

Mostrar y fundar. La idea de fundamentación en Husserl y Scheler

Mariana Chu

El tema de la fundamentación no es un problema primordial de nuestra experiencia diaria. En la vida cotidiana, pensamos y actuamos caminando sobre evidencias adquiridas. La necesidad de fundamentar –en sentido amplio, de justificar, dar razones y sentido, de señalar lo que se presupone sin derecho, lo que es legítimo y lo que no lo es– surge, más bien, en las situaciones de crisis que quiebran nuestras creencias o nuestras convicciones más profundas. Pensemos, por ejemplo, en la crisis de las ciencias europeas o en la crisis de una forma de vida que privilegia el valor de lo útil, crisis frente a las cuales Husserl y Scheler emprenden una tarea de fundamentación. La filosofía aparece, decía Hegel, “...cuando se ha producido una ruptura en la vida de los pueblos, cuando su felicidad ha pasado, cuando la ruina interviene, cuando los individuos ya no están satisfechos con los intereses de la existencia...”¹. El tema de la fundamentación es, pues, un problema filosófico por excelencia. Y no es cualquier problema, pues según cómo lo comprendamos, nuestra actividad filosófica puede ponerse en tela de juicio y nuestras afirmaciones sobre la verdad, el bien, la belleza o el ser podrían perder validez. Este problema, que ha ocupado a tantos filósofos a lo largo de la historia de la filosofía, ha dado lugar a diferentes “modelos” de fundamentación, fundamentación lógico-deductiva, metafísica, empírica, trascendental. Este último modelo, por ejemplo, ha sido retomado por Apel en la forma de una “fundamentación última”, la cual no sería afectada por las críticas escépticas del “Trilema de Münchhausen” porque responde al problema de la validez recurriendo a las condiciones pragmáticas *a priori* de la argumentación.

La fenomenología también tiene que enfrentar los posibles vicios de una “fundamentación última” o “absoluta”. Como sabemos, la idea fenomenológica de fundamentación ha sido el blanco de múltiples críticas,

¹ Hegel, G.W.F., *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t. II, París : Gallimard, 1991, p. 187.

sobre todo en Husserl, cuyo concepto de fundamentación, que tendría más que simples rasgos de la fundamentación en sentido moderno, no lograría superar el solipsismo ni el regreso al infinito². Ahora bien, en Husserl podemos hablar de varios sentidos de fundamentación: por ejemplo, de una fundamentación unilateral, recíproca, unitaria³; de la fundación de una toma de posición racionalmente motivada⁴; de la fundación estática de validez y la fundación genética o dinámica. Y podemos también hablar de diferentes vías para efectuarla⁵: cartesiana, psicológica, ontológica. Estas “fundamentaciones” y sus caminos son ya un tema clásico de las interpretaciones de la idea husserliana de la filosofía. Dado que una presentación integral del concepto de fundamentación en Husserl y Scheler debe recurrir a toda una serie de términos, conceptos y temas que distinguen a nuestros filósofos entre sí (teniendo en cuenta también la evolución de sus pensamientos), abordaremos aquí el tema de manera más o menos provisional. Los sentidos husserlianos de fundamentación que hemos mencionado están todos determinados por dos conceptos que también son determinantes para la idea scheleriana de fundamentación. Nos referimos a la intuición de esencias y a la reducción fenomenológica. Aunque estas no tengan el mismo significado en Husserl y Scheler, poseen, por así decir, un mismo espíritu y, al mismo tiempo, parecen ser la fuente de las dificultades de la idea de fundamentación. Intentaremos desprender de este espíritu

² Para un estudio detallado sobre las interpretaciones modernas y neokantinas del proyecto de fundamentación husserliana, *cfr.* Rizo-Patrón, Rosemary, “Husserl versus Neo-Kantianism Revisited: On Skepticism, Foundationalism, and Intuition”, en: *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy*, vol. IV (2004), pp. 173-208 ; *cfr.* también “La situación del filósofo que comienza: dilemas husserlianos en torno a la primera evidencia”, en: *Acta Fenomenológica Latinoamericana*, CLAFEN, vol. II, Bogotá/Lima: San Pablo/PUCP, 2005, pp. 273-292; “‘Fundación de validez’ y ‘crítica trascendental de la experiencia’: debate de Husserl con el cartesianismo y neo-kantismo”, en: *Acta Fenomenológica Latinoamericana*, vol. I, Lima: PUCP, 2003, pp. 143-180; “La autoconstitución del yo en la cuarta *meditación cartesiana* y la idea de una última fundación”, en: *Escritos de filosofía*, n° 37-38 (2000), pp. 215-233; “Análisis y fundamento. Husserl y la tradición”, en: *Areté*, vol. IV, n° 1 (1992), pp. 293-315.

³ *Cfr.* *Logische Untersuchungen*, *Hua* XIX/1, ed. por Ursula Panzer, La Haya: M. Nijhoff, 1984, Tercera investigación, capítulo 2, §§ 16 y 21.

⁴ *Cfr.* *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Erstes Buch, Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie, Husserliana*, t. III/1, ed. por Karl Schuhmann, La Haya: M. Nijhoff, 1976, § 136, p. 316 (en adelante, *Hua* III/1).

⁵ *Cfr.* Kern, Iso, “Les trois voies de la réduction phénoménologique transcendantale dans la philosophie de Edmund Husserl”, en: *Alter. Revue de phénoménologique*, n° 11 (2003), pp. 285-323.

común aquello que, pese a las dificultades, da sentido al concepto fenomenológico de fundamentación.

Cuando nos preguntamos qué significa “fundar fenomenológicamente”, el concepto de evidencia es inevitable. Si algo está fundado, podemos decir que es evidente. El sentido de la evidencia fenomenológica es inseparable de la intuición eidética. Como sabemos, se trata de un concepto central tanto para Husserl como para Scheler⁶. Es este concepto el que justifica la posibilidad de retornar “a las cosas mismas” así como la crítica a las “construcciones” de la filosofía kantiana. Consideremos tres aspectos. En primer lugar, en tanto experiencia, la intuición eidética posee la estructura general de la correlación intencional. Del lado subjetivo, se trata para ambos autores de un acto intencional, de una “conciencia de algo”, sobre la cual, afirma Scheler, reposa toda consideración fenomenológica⁷. Del lado objetivo, lo dado –es decir, una esencia o una correlación esencial– lo es en sí mismo, es “autodado”⁸. Pero la manifestación de la “cosa misma” no cae del cielo. El fenomenólogo debe buscarla, provocarla. Para ello, debe efectuar sobre lo que aparece todas las variaciones posibles, según Husserl, o todas las desconexiones posibles, según Scheler, de manera que la esencia o correlación esencial sea aprehendida “...como algo positivo e intelectivamente evidente...”⁹.

En segundo lugar, que sea una intuición inmediata no significa, para ninguno de los dos filósofos, que se trate de una intuición sensible. Ambos autores se cuidan de no entenderla de modo sensualista. La intuición de esencias corresponde a un ver del espíritu, una mirada reflexiva en la que las funciones sensibles no participan y en la que lo dado no es un “contenido

⁶ Scheler lo retoma de la *Quinta investigación lógica*, donde aparece en su forma de intuición categorial (cf. *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines Ethischen Personalismus*, Gesammelte Werke, vol. 2, Bonn: Bouvier Verlag, 2000, p. 69, en adelante GW 2, y *Phänomenologie und Erkenntnistheorie* (1913/14), en: *Schriften aus dem Nachlass*, t. 1, Gesammelte Werke, vol. 10, p. 391ss., en adelante GW 10) y, sin embargo, Scheler guarda sus distancias respecto de este punto.

⁷ Scheler, M., *Lehre von den drei Tatsachen* (1911/12), en: GW 10, p. 475 ; cfr. *Hua* III/1, § 3, p. 15.

⁸ GW 10, p. 433.

⁹ *Ibid.*, p. 447.

sensible”¹⁰. En este sentido, se trata de una intuición pura¹¹. El carácter inmediato de la visión de esencias depende, más bien, del modo en que el correlato objetivo se manifiesta o se da a sí mismo. Lo dado se presenta sin la intervención de signos ni símbolos¹². La intuición esencial no es, pues, como diría Husserl, una simple mención vacía. Al contrario, es un conocimiento que consiste en la coincidencia (*Deckung*) o la plenificación (*Erfüllung*) de los elementos de la correlación intencional.

Tanto Husserl como Scheler plantean la idea de una suerte de intensidad de la experiencia intencional y del modo de darse del correlato objetivo. Sostienen, entonces, la existencia de grados de adecuación o inadecuación del conocimiento y de la claridad de lo dado¹³ o de la plenitud del objeto¹⁴. El grado superior, el único que puede satisfacer a la fundamentación fenomenológica¹⁵, es el de la plenificación de la intención en la plenitud de lo dado¹⁶. Así, en tercer lugar, la intuición eidética es, según Scheler, una experiencia “...en la que no es *mentado* nada que no esté *dado* y nada es dado fuera de lo mentado. Solo *en la coincidencia* de ‘lo mentado’ y ‘lo dado’ se nos *manifiesta* el *contenido* de la experiencia fenomenológica”¹⁷. Y como de evidencia podemos hablar por todas partes, pues la intencionalidad no es exclusiva del pensamiento¹⁸, en el caso de la evidencia fenomenológica es mejor hablar de evidencia intelectual o intelección (*Einsicht*¹⁹).

Detengámonos aquí un momento, pues, como sabemos, el conocimiento del ver del espíritu solo es posible si se practica la reducción fenomenológica.

¹⁰ Cfr. *ibid.*, p. 458. Cfr. *Hua* XIX/1, §§ 45-47, donde Husserl distingue la intuición categorial de la intuición sensible.

¹¹ *GW* 10, p. 443.

¹² Cfr. Por ejemplo *GW* 2, p. 69-70, *Phänomenologie und Erkenntnistheorie*, *GW* 10, p. 384 y *Lehre von den drei Tatsachen*, *GW* 10, p. 433. En Husserl, ello vale para todo tipo de intuición, no solo para la eidética, *Hua* III/1, § 43, p. 90.

¹³ Cfr. *Hua* III/1, §§ 67-68, pp. 141-144.

¹⁴ Cfr. *Phänomenologie und Erkenntnistheorie*, *GW* 10, p. 407.

¹⁵ Ello no significa que todas las evidencias necesiten dicho grado de claridad, como en el caso de la diferencia entre la percepción y la voluntad o entre el color y el sonido (*Hua* III/1, § 69, p. 145).

¹⁶ Cfr. *Hua* III/1, § 136, p. 317 y *Phänomenologie und Erkenntnistheorie*, *GW* 10, p. 406.

¹⁷ *GW* 2, p. 70.

¹⁸ Cfr. por ejemplo, *Phänomenologie und Erkenntnistheorie*, *GW* 10, p. 384 y *Hua* III/1, § 139, p. 290.

¹⁹ Cfr. *Hua* III/1, § 137, pp. 317-319 y *Phänomenologie und Erkenntnistheorie*, *GW* 10, pp. 382 y 407.

Ella posibilita la intuición eidética en la medida en que abre al fenomenólogo el ámbito de las posibles evidencias intelectuales, el ámbito de la inmanencia. Es cierto que el concepto de inmanencia no tiene el mismo sentido en Husserl y Scheler, y que es, incluso, junto con el concepto de evidencia, un criterio para distinguir las fases de la filosofía de Husserl. Sin embargo, es en su dominio que los fenomenólogos buscan evidencias intelectuales: Husserl en la experiencia de lo inmanente; Scheler en la experiencia inmanente. Para ubicarse en él, es necesario abandonar nuestra mirada habitual al mundo, la de la actitud natural, con el fin de adoptar una actitud en la que solo aceptemos del mundo lo dado en sí mismo. Reducir fenomenológicamente el mundo consiste, pues, en cambiar de perspectiva y verlo a partir de intuiciones esenciales. “Y –dice Scheler– toda verdad y validez de los enunciados se suspende tanto tiempo como esta exigencia no sea cumplida”²⁰. Sin esta visión y sin el respeto de la exigencia mencionada, el fenomenólogo no puede pretender un “conocimiento absoluto y sin presupuestos”. Si Husserl y Scheler se refieren a la fenomenología como empirismo o positivismo, es por la exigencia de la positividad de lo dado: « Si ‘positivismo’ quiere decir tanto como fundamentación, absolutamente exenta de prejuicios, de todas las ciencias en lo ‘positivo’, en, pues, lo que se puede aprehender originariamente, entonces somos *nosotros* los auténticos positivistas»²¹.

Tenemos que precisar que para que las esencias y correlaciones esenciales puedan darse, la exigencia mencionada implica también la desconexión del lenguaje natural, de los signos y fórmulas científicas. La experiencia fenomenológica no puede depender del lenguaje o de los signos; más bien, debe explicitarlos sin presuponerlos. Sobre el carácter prelingüístico de las esencias, Husserl afirma en las *Meditaciones cartesianas*: « Dicho *eidos* es anterior a todo concepto, en el sentido de significaciones verbales, los cuales, más bien, en cuanto puros conceptos, han de conformarse de acuerdo con

²⁰ *Phänomenologie und Erkenntnistheorie*, GW 10, p. 381.

²¹ *Hua* III/1, § 20, p. 45. Para Scheler, cf. *Phänomenologie und Erkenntnistheorie*, GW 10, p. 382 y GW 2, p. 71.

aquél»²². En el mismo sentido, Scheler sostiene que « Mientras el filósofo lucha enérgicamente contra la tendencia a permitir que lo dado solo se dé como tal ‘plenificación’ [es decir, la de los símbolos del lenguaje], encuentra *lo dado de modo prelingüístico*, por así decir, aquello aún no afectado por el lenguaje... »²³.

Hecha la precisión, podemos decir, con Husserl, que fundar es ver con evidencia intelectual, en el cuadro de la reducción fenomenológica en tanto que actitud de una nueva mirada al mundo, lo que está en obra de manera anónima en el mundo de la vida y de la ciencia; es decir, con Scheler, las esencias y correlaciones esenciales que, pese a su efectividad (*Wirksamkeit*) en la intuición natural del mundo y la ciencia, nunca son dadas en ellas. Un primer sentido del concepto de fundamentación consiste, entonces, en poner en evidencia la relación del “conocimiento” o la “experiencia” natural y científica del mundo con aquello que presuponen para ser conocimiento y experiencia. La relación de fundamentación es, pues, entendida como una condición de posibilidad *a priori*. “Esto significa –cito a Scheler– que lo que vale para la esencia (autodada) de los objetos (...) también vale *a priori* para los objetos de esa esencia”²⁴. El conocimiento de este *a priori*, sea comprendido trascendental u ontológicamente, significa tanto para Husserl como para Scheler, una ampliación o enriquecimiento de nuestro conocimiento del mundo.

Esta idea de fundamentación plantea varias dificultades, pues ¿no implica una multiplicación de verdades²⁵, una fenomenológica y otra mundana o científica? ¿No necesitamos una “instancia” que, a su vez, funde la verdad del fenomenólogo? ¿Debemos aceptar una escisión insuperable entre la

²² *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, ed. por S. Strasser, Husserliana, t. I, La Haya: M. Nijhoff, 1950, § 34, p. 105 (en adelante, *Hua I*).

²³ *Phänomenologie und Erkenntnistheorie*, GW 10, p. 413. Sobre las características que oponen el conocimiento discursivo al esencial, *cfr. Idealismus – Realismus*, en: *Späte Schriften*, Gesammelte Werke, vol. 9, p. 248ss. (en adelante, GW 9).

²⁴ GW 10, p. 383.

²⁵ Husserl plantea el problema de una posible duplicación de verdades (una fenomenológica y otra mundana, subjetiva y relativa) en el § 52 de la *Crisis* y Scheler, en *Phänomenologie und Erkenntnistheorie*, GW 10, p. 419, donde se ocupa de la relatividad de la verdad científica.

actitud fenomenológica y no fenomenológica? ¿O la fundamentación es una tarea vana porque la reflexión fenomenológica recorre siempre el mismo círculo buscando con la reducción un punto de vista incondicionado que no existe? ¿Cómo la fenomenología puede tener una pretensión a la verdad o bien al reconocimiento intersubjetivo si la reducción ha suspendido todo, incluido el lenguaje? En Husserl, estas preguntas corresponden a lo que se conoce como “fenomenología de la fenomenología”²⁶ y que en las *Meditaciones* se designa como “crítica de la experiencia y del conocimiento trascendentales”; en Scheler, corresponden a las relaciones entre la fenomenología y la teoría del conocimiento, pero, desde su perspectiva, no todas estas preguntas se plantean de modo explícito. Para esclarecer estos problemas, proponemos reconducir las cuatro primeras preguntas al concepto de reducción fenomenológica y la última al de la intuición eidética.

Respecto de la reducción, el problema se origina en su carácter reflexivo en el caso de Husserl y en la reflexión que ella posibilita en el caso de Scheler. Como sabemos, para Husserl, la reducción produce una ruptura o un desdoblamiento de la vida subjetiva: la del yo trascendental que constituye anónimamente el sentido del mundo en la actitud natural y la del espectador que se abstiene de tomar posición respecto del ser y la validez del mundo, y se limita a describir lo que ve con evidencia intelectual. Esto plantea la pregunta por la relación entre el yo trascendental y el yo espectador así como la pregunta por el estatuto de lo visto con evidencia, pues si el espectador también es constituyente, ¿cómo impedir un regreso al infinito? Como hemos señalado, este problema exige para Husserl una crítica de la experiencia y el conocimiento trascendentales. Pero en las *Meditaciones* Husserl se limita a anunciarlas²⁷. Ahí la fenomenología se presenta como constituida por dos niveles. El primero es el del recorrido de la experiencia trascendental de sí mismo, tema de las cinco primeras meditaciones. Pero la fenomenología sería ingenua y no alcanzaría los derechos de la filosofía si no

²⁶ Sobre el origen de este concepto en Husserl, *cfr.* Luft, S., *Phänomenologie der Phänomenologie. Systematik und Methodologie der Phänomenologie in der Auseinandersetzung zwischen Husserl und Fink*, *Phänomenologica* 166, Dordrecht: Kluwer, 2002, p. 16, nota 19.

²⁷ *Cfr.* especialmente *Hua* I, §§ 13 y § 63.

realizara una autocrítica destinada a evaluar el alcance de la evidencia fenomenológica. A este segundo nivel de una fenomenología autocrítica está dedicada la *Sexta meditación cartesiana*, en la que uno de los modos de abordar este problema es la consideración de la relación de identidad y diferencia entre tres yo: el yo natural, el trascendental y el fenomenológico. Pero detengámonos un momento, pues la autocrítica de la fenomenología supone hablar de dos adquisiciones de la filosofía husserliana: el pasaje de la fenomenología descriptiva de las *Investigaciones lógicas* a la fenomenología trascendental de *Ideas I* y la consolidación de la fenomenología genética, ausente en este último libro y presente en las *Meditaciones*.

Igual que a Husserl, a Scheler también podemos preguntarle por el estatuto de lo visto; sin embargo, su concepción de la fundación no puede ser acusada de caer en un regreso al infinito. Esto se explica por dos razones. En primer lugar, pese a la “adopción” de los conceptos de intuición eidética y reducción fenomenológica, Scheler rechaza la idea central de fenomenología husserliana, aquella que la hace trascendental, es decir, la idea de un sujeto constituyente del sentido del mundo. Esto no significa que el concepto de constitución no tenga lugar en la filosofía de Scheler, pero es bastante más limitado que el de Husserl. En segundo lugar, Scheler rechaza la comprensión de la fenomenología como ciencia y como método, pues considera que, en ambos casos, se presupone las esencialidades. Son las ciencias y sus métodos las que siguen el paso del trabajo sobre las cosas mismas²⁸. Así, comprendiendo la fenomenología como una actitud o “manera de filosofar”²⁹, Scheler sostiene “...que el valor de conocimiento de los enunciados encontrados en la actitud fenomenológica en todas los ámbitos de la filosofía es completamente independiente de la aclaración de la pregunta por la esencia universal de la ‘fenomenología’, de las declaraciones sobre lo que la fenomenología es y quiere”³⁰. Esta es una de las dos reservas

²⁸ *Phänomenologie und Erkenntnistheorie*, GW 10, p. 379.

²⁹ Leonardy, Heinz., “La dernière philosophie de Max Scheler”, en : *Revue philosophique de Louvain*, 78 (1980), p. 554.

³⁰ *Phänomenologie und Erkenntnistheorie*, GW 10, p. 379.

con las que Scheler inicia el texto *Fenomenología y teoría del conocimiento* de 1913/14. Con ello, Scheler nos da, por así decir, el antídoto antes de que la enfermedad, el regreso al infinito, pueda presentarse.

Respecto de la posibilidad de un círculo vicioso, Scheler sostiene que este problema no afecta a la fenomenología, sino a toda teoría del conocimiento que no sea precedida por una investigación fenomenológica. Dicho de otro modo, la teoría del conocimiento que intenta determinar su objeto mediante su método –sea por observación, deducción, inducción, método causal e incluso la descripción– es, según Scheler, un contrasentido³¹. Creemos que es en esta línea que Scheler califica a la fenomenología de crítica y positiva³². Es crítica frente a las ciencias, incapaces de retornar a sus fuentes; la fenomenología debe mostrar que las “explicaciones” y “observaciones” causales de las ciencias no son un “fundamento último”. Pero es también positiva en la medida en que se ocupa de las cosas mismas, es decir, tiene la tarea de mostrar las esencias y correlaciones esenciales presupuestas en la actividad científica y la intuición natural del mundo³³. En este sentido, la fenomenología coincide, para Scheler, con la metafísica. Aunque Husserl podría estar de acuerdo con esta tarea, pues corresponde a los análisis intencionales y constitutivos, Husserl rechazaría la coincidencia entre fenomenología y metafísica, pues, como sabemos, comprende esta última de un modo completamente renovado que se opone a la concepción scheleriana de la misma.

La última de las preguntas que planteamos, la de la verdad y el reconocimiento intersubjetivo, no es otra que la del solipsismo. Pero de qué solipsismo hablamos aquí. Ya se ha mostrado que si la intersubjetividad surge como problema para Husserl no es a causa de la introducción de la reducción o del giro trascendental de la fenomenología; al contrario, estos cambios son intentos de enfrentar el solipsismo de las *Investigaciones*

³¹ *Ibid.*, p. 396.

³² *Lehre von den drei Tatsachen*, GW 10, p. 477.

³³ Sobre las fases de la investigación fenomenológica en Scheler, cf. Leonardy, H., *op. cit.*, pp. 554-555.

*lógicas*³⁴. Este último consiste en que la intersubjetividad está subordinada a la suprasubjetividad de las idealidades de la lógica pura. Por esta razón, se ha hablado del “subjetivismo teórico” o del “asubjetivismo” de las *Investigaciones*, en el sentido de que la experiencia de las idealidades lógicas no remite a ningún sujeto en particular. Este solipsismo no es el de la “Quinta meditación cartesiana”, dedicada a la constitución del sentido del otro. Aclaremos el sentido del solipsismo relativo a la idea de fundamentación fenomenológica. Claro es que no se trata de un solipsismo en el nivel de la experiencia constitutiva del mundo. Cito aquí a Rudolf Bernet:

“Si es verdad que existe un solipsismo del sujeto trascendental en Husserl, este no concierne (...), como una lectura demasiado apresurada de las *Meditaciones cartesianas* podría hacérselo creer, al sujeto que constituye el mundo. La constitución del mundo es una obra comunitaria y el ser del mundo constituido es un ser-intersubjetivamente-común. Pero este ser común del mundo constituido sólo se revela en la evidencia solitaria de un sujeto trascendental que, por el intermedio del espectador fenomenológico, ha tomado conciencia de su aporte individual a la obra comunitaria de la constitución del mundo”³⁵.

Se trata, pues, del solipsismo de la experiencia fenomenológica. La soledad de esta experiencia depende del hecho de que, como señala Fink, “el ego se encuentra en una comunidad de constitución, pero no en una comunidad de conocimiento trascendental de sí”³⁶. Dos puntos ya señalados podrían hacernos pensar que se trata de un problema que solo afecta a la fenomenología de Husserl: primero, el hecho de que la fenomenología scheleriana no trabaja con la idea de un sujeto trascendental; segundo,

³⁴ Cfr. Bernet, Rudolf, *La vie du sujet. Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie*, París : PUF, 1994, sobre todo pp. 298-307 ; Benoist, Jocelyn, “Sortir du ‘transcendental’ “, en: Jean-Christophe Goddard (ed.), *Le transcendantal et le spéculatif dans l'idéalisme allemand*, París: Vrin, 1999, pp. 215-236 y Bouckaert, Bertrand, *L'idée de l'autre. La question de l'idéalité et de l'altérité chez Husserl des Logische Untersuchungen aux Ideen I*, Phaenomenologica 168, Dordrecht/Boston/Londres: Kluwer Academic Publishers, 2003, capítulo 3, pp. 69-89.

³⁵ Bernet, R., “Husserl et Heidegger sur la réduction phénoménologique et la double vie du sujet”, en: Brisart, R. et R. Célis (eds.), *L'évidence du monde : méthode et empirie de la phénoménologie*, Bruselas: Facultés Universitaires Saint-Louis, 1994, pp. 21-22.

³⁶ Fink, E., *Sixième Méditation cartésienne. L'idée d'une théorie transcendantale de la méthode*, trad. de Nathalie Depraz, Grenoble: Million, 1994, p. 180; *VI. Cartesianische Meditationen. Teil I. Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre*, ed. por Hans Ebeling, Jann Holl y Guy van Kerckhoven, *Husserliana Dokumente*, t. II, 1, Dordrecht/Boston/Londres, 1988, p. 135 (en adelante, *Hua Dok.* II, 1).

mientras Husserl piensa la fenomenología como una ciencia que, en tanto tal, requiere reconocimiento intersubjetivo, Scheler la concibe como una actitud. Sin embargo, este no es el caso. Sin ningún giro trascendental, Scheler se pregunta por el modo de comunicar el conocimiento fenomenológico, pues si uno aprehende una esencia, todo el mundo debería poder aprehenderla y verla con evidencia³⁷. Ocurre que la dificultad se origina en el carácter “antepredicativo” de la intuición eidética.

Como sabemos, este carácter ha sido fuertemente criticado. Conocida es la crítica de Habermas a la concepción husserliana de una evidencia fundadora³⁸. Nada puede fundarse en la intuición eidética, porque permaneceríamos en una validez subjetiva. La fundamentación solo sería posible mediante una teoría consensual de la verdad dependiente de las condiciones *a priori* de la acción comunicativa. Siguiendo esta línea, Guillermo Hoyos ha sostenido que la nostalgia que Husserl tiene por la comunicación es imposible una vez que se privilegia al yo de la reflexión para que en diálogo consigo mismo critique y esclarezca las diversas perspectivas posibles³⁹. Esta crítica coincide con el aspecto negativo o el límite de la intuición eidética que Dieter Lohmar señala: esta sería insuficiente cuando se trata de determinar la esencia de los objetos culturales. En la medida en que son intersubjetivamente constituidos, no estaríamos en condiciones de considerar todas las perspectivas posibles⁴⁰.

Una vez planteadas las dificultades de la idea fenomenológica de fundamentación parece ser que ellas se originan en la intuición eidética y la

³⁷ *Phänomenologie und Erkenntnistheorie*, GW 10, p. 393.

³⁸ Cfr. Habermas, Jürgen., *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1986, pp. 151-154. Lee se ocupa de los problemas de la interpretación habermasiana de la evidencia intuitiva husserliana en “La racionalidad crítica y los problemas de las tradiciones culturales”, en: Rizo-Patrón, Rosemary y Guillermo Vargas (eds.), *Acta fenomenológica latinoamericana*, vol. II, Bogotá: San Pablo, 2005, pp. 259-272. Cfr. también Rizo-Patrón, Rosemary, “‘Últimos fundamentos’ y ‘filosofía primera’ en la fenomenología trascendental de Edmund Husserl”, en: *El pensamiento de Husserl en la reflexión filosófica contemporánea*, Lima: PUCP/IRA, 1993, pp. 51-84.

³⁹ Hoyos, Guillermo, “La ética fenomenológica”, en: *A propósito de Edmund Husserl y su obra*, Santa Fe de Bogotá: Norma, 1998, pp. 123-124.

⁴⁰ Cfr. Lohmar, Dieter, “El concepto de intuición categorial en Husserl”, en: *Anuario filosófico*, XXXVII/1 (2004), pp. 60-61.

reducción, lo cual es tanto más grave si consideramos que el sentido de la fenomenología se revela inseparable de la idea de fundamentación. En esta situación, creemos que es en la intuición eidética y en la reducción mismas que hay que buscar elementos que nos ofrezcan una salida. Quisiéramos presentar dos de ellos que no hay que pasar por alto porque determinan el sentido mismo de la fenomenología.

El primero es el carácter vivido de la intuición eidética y de la reducción. En efecto, es a este “ser vivido” o “vivir” que remite la exigencia de apuntar a las “cosas mismas”. Este aspecto se expresa en la noción de cumplimiento o de efectuación (*Vollzug*). Cito a Scheler: “Lo vivido y visto solo es ‘dado’ en el acto mismo que vive y ve, en su ejecución: aparece en él y solo en él”⁴¹. Esto vale para la intuición eidética y la evidencia intelectual, pues, incluso en su sentido más amplio, la evidencia es experiencia⁴², es decir, algo que se vive. Scheler subraya este carácter refiriéndose al objeto de la fenomenología como “hecho puro” o “hecho absoluto”. El hecho fenomenológico siempre es algo experimentado. Este rasgo debe considerarse como determinante del sentido de la intuición esencial y ocurre lo mismo con la reducción. Fink y Husserl se refieren a ella como “...una acción de conocimiento de una radicalidad nunca conocida que solo es concebible en el *autocumplimiento*”⁴³. Por esta razón, nadie puede efectuar la reducción por otro. La reducción no tiene sentido en tercera persona, sino solo en la primera. Husserl expresa esto cuando en un manuscrito de investigación afirma: “*Ser fenomenólogo, eso es algo que solo el fenomenólogo puede experimentar y reconocer*”⁴⁴.

Scheler presenta esta idea de una fenomenología que se vive o que solo adquiere sentido cuando se vive de la manera siguiente:

“Lo primero que una filosofía fundada en la fenomenología debe poseer como carácter fundamental es la *vivencia* más vivaz,

⁴¹ *Phänomenologie und Erkenntnistheorie*, GW 10, p. 380.

⁴² “Evidenz ist in einem allerweitesten Sinne eine *Erfahrung* von Seiendem und So-Seiendem, eben ein Es-selbst-geistig-zu-Gesicht-bekommen” (*Hua I*, § 5, p. 52).

⁴³ Fink, E., *Sixième Méditation cartésienne*, op. cit., p. 169. *Hua Dok II*, 1, p. 124. El subrayado es nuestro.

⁴⁴ Ms. B I 5, 157a, citada por S. Luft en “Quelques problèmes fondamentaux dans les textes tardifs de Husserl sur la réduction phénoménologique”, en: *Recherches husserliennes*, vol. 20 (2003), p. 22.

intensiva e *inmediata con el mundo mismo* – esto es, con las cosas de las que se trata directamente. Y por cierto, con las cosas tal como se dan inmediatamente en el vivir, en el acto de vivir (...). Sediento del ser en el vivir, el filósofo fenomenológico buscará por doquier beber de las ‘fuentes’ mismas en las que se descubre la forma del mundo”⁴⁵.

Dicho brevemente, la actividad fenomenológica consiste en “llevar algo a la visión” (« etwas zur Erschauung bringen »). Si vinculamos esta idea con el significado de la fundación presentado anteriormente, podemos decir que fundar fenomenológicamente consiste en hacer visible la relación de condición *a priori* de posibilidad entre lo fundado y lo fundante. Pero dado el carácter vivido de la experiencia fenomenológica, es decir, la exigencia de su ejecución, fundar fenomenológicamente es también indicar al otro cómo puede él mismo tener dicha experiencia. Mostrar las esencias y correlaciones esenciales al otro es llevarlo a vivir evidencias intelectuales. Poco importa cómo lo hagamos. Podemos intentarlo con los modos que Scheler sugiere; por ejemplo, los experimentos intuitivos de los matemáticos mediante los cuales aseguran la posibilidad de un concepto antes definido o también el ver en las representaciones de la fantasía⁴⁶. Este último es el privilegiado por Husserl. Sin embargo, Husserl no excluye las ventajas de otros modos hacer visible las esencias y sus correlaciones:

“Un extraordinario provecho cabe sacar de lo que nos brinda la historia, en mayor medida aún el arte y en especial la poesía, que sin duda son productos de la imaginación, pero que en lo que respecta a la originalidad de las innovaciones, a la abundancia de los rasgos singulares, a la tupida continuidad de la motivación exceden con mucho a las operaciones de nuestra propia fantasía, y a la vez y gracias a la fuerza sugestiva de los medios de expresión artística se traducen con especial facilidad en fantasías perfectamente claras al aperebirlas en la comprensión”⁴⁷.

Ejemplos de cómo Husserl intenta conducir a sus interlocutores a evidencias intelectuales con la ayuda de exposiciones históricas hay en muchos textos.

⁴⁵ *Phänomenologie und Erkenntnistheorie*, GW 10, pp. 380-381.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 380.

⁴⁷ *Hua* III/1, § 70, p. 148.

Quisiéramos citar aquí un pasaje de las lecciones de ética de Friburgo en el que Husserl se pronuncia sobre las ventajas de las exposiciones de la historia de la ética:

“Ahora tomaremos el rumbo de *las exposiciones histórico-críticas*. Estas tienen la ventaja pedagógica de trasladar al principiante ante todo a los primeros niveles de desarrollo de la idea ética, que están más cerca de sus propios niveles de desarrollo filosófico, por lo que son fácilmente comprensibles para él, considerando, además, que proporcionan un primer material concreto de intuición, en el cual la crítica puede abrir el camino a intelecciones sistemáticas propias”⁴⁸.

El fenomenólogo, entonces, no es solo un exponente de las cosas mismas, sino también un guía, pues al exhibirlas muestra un camino que puede conducir a su interlocutor a evidencias intelectuales, sin que ello implique el carácter definitivo de su exhibición; esta es, más bien, siempre susceptible de correcciones y perfeccionamiento⁴⁹. “Intento guiar, no adoctrinar –dice Husserl en la *Crisis*⁵⁰–, solamente mostrar, describir lo que veo”. Así, podríamos modificar el imperativo del fenomenólogo examinado por Benoist, “decir lo visto y nada más que lo visto”⁵¹, por “mostrar lo visto y solo lo visto”. Y podemos precisar el imperativo propuesto por De Monticelli, a saber, “Si afirmas algo, muestra entonces cómo cualquiera podría acceder a la evidencia de lo que afirmas”⁵², señalando que “acceder a la evidencia” consiste en vivirla.

⁴⁸ Husserl, E., *Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920/1924*, Hua XXXVII, ed. por Henning Peucker, Dordrecht/Boston/Londres: Kluwer Academic Publishers, 2004, p. 33. Sobre la adopción de este estilo histórico de las lecciones, Peucker documenta que se trató de una respuesta a una “Hörerflucht” (cf. Hua XXXVII, p. XX).

⁴⁹ “Unser Verfahren ist das eines Forschungsreisenden in einem unbekanntem Weltteile, der sorgsam beschreibt, was sich ihm auf seinen ungebahnten Wegen, die nicht immer die kürzesten sein werden, darbietet. Ihn darf das sichere Bewusstsein erfüllen, zur Aussage zu bringen, was nach Zeit und Umständen ausgesagt werden *musste* und was, weil es treuer Ausdruck von Gesehenem ist, immerfort seinen Wert behält – wenn auch neue Forschungen neue Beschreibungen mit vielfachen Besserungen erfordern werden” (§ 96 de Hua III/1, p. 224).

⁵⁰ *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Husserliana, t. VI, ed. por Walter Biemel, 2da. ed., La Haya: M. Nijhoff, 1962, , § 7, p. 17 (en adelante, Hua VI).

⁵¹ Cfr. Benoist, Jocelyn, “Il n’y a certes pas de phénoménologie, mais il y a bel et bien des problèmes phénoménologiques”, en: *Rue Descartes*, n° 29 (2000), pp. 65-78.

⁵² De Monticelli, Roberta, *L’avenir de la phénoménologie. Méditations sur la connaissance personnelle*, París: Aubier, 2000, p. 59.

En este momento, es oportuno presentar la observación que hace Scheler sobre la crítica dirigida contra las *Investigaciones lógicas*, según la cual Husserl no ofrecería allí más que tautologías, en la medida en que se limita a decir lo que las cosas examinadas no son, sin decir nunca qué son⁵³. Según Scheler, quien piensa así lee la obra con una actitud inapropiada, pues olvida que ese decir o, más bien, no decir, solo busca llevar al lector a su propia visión de esencias. Es evidente que, pese al carácter antepredicativo de la intuición esencial, el fenomenólogo se sirve del lenguaje, de enunciados y palabras. No tiene otra opción. Pero estos son solo medios para mostrarnos un modo de tener nuestra propia intuición del *eidos* del objeto en cuestión, medios que, sin embargo, no deben intervenir en la determinación del objeto fenomenológico. Durante su investigación de las evidencias antepredicativas, dice Scheler, el fenomenólogo descubre el poder del lenguaje y, al mismo tiempo, su violencia⁵⁴.

“El significado de las palabras que emplea el fenomenólogo y las unidades de significado de sus enunciados pronunciados o escritos no ‘dicen’ lo que él mienta, de modo que por este medio el interlocutor o el lector conozca un pensamiento que antes no conocía, sino que las palabras y enunciados solo son aquí exhortaciones y, por así decir, incitaciones escogidas apropiadamente para que el interlocutor *vea él mismo* lo que el fenomenólogo mienta como hablante – ahí, sin embargo, el fenomenólogo presupone que ello también puede ser visto sin palabras y sin comunicación”⁵⁵.

Ahora bien, puede ocurrir, y a menudo es el caso, que no nos comprendamos, que, por ejemplo, el interlocutor del fenomenólogo no vea lo que para este es una evidencia intelectual. Esta situación, que Scheler llama “disputa fenomenológica”⁵⁶, se explica por una “equivocación fenomenológica” tanto del filósofo que cree tener una evidencia intelectual que no lo es, que solo es algo “observado” o “deducido”, como de la parte de su interlocutor que no la aprehende porque no cumple con la exigencia de la ejecución. Sobre este tema, Husserl y Fink nos recuerdan que:

⁵³ *Phänomenologie und Erkenntnistheorie*, GW 10, p. 391ss.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 413.

⁵⁵ *Lehre von den drei Tatsachen*, GW 10, p. 465.

⁵⁶ *Phänomenologie und Erkenntnistheorie*, GW 10, p. 393ss.

“...las proposiciones por las cuales el que fenomenologiza se pronuncia sobre la reducción fenomenológica de ninguna manera son comprensibles si uno mismo no ejecuta la reducción fenomenológica. No dan cuenta de algo que sería pre-dado y conocido en cuanto a su posibilidad, sino que son *indicaciones imperativas* sobre [la reducción]...”⁵⁷.

También puede ocurrir que mostremos mal y de modo insuficiente, lo que inmediatamente plantea la cuestión de la responsabilidad del filósofo respecto de lo que dice o lo que calla durante su tarea de fundamentación. ¿Cómo decidirnos, entonces, en una “disputa fenomenológica”? ¿A qué criterio recurrir? A ninguno, responde Scheler, pues no existe un criterio universal: hay que decidir caso por caso⁵⁸, lo cual es completamente coherente con la exigencia de vivir las esencias. En todo caso, podemos comprender la “disputa fenomenológica”, primero, como una especie de control recíproco del ver fenomenológico y, segundo, como una manera de enriquecer nuestras intuiciones eidéticas con perspectivas ajenas que pueden mostrarnos aspectos que no habíamos visto o bien mostrarnos que nos “equivocamos fenomenológicamente”.

Con el uso que el fenomenólogo hace de las palabras y del lenguaje en general⁵⁹, estamos ya en el segundo punto que queríamos señalar: el retorno o la inserción del conocimiento fenomenológico en el mundo natural. Esta idea no aparece del mismo modo en las en los autores que nos ocupan. En Husserl, se presenta en el concepto de mundaneización (*Verweltlichung*) que es el complemento indispensable de la reducción, pues, como señala Luft, es el “*movimiento de sentido inverso* al de la reducción”⁶⁰. Que el conocimiento y la experiencia fenomenológica se mundanicen significa que, como toda

⁵⁷ Fink, E., *op. cit.*, p. 169; *Hua Dok II*, 1, p. 124.

⁵⁸ *Phänomenologie und Erkenntnistheorie*, GW 10, p. 394.

⁵⁹ Sobre este tema en Husserl, *cfr. Hua III/1*, § 66. Sobre la posibilidad de una fenomenología de la palabra como fundamención de la filosofía del lenguaje a partir de Scheler, *cfr. Good, Paul*, “Anschauung und Sprache. Vom Anspruch der Phänomenologie auf asymbolische Erkenntnis”, en: *Max Scheler im Gegenwartsgeschehen der Philosophie*, Bern: Francke, 1975, especialmente pp. 122-125. Sobre la complementación de la racionalidad comunicativa en Habermas y la racionalidad intuitiva en Husserl, *cfr. Lee, Nam-In*, “La racionalidad crítica y los problemas de las tradiciones culturales”, *op. cit.*

⁶⁰ Luft, S., “Quelques problèmes fondamentaux dans les textes tardifs de Husserl sur la réduction phénoménologique”, *op. cit.*, p. 21.

experiencia, devienen componentes del mundo a partir de su expresión. En Scheler, esta idea se presenta en el concepto de funcionalización (*Funktionalisierung*) del conocimiento de esencias, mediante la cual su contenido deviene ley de su aplicación (*Anwendung*) al mundo contingente; en adelante, dicho conocimiento tiene la función de esquema para otros actos que apuntan al mismo objeto. Lo que tienen en común los conceptos de mundaneización y funcionalización podríamos llamarlo “sedimentación del conocimiento y la experiencia fenomenológica”, pues este conocimiento no flota en el aire, sino que constituye un conocimiento adquirido que, en adelante, deviene un hábito de nuestra comprensión del mundo al que el filósofo no puede renunciar.

Si seguimos aquí la pista del *Origen de la geometría*, cuyo objetivo es mostrar, en el marco de un análisis genético, el *a priori* de la historicidad de toda ciencia, incluida la filosofía, en tanto que movimiento de sedimentación, transformación y reactivación del sentido, este “hábito” del fenomenólogo puede pensarse en el nivel de la comunidad de filósofos. A partir de ahí, la “disputa fenomenológica” de Scheler es también histórica en el sentido en que las generaciones de filósofos participan en ella; la historia de la filosofía consistiría en esta disputa o, si se quiere, “conversación”. Participar en la disputa fenomenológica supone hacerse cargo de los “hábitos filosóficos”, responsabilizarse de las “reactivaciones”⁶¹ de las evidencias intelectuales, tal como, por ejemplo, hace Scheler respecto de lo que retoma de la filosofía husserliana⁶². Como Husserl, señala en el *Origen de la geometría*, hacerse cargo de las reactivaciones de sentido forma parte de la actividad misma del científico:

“...a la esencia de la ciencia pertenece pues, por el lado de sus funcionarios, exigir permanentemente o tener la certeza personal de que todo lo que es elevado por ellos a expresión científica esté dicho ‘de una vez para siempre’, que esté firmemente establecido, para siempre idénticamente reiterable, que sea

⁶¹ La reactivación es para Husserl una facultad propia de todo hombre en tant ser que habla (*L’Origine de la géométrie*, appendice III al § 9a de *La crise de sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, París : Gallimard, 2004, p. 410 ; *Hua* VI, p. 371).

⁶² *Cfr.* el prefacio a la primera edición (1916) de *Formalisme* (GW 2, p. 11).

utilizable en la evidencia y en fines teóricos o prácticos posteriores –en tanto indubitablemente reactivable en la identidad de su sentido auténtico”⁶³.

Digamos, para terminar, que la exigencia que Husserl plantea en el pasaje citado, que podemos comprender como una responsabilidad por la verdad, es la exigencia que el fenomenólogo debe respetar en su tarea de fundamentación. Como hemos intentado explicar, ella implica la exigencia de mostrar en la disputa fenomenológica cómo cada uno puede vivir las esencias y sus correlaciones en tanto evidencias intelectuales.

⁶³ *Crise*, p. 412 ; *Hua* VI, p. 373. El subrayado es nuestro. Como sabemos, Husserl con seriedad esta responsabilidad: « Ich erhebe keinen anderen Anspruch als den, in erster Linie mir selbst gegenüber und demgemäss auch vor Anderen nach bestem Wissen und Gewissen sprechen zu dürfen als jemand, der das Schicksal eines philosophischen Daseins in seinem ganzen Ernste durchlebte » (*ibid.*, § 7, p. 17).