the three tenses smoothly follow each other and time itself can be understood in analogy to numerical sequences, fixed by the calendar, according to which the present is today, the past begins with yesterday, and the future begins tomorrow”, LM-T, n. 20, p. 205. Arendt aclara esta vivencia temporal del pensar refiriéndose al *nunc stans* de la contemplación medieval (LM-T, n. 10, p. 86; n. 20, p. 210).

<sup>73</sup> LM-T, n. 20, pp. 202ss.

<sup>74</sup> LM-T, n. 20, p. 204ss.

<sup>75</sup> LM-T, n. 20, pp. 210-211.

<sup>76</sup> KZ 5, pp. 59, 93.