

## HUSSERL Y LA FILOSOFIA GRIEGA

DANILO CRUZ VELEZ

Husserl está en múltiples relaciones con la filosofía griega. Pero aquí sólo nos interesa su visión histórica de esta filosofía. Planteado así, el tema puede parecer extraño. Pues en el proceso de revisión de este pensador, en marcha desde hace varios años, se lo acusa siempre de nuevo de falta de conciencia histórica, de carencia de interés por la historia de la filosofía y hasta de desconocimiento de ella. Para explicar tales deficiencias se recuerda su procedencia del campo de las matemáticas, en las cuales el pasado carece de la importancia que tiene en filosofía. Pero, ante todo, se alude a un motivo central en Husserl: a su anhelo de excluir del filosofar toda clase de supuestos, movido por el propósito de construir un sistema filosófico basado en evidencias últimas. Este desiderátum, en efecto, parece bloquear el horizonte histórico. Pues lo que Husserl pretende es atenerse a las "cosas mismas". Por ello rechaza como supuesto todo lo pensado antes sobre ellas, para permitirles que se muestren desnudas, desembarazadas de las opiniones y teorías del pasado que, como una costra encubridora, las han ido alejando de nuestra mirada. Si de lo que se trata es de volver a las "cosas mismas", ¿para qué volverse hacia el pasado? Si lo que interesa, las "cosas mismas", están ahí directamente ante la mirada sistemática, ¿para qué buscar un camino indirecto a través de la historia? Tales rodeos son innecesarios. La filosofía anterior debe hacerse deliberadamente a un lado, debe ponerse "entre paréntesis", como dice Husserl, para dejar el camino libre hacia los "fenómenos".

Con todo, la acusación arriba mencionada exige a su turno una revisión. Es innegable que la actitud antihistórica predomina en Husserl durante la elaboración de su sistema. Pero una buena parte de la obra de los últimos años de su vida está dedicada al esclarecimiento del pasado filosófico. Después de publicar en 1912 el primer tomo de las *Ideas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, donde ofrece el primer gran esbozo de su sistema, Husserl orienta su trabajo en dicha dirección. El primer fruto de este trabajo fue el curso de invierno de 1923-1924, profesado en la Universidad de Friburgo, que ha sido publicado después de su muerte por el "Archivo Husserl" de Lovaina bajo el título de *Filosofía primera*. Cinco años después, en 1929, aparece la *Lógica formal y lógica trascendental*, que en gran parte gira en torno al mismo asunto, visto desde un punto de vista especial. En el mismo año pronuncia en París las conferencias tituladas *Meditaciones cartesianas*, que se publican por primera vez en 1931 en la traducción francesa de una reelaboración del texto original, las cuales, al lado de propósitos sistemáticos,

intentan exhibir las raíces de la filosofía moderna y su fisonomía peculiar. Finalmente, en los dos años anteriores al de su muerte, de 1935 a 1937, Husserl trabaja en la *Crisis de las ciencias europeas y la filosofía trascendental*, su última obra, cuyo tema es también en gran medida la filosofía moderna.

Estos datos nos revelan un cambio en la actitud filosófica de Husserl, lo cual, empero, no implica un abandono de la posición frente al pasado activa en las *Ideas*, sino sólo el surgimiento de un nuevo centro de interés al lado del antiguo. Para los menesteres sistemáticos sigue vigente el paréntesis que prescinde de la historia. Pero la terminación del esbozo del sistema debilita el interés sistemático y le abre campo al interés histórico. Este proceso no obedece a un capricho de Husserl, sino a una necesidad teórica. Esbozado ya, el sistema se destaca en un horizonte: la filosofía como realidad histórica. Pues el sistema es un sistema *filosófico*. Pertenece, por lo tanto, a la filosofía. Y esta no es un invento de Husserl, sino una realidad europea que comienza con los griegos y se desarrolla sin interrupción hasta llegar a él, quien se mueve en ella aunque quiera hacerla a un lado. Sin embargo, durante la construcción del sistema este pasado queda entre paréntesis, a oscuras. Al levantarse terminado, se destaca, pues, en un horizonte de obscuridad que hay que iluminar. Pero esto sólo puede lograrse si se asume una actitud histórica.

Con todo, esta actitud no es exclusivamente histórica. Es decir, no es la misma actitud del historiador de la filosofía. A éste sólo le interesa el pasado, que intenta reconstruir con la mayor objetividad posible, anulando todo otro interés. A Husserl, en cambio, no le interesa el pasado como tal, sino que se vuelve hacia él desde el presente, esto es, desde su propio sistema. Lo que interesa en esta vuelta es, pues, este sistema, o más exactamente, su horizonte histórico.

Por lo tanto, la actitud sistemática no queda abolida, sino que sigue predominando. La actitud histórica está al servicio de ella, adquiriendo así un carácter pragmático. Y la historia de la filosofía que resulta de esta actitud es una historia pragmática. Esto implica que el historiador no ve sino lo que le sirve para sus intereses personales. El resto queda en la sombra. Lo cual trae consigo enormes simplificaciones, recortes injustificados de grandes zonas del pasado, selección arbitraria del material e interpretaciones violentas.

Ahora bien: si Husserl ve el pasado filosófico desde su propio sistema, éste debe suministrar las categorías para la consideración histórica. Ello es evidente en su visión del pensamiento griego, es decir, de los orígenes históricos de la filosofía occidental. Dicha visión resulta de la aplicación a tal material histórico de categorías obtenidas en la investigación sistemática sobre el origen de la filosofía en general, llevada a cabo en las *Ideas*, tendiente a mostrar cómo surge la filosofía de la existencia humana, sin tener en cuenta ninguna figura histórica de este acontecimiento. Por esto, para comprender lo que dice Husserl sobre los griegos es necesario tener presente dichas categorías.

Recordemos lo más elemental al respecto. La teoría de las *Ideas* sobre el origen de la filosofía parte de la actitud natural. En esta actitud existe

el hombre en la vida cotidiana. La existencia humana es una relación con el mundo. Esta relación se expresa en la fórmula: "Yo y mi mundo circundante". Los términos de la relación son, pues, el yo y el mundo. Pero en la actitud natural dichos términos no tienen el mismo peso. El mundo predomina sobre el yo. Este está dirigido exclusivamente hacia el mundo, olvidándose de sí mismo, perdiéndose, por decirlo así, en aquél. El mundo es *lo que es de verdad*; por ello constituye el modelo de todo ser. Si el yo llega a tematizarse, se lo ve, a través de este modelo, como un objeto del mundo y no como yo en cuanto tal. La actitud natural vive del supuesto de que el mundo es lo único que es, y este es nunca se le hace problema. Su modo de saber es la fe, la fe ingenua en el mundo. De aquí su rasgo fundamental: la ingenuidad.

La filosofía surge como una superación de la actitud natural. Esta superación se produce gracias a un cambio de peso en los términos de la relación: el mundo pierde peso y el yo lo gana. El mundo se hace problemático justamente cuando le concedemos atención al yo. Entonces nos damos cuenta de que el mundo es un mundo para nosotros; que de él sólo sabemos en cuanto nos lo representamos, en cuanto es un correlato de los actos del yo. Su ser, por ende, no es lo comprensible de suyo, sino más bien un problema; y este problema hay que resolverlo centrándolo en el yo, donde el mundo aparece originariamente. La superación de la actitud natural es, pues, un movimiento desde el mundo al yo, en que éste se descubre a sí mismo en la medida en que el mundo se avista en la subjetividad. Cuando esto ocurre principia la filosofía.

Pero semejante comienzo no es todavía el filosofar pleno; se trata sólo del descubrimiento del campo en que se ha de ejecutar. Con dicho descubrimiento la mirada cambia de dirección, y con tal cambio asume el hombre la actitud filosófica. Mas esta actitud debe dejar de ser una mera actitud y convertirse en una actividad. Es decir, la filosofía debe ponerse en marcha en el nuevo campo descubierto, escudriñando, no sólo lo que se ofrezca en él, sino también el campo mismo.

Pues bien, este es a grandes rasgos el esquema de que se sirve Husserl para investigar el origen histórico de la filosofía entre los griegos. Situándonos dentro de ella, podemos anticipar ya el resultado de la investigación: los griegos descubren el campo propio de la filosofía y comienzan a moverse en él, pero no lo escudriñan; por ello no llegan al filosofar pleno y, por consiguiente, su filosofía no es aún una filosofía auténtica. Presentado así, ofrece un carácter extravagante y caprichoso. Mas si seguimos el camino recorrido por Husserl para llegar a él, podremos ver su seriedad y necesidad. Tal empresa sólo es posible mediante una interpretación de los textos pertinentes.

\* \*  
\*

Dichos textos se encuentran en las primeras nueve lecciones del curso de invierno de 1923-1924 a que ya nos hemos referido, publicado por el "Archivo Husserl" como primer tomo de la *Filosofía primera*<sup>1</sup>.

1 E. Husserl, *Erste Philosophie* (1923-24), Erster Teil; *Husserliana*, Band VII; La Haya, 1956.

En la primera lección se ve claramente cuál es el interés que mueve a Husserl a volverse hacia el pasado griego. El dice paladinamente que se trata de retornar a los comienzos de la filosofía con el ánimo de interpretar la historia desde el presente para iluminar así el presente por medio de la historia<sup>2</sup>. El presente no es otra cosa que su propio sistema. Por lo tanto, lo que quiere decir es que su propósito es aclarar el origen histórico de la filosofía entre los griegos, para ilustrar la teoría expuesta en dicho sistema sobre el origen de la filosofía en general.

Esta mezcla del interés histórico con el interés sistemático determina el punto de partida de la investigación. Husserl comienza a buscar el origen de la filosofía en el movimiento sofista. Esto significa que antes del siglo V antes de J.C., época en que florece este movimiento, no había aún una filosofía en sentido estricto; es decir, que un Anaximandro, un Parménides o un Heráclito no eran todavía filósofos auténticos. Semejante afirmación ofrece visos de disparate. Y en efecto, si tenemos en cuenta lo que nos dice la historia de la filosofía desde sus albores en Aristóteles, la imagen de los sofistas que nos transmite Platón y las interpretaciones de los presocráticos de Nietzsche o Heidegger, dicha afirmación encierra la mayor extravagancia que quepa imaginar. Sin embargo, desde el punto de vista de la trabazón de historia y sistema en que se mueve Husserl, no hay motivo para asombrarse de ella. Mirada desde la teoría sobre el origen de la filosofía expuesta en las *Ideas*, no es más que la consecuencia lógica de la aplicación de este modelo al material histórico.

Como ya sabemos, la filosofía auténtica surge cuando se supera la actitud natural y se descubre la subjetividad como su campo propio de trabajo. Ahora bien: históricamente, esto ocurre por primera vez en el siglo V en el movimiento sofista. ¿Qué es, entonces, la filosofía presocrática? Husserl responde: "pensar natural ingenuo"<sup>3</sup>. Los presocráticos viven, pues, todavía en la actitud natural, en la cual el yo en cuanto tal yace en olvido y el mundo domina la relación entre yo y mundo que constituye la existencia humana. El mundo absorbe toda la atención de este pensar; por ello se le ofrece como "la totalidad de lo real"<sup>4</sup>. Lo que en verdad es es sólo el mundo, y todo lo demás es en él y tiene su modo de ser; el yo mismo es un "yo mundano", es decir, un trozo del mundo. La filosofía que resulta de semejante pensar tiene que ser, por ende, una "filosofía cosmológica", como se la caracteriza en las historias de la filosofía; Husserl dice: "filosofía mundana" o "filosofía objetivista", expresiones que en su lenguaje equivalen a "filosofía ingenua".

Estas expresiones, empero, no rechazan del todo el carácter filosófico de dicho pensar. Los adjetivos le niegan ciertamente autenticidad, pero el sustantivo le da aun el nombre de filosofía. ¿Qué es aquí lo filosófico?

Lo "filosófico" del pensar presocrático se encuentra en dos notas con que Husserl lo caracteriza. La primera se refiere a su actitud: "El carácter fundamental de la ciencia griega que parte de Thales se expresa en la palabra "filosofía"; ella es la consecuencia sistemática de un interés teó-

2 Ob. cit. p. 7.

3 Ob. cit. p. 312

4 Ob. cit. p. 203

rico liberado de todas las aspiraciones restantes, del interés por la verdad sólo a causa de la verdad"<sup>5</sup>. La segunda nota se refiere al lado temático de dicho pensar: en él alienta la "tendencia totalitaria del interés teórico dirigida hacia el Universo, hacia la totalidad de las cosas"<sup>6</sup>. En suma, el pensar presocrático es un pensar que tiene la totalidad como tema y la teoría como método. Y esto es lo "filosófico" en él. Así lo caracteriza también Aristóteles en el primer libro de la *Metafísica*. Pero Aristóteles no restringe su carácter filosófico. Según él, allí se trata ya de filosofía en sentido estricto. Dichas notas le sirven justamente de guía para exponer el origen histórico de la filosofía. Esta surgió en el momento en que se logró satisfacer las necesidades más urgentes y el hombre pudo disfrutar del ocio, el cual hizo posible la actitud teórica o contemplativa; y cuando el interés teórico se entregó a la tarea de apresar la totalidad de las cosas en una unidad, es decir, cuando principió a reducir la multiplicidad de los fenómenos a un fundamento (*arkhé*: agua, aire, *ápeiron*, etc.).

En cambio, Husserl escribe, en el pasaje arriba citado, la palabra filosofía entre comillas. Así quiere limitar su sentido. El pensar presocrático es "filosofía", pero no auténtica filosofía. En él hay un comienzo de lo que va a ser la filosofía, pues las notas señaladas le pertenecen a ésta sin lugar a dudas. Pero no la acotan totalmente. ¿Por qué? Porque son notas meramente formales. Esto es, no determinan todavía el contenido de la filosofía. Su presencia en el pensar no es un signo de que haya surgido ya la filosofía. Puede ocurrir que un pensar que se refiera a la totalidad en actitud teórica, tenga un contenido no filosófico. Y esto es lo que ocurre, según Husserl, en el pensar presocrático. Nosotros ya rozamos este punto. Ahora podemos medir el alcance de lo dicho. Para los presocráticos la totalidad buscada es el mundo. Aquí funciona el mundo como un supuesto, esto es, no se lo problematiza. Sencillamente se lo acepta sin más como *lo que es en verdad*. Aquí hay, pues, una fe ontológica en el mundo. Y la fe es lo opuesto a la filosofía. Esta aspira a la racionalidad radical, o lo que es lo mismo, a desterrar de su seno toda clase de supuestos, a no admitir nada que la razón no pueda iluminar hasta en sus últimos resquicios.

De manera que la llamada filosofía presocrática se mueve sobre fundamentos oscuros. Por ello queda expuesta a la crítica, que no se demora en entrar en acción. Esta crítica la ejerce el escepticismo sofista. Ante sus acerados argumentos, los conceptos presocráticos centrales comienzan a exhibir su obscuridad. El ataque central lo dirigen los sofistas contra la fuente de que se alimenta esta obscuridad: contra la fe ontológica en el mundo. Y, socavados sus fundamentos, la filosofía presocrática queda en el aire como un mero ademán filosófico.

En el movimiento escéptico de los sofistas se produce, según Husserl, un "Bruch", una ruptura en la evolución del pensamiento griego. Con esto no se dice nada nuevo. Los sofistas son considerados desde Platón como revolucionarios que vuelven todo al revés en la filosofía griega. Lo nuevo y lo paradójico está en la valoración de dicha ruptura; pues para

5 Loc. cit.

6 Ob. cit. p. 311

Husserl ella no significa la interrupción del filosofar, como se ha considerado siempre, sino, al contrario, su comienzo propiamente dicho.

Mirado a través de la idea del escepticismo que nos presenta la historia de la filosofía, lo anterior parece una extravagancia. Pero Husserl no se atiene a dicha idea, sino que interpreta de nuevo el escepticismo desde el seno de su propia idea de la filosofía. Según él, “la esencia de todo escepticismo es el subjetivismo”<sup>7</sup>. Esto también nos lo enseña la historia de la filosofía. En la definición de Husserl, empero, la palabra “subjetivismo” es ambigua, pues posee tanto un sentido positivo como uno negativo. Husserl se mueve en esta ambigüedad de la palabra en su nueva determinación del escepticismo. El movimiento pendular entre los dos sentidos le permite salvar la imagen histórica del escepticismo y, al mismo tiempo, presentar el escepticismo como el origen de todo filosofar auténtico.

En su exposición de la sofística (una muestra superlativa de como Husserl traduce lo histórico a sus propias ideas y en su propio lenguaje), destaca como lo esencial del escepticismo, que ve encarnado de modo ejemplar en los sofistas Protágoras y Gorgias, los siguientes pensamientos:

En la relación entre el yo y el mundo, lo objetivo existe originariamente para el sujeto sólo en cuanto éste lo “experimenta”. Un sujeto tiene “experiencia” de una cosa cuando ésta aparece de algún modo en la subjetividad. Los modos de aparición son numerosos. La cosa se ofrece ya en este aspecto, ya en el otro, y cada sujeto la ve como se le muestra en cada caso. Sólo sobre lo dado realmente, sobre la cosa en el aspecto que muestra en la conciencia, se pueden enunciar proposiciones indudables. En cambio, de una cosa en sí, de una cosa absolutamente idéntica a sí misma, desligada de sus modos de aparecer, no se puede saber nada. Hay, pues, conocimiento de las cosas únicamente en sus formas cambiantes de aparición subjetiva. Por lo tanto, los objetos son lo que son *para* nosotros; su *ser* no es un *ser en sí*, sino un *ser para*. En suma, el campo de la “experiencia” de lo objetivo es la subjetividad. Carece de sentido hablar de objetos fuera de ella. Todo lo sabido es un objeto de *mi* saber, lo representado de *mi* representación, lo pensado de *mi* pensamiento. Una salida hacia el exterior es imposible. En caso, v.gr., de que me represente algo “exterior” como trascendente a la conciencia, lo trascendente es aquí también un objeto de mi representación; esto es, lo trascendente representado como “exterior” es originariamente también un dato de la subjetividad y nada más<sup>8</sup>.

Partiendo de esta caracterización del subjetivismo, ¿qué significa históricamente la sofística? Pues lo mismo que vimos en la teoría sobre el origen de la filosofía expuesta sistemáticamente en las *Ideas*: en la relación “Yo y mi mundo circundante” el mundo pierde peso y el yo lo gana. El mundo se hace problemático y la fe en él se volatiliza. Sólo queda en pie el yo, que ofrece el único campo en que se puede resolver el problema del mundo. El hombre se convierte en la medida de todas las cosas, según la frase de Protágoras. En suma, la sofística significa en la historia del

7 Ob. cit. p. 58

8 Ob. cit. p. 58 s.

pensamiento la superación de la actitud natural, ingenua, objetivista y dogmática y el surgimiento de una nueva actitud, la actitud refleja dirigida hacia la subjetividad.

Husserl considera, pues, a los sofistas como los primeros subjetivistas en la historia. Ya dijimos que él usa la palabra subjetivismo ambiguamente; unas veces le da un sentido positivo y otras uno negativo. Empleando el término positivamente, la anterior afirmación significa: los sofistas son los iniciadores de la filosofía propiamente dicha. Ellos asumen por primera vez la actitud filosófica, es decir, la actitud subjetiva; ellos descubren por primera vez el campo propio de la filosofía: la subjetividad. En aquella actitud y en este campo se hace posible por primera vez la pregunta por el ser del mundo, el cual ya no es un supuesto sino un problema. Esto es, en la sofística está ya en germen lo que va a llamarse desde Kant filosofía trascendental, pues dicha pregunta no es otra cosa que la pregunta trascendental por las "condiciones subjetivas de la posibilidad de los objetos". Por esto habla Husserl del "impulso trascendental de la sofística"<sup>9</sup>. De manera que el subjetivismo en sentido positivo es el subjetivismo trascendental, que Husserl identifica con la filosofía auténtica. La filosofía trascendental, por lo tanto, no es un invento de la época moderna, sino la filosofía tal como se presenta en sus orígenes griegos. La filosofía es filosofía trascendental. Ella se inicia con los sofistas, que le dan el primer "impulso". Lo que viene después no es más que un movimiento del pensar determinado por dicho impulso a través de una ruta llena de rodeos, vías falsas, atajos y callejones sin salida, hasta llegar a la fenomenología trascendental de Husserl, la cual emprende al fin la marcha por el camino real de la filosofía.

Sin embargo, junto al "impulso trascendental", con que comienza todo filosofar auténtico, actúa en la sofística una fuerza de signo contrario, que tiende a cerrarle el paso a la filosofía. Se trata del subjetivismo negativo. Husserl lo llama un "subjetivismo frívolo". Su frivolidad radica en la falta de rigor con que toma lo subjetivo. En vez de investigar el nuevo campo descubierto, se detiene en la marcha y lo utiliza sólo como base para rechazar la posibilidad del conocimiento. De lo descubierto retiene sólo la pluralidad de los modos de aparecer de las cosas en la subjetividad, los cuales están en permanente cambio, lo que nos impide encontrar en ellos algo firme que pueda servir de punto de referencia de proposiciones válidas universalmente sobre aquéllas. Su resultado es, pues, una desconfianza en la razón y la negación escéptica de la filosofía.

Esta idea de la sofística corresponde a la imagen de ella que se nos ha transmitido desde Platón. Su núcleo es el escepticismo disolvente que no deja en pie nada de lo que el hombre intenta levantar sobre bases firmes en el campo del conocer y del obrar. De acuerdo con ella, los sofistas no son más que escépticos en el mal sentido de la palabra, en el sentido que le da Kant cuando los llama "una especie de nómadas que aborrecen toda construcción duradera".

Por consiguiente, desde el punto de vista de este subjetivismo negativo, también la "ruptura" de la evolución del pensar griego que producen los

9 Ob. cit. p. 60

sofistas adquiere para Husserl un sentido negativo, semejante al que se le da corrientemente en la historia de la filosofía. La tendencia de los presocráticos a apresar en una teoría la totalidad de las cosas por medio de la razón, se interrumpe ahora. Además, las normas que regulaban la vida del hombre con una validez casi religiosa dimanante del mito o de la tradición, se disuelven ahora en la subjetividad, convirtiéndose en productos arbitrarios de la convención humana o del capricho individual. Esto es, al hombre del siglo V antes de J.C. se le viene abajo todo el sistema de convicciones fundamentales sobre el hombre y el mundo gracias a la labor destructora de los sofistas. Ya no sabe qué pensar sobre lo que lo rodea, ni cómo orientar su existencia. O lo que es lo mismo: el griego de esta época cae en crisis.

La empresa de Sócrates y Platón consiste, según Husserl, en la superación de dicha crisis<sup>10</sup>. Esto lo logran, naturalmente, quebrantando el "subjetivismo frívolo", lo que, sin embargo, no implica una vuelta al "objetivismo ingenuo" de los presocráticos. Sócrates y Platón conservan la conquista sofista —el "impulso trascendental". Es decir, ellos llevan a cabo la abolición del subjetivismo frívolo por medio del subjetivismo trascendental. Con todo, la renuncia al objetivismo no significa un rechazo rotundo del pensamiento presocrático. Pues la superación de la crisis a que había conducido la sofística exigía recoger de nuevo las intenciones presocráticas tendientes a elaborar una teoría universal por medio de la razón; exigía volver por los fueros de la filosofía concebida como un sistema sobre la totalidad de lo que hay, y reconquistar la perdida confianza en la razón. De manera que Sócrates y Platón reúnen de nuevo todos los momentos positivos del pasado filosófico, eliminando los negativos. Esto determina su actitud, su tema y el campo en que se mueven.

En dicha empresa Sócrates ejerce sólo la función de un "praktischer Reformator". El campo en que se mueve es, pues, el de la praxis. Su tarea en la superación de la crisis se reduce a la salvación de las normas rectoras de la conducta, que gracias a la crítica sofista se habían disuelto en la subjetividad, convirtiéndose en un mero producto del arbitrio humano. Sin embargo, su método es la *Selbstbesinnung*<sup>11</sup>, la autognosia, es decir, la reflexión del sujeto sobre sí mismo: un método subjetivo, por lo tanto. Pero con él no pretende abolir la validez general de las normas, sino fundamentarla. De otra parte, Sócrates, lo mismo que los sofistas, ejerce una crítica disolvente de las reglas morales que sólo deben su vigencia a la convención, al mito o a la tradición, pues para él la única fuente de validez es la razón.

De suerte que, aunque limitadas al problema de la dirección de la vida, en Sócrates aparecen todas las tendencias que llevan a la superación de la crisis sofista. Su desarrollo lo ve Husserl, consecuente con sus principios metódicos, a la luz de su propia filosofía. En la exposición del pensamiento de Sócrates<sup>12</sup> destaca como su hazaña el descubrimiento, en el ámbito de la subjetividad, de objetividades que sirven de punto de refe-

10 Ob. cit. p. 8 ss.

11 Ob. cit. p. 11

12 Ob. cit. pp. 9 ss. y 206

rencia a los juicios morales, los cuales adquieren así un fundamento que los protege del peligro de convertirse en fruto del capricho subjetivo. Una ojeada al proceso en que se produce este descubrimiento nos dejará ver concretamente cómo funcionan dichas tendencias. Con este fin, ensayamos en seguida una descripción de los momentos más salientes del proceso, utilizando las páginas escasas y demasiado económicas en explicaciones que Husserl le dedica al asunto, lo que determina de nuestra parte un predominio de la interpretación sobre la exposición.

En el fondo, el blanco a que apuntan todos los afanes de Sócrates es una vida moral iluminada por la razón. El hombre, empero, vive primariamente en la actitud natural, en la cual se deja guiar por opiniones recibidas desde fuera sobre lo bueno y lo malo, lo bello y lo feo, lo útil y lo inútil, etc. Aquí el sujeto es enteramente pasivo; no hace más que tomar ciegamente lo que se le ofrece como válido. Por esto carece de claridad sobre los motivos de su obrar, pues dichas opiniones están rodeadas de obscuridades que no lo inquietan. El hombre de la actitud natural vive, por decirlo así, en la irreflexión. Por tal causa, Sócrates, movido por su afán de claridad, pugna por superar esta actitud. La superación se produce en la reflexión, en la vuelta del sujeto sobre sí mismo, en la cual arriba a la subjetividad. En esta esfera, la pretensa validez de la opinión se deja en suspenso. El resto que queda de esta operación es la opinión como mero dato subjetivo, que sirve sólo de base de otra operación denominada por Husserl *Wesensintuition*, intuición esencial, cuyo resultado es la visión de la objetividad llamada esencia. Aquí, al contrario de lo que ocurre en la actitud natural, el sujeto es activo. La esencia brota justamente de su actividad. De manera que ella se constituye en el sujeto. Sin embargo, no es un producto subjetivo arbitrario. Parto, por ejemplo, de una opinión recibida cualquiera sobre lo bueno. Me desentiendo de la validez con que trata de imponérseme, conservándola sólo como opinión subjetiva. Entonces la tomo como punto de partida de la intuición, como trampolín para dar el salto a la esencia. Para ello recorro todas las variaciones posibles del concepto contenido en ella, tal como aparece en casos tomados de la vida cotidiana, de la historia, del mito y hasta de la fantasía. En las variaciones hago a un lado lo variable, lo que no pertenece necesariamente al concepto (lo inesencial), y conservo únicamente lo invariante, aquello sin lo cual el concepto ni siquiera se puede pensar (lo esencial). Esto último es la esencia de lo bueno: lo idéntico en todos los cambios, lo que reaparece siempre de nuevo como lo bueno en todos los casos que traigo a cuenta. El resultado del proceso es, pues, la visión de dicha identidad, que se constituye en las operaciones libres del sujeto aludidas, pero que se le impone a éste como una objetividad de naturaleza especial. Esta objetividad es a priori, pues no está atada a ninguno de los casos singulares de lo bueno que se dan en la experiencia. Además, es general, por el mismo motivo; encierra, pues, en sí todas las modalidades de lo bueno que se presentan en la vida del hombre, y, por consiguiente, puede servir de pauta para juzgar sobre sus acciones. Con el descubrimiento de estos objetos ideales, o como dice Husserl, de estas "ideas de la razón", arriba Sócrates a un fundamento firme de los juicios morales, que le permite darles un contenido objetivo incommovible y una validez definitiva. Lo que, por lo demás, hace posible una vida moral iluminada y regida por la razón.

Todo lector que conozca la fenomenología, aun cuando sólo sea superficialmente, habrá advertido ya con qué supuestos opera Husserl aquí en la interpretación del pensamiento de Sócrates. El método que le atribuye a éste no es otra cosa que la *reducción eidética* o *ideación* descrita y utilizada en las *Ideas*. Esta es un momento del método fenomenológico: el segundo paso en el proceso de abolición del mundo trascendente a la conciencia. El primer paso es la *reducción psicológica*, en la que se elimina lo objetivo, es decir, los correlatos de los actos mediante los cuales el yo se refiere al mundo. En la actitud natural, dichos actos envuelven un juicio existencial, que pone los objetos como existentes. Esto es lo que Husserl llama la "tesis de la actitud natural". Pues bien: en la superación de esta actitud gracias a la reflexión, a la vuelta del sujeto sobre sí mismo, se sofrena esa tendencia del acto; la posición de la existencia no se lleva a cabo, y el objeto como objeto trascendente se pone entre paréntesis. Mas con esto no se lo aniquila, sino que se lo convierte en otra cosa. Porque el hecho de ser mentado no desaparece por medio del paréntesis. Este sólo suspende el juicio sobre el objeto como existente fuera de la conciencia. Dentro de ésta, sin embargo, permanece como algo mentado: como el objeto percibido, recordado, juzgado o fantaseado; esto es, como un hecho síquico o vivencia. De suerte que la reflexión implica una reducción psicológica. Los objetos trascendentes son reducidos a lo síquico, convertidos en objetos inmanentes. En virtud de esta transubstanciación, los "objetos" son ahora las vivencias. Sin embargo, esta reducción no es suficiente. Ella elimina los motivos trascendentes, pero no supera la facticidad. Las vivencias son hechos y los hechos son individuales. Esto significa que son contingentes: son así, pero podrían ser de otro modo. Es decir, carecen de universalidad y necesidad. Y si carecen de estos atributos no pueden servir de base para un saber a priori universal y necesario. "De hechos se siguen sólo hechos", dice Husserl en las *Ideas*. De aquí que sea necesario superar la facticidad síquica a que nos conduce la reducción psicológica. Esta tarea la ejecuta la reducción eidética o ideación. Mediante ella se reduce la vivencia a su *eidós*, idea o esencia, como lo vimos en la exposición del método socrático tal como lo concibe Husserl. Se parte de una vivencia, de un hecho síquico, que se toma sólo como ejemplo o "base de reducción" para las variaciones libres que ofrecen otras vivencias referidas al mismo objeto; en las combinaciones y comparaciones de la multiplicidad de hechos síquicos surgida de este modo, se desecha lo contingente y se conserva lo común, lo que se mantiene idéntico en todos los casos, lo cual será el *eidós*, idea o esencia del objeto en cuestión. Semejante reducción de lo fáctico a lo eidético es una "absorción" (*Aufhebung*) de lo individual, en el sentido que le da Hegel a esta palabra. Lo individual es superado, pero no aniquilado, sino conservado en el resultado de la superación. Lo que resulta es lo universal, a priori y necesario, que vale sin excepción para todos los casos, pero permaneciendo independiente de ellos; es decir, la unidad que está a la base de lo múltiple, el *hen epí pollón* aristotélico, que es lo que hace posible una ciencia en sentido estricto.

Desde esta altura a que nos han conducido los anteriores rodeos, podemos ver ya con claridad en qué consiste para Husserl, en último término, la superación socrática de la crisis en el campo de la praxis provocada por la sofística. Sócrates da el segundo paso del método fenomenológico. Los sofistas, en cambio, se quedan en el primer paso. Por medio de la

reducción psicológica arriban ciertamente a la subjetividad, pero no ven allí más que los hechos síquicos. Atenidos a éstos, tenían que desembocar necesariamente en una negación de la moral válida para todos los hombres, pues sobre meros hechos no se pueden fundar normas de validez universal. Los hechos son individuales y contingentes, y las normas reguladoras de la conducta humana dimanantes de ellos tienen que tener el mismo carácter. De manera que para salvarlas del remolino del relativismo, es necesario buscar un fundamento incommovible: objetividades siempre idénticas a sí mismas, a las cuales se puedan referir los juicios morales. Pero esto sólo se puede lograr mediante la reducción eidética de lo fáctico a las *ideas*. Y esta es la hazaña de Sócrates.

Pero la crisis no se reducía a la esfera de la praxis, sino que se extendía a todo el ámbito del saber. Según Husserl, la hazaña de Platón consiste en haber atacado la crisis en todos sus frentes. Su acción va, pues, dirigida contra la sofística. Esta reacción implica una vuelta a los motivos presocráticos. En él la filosofía vuelve a ser un intento de captar teóricamente en un sistema de la razón la totalidad de lo que es. Y esto supone una reconquista de la pérdida de confianza en la razón. Sin embargo, dicho intento se lleva a cabo con espíritu sofista. Pues la razón es ahora una razón purificada en el crisol de la crítica escéptica. De manera que la racionalidad que persigue no es una mera "pretensión ingenua", sino la racionalidad radical que no deja ningún concepto sin esclarecer. "Así —dice Husserl— entra en escena una nueva idea de la filosofía, que va a determinar toda su evolución posterior. De ahora en adelante no podrá seguir siendo únicamente una ciencia cualquiera, un producto ingenuo de un interés dirigido sin más hacia el conocimiento; tampoco, como antes, meramente una ciencia universal, sino que tiene que ser, además de esto, una ciencia que se pueda justificar a sí misma de modo absoluto"<sup>13</sup>.

Obedeciendo a este imperativo de radicalismo, Platón se instala en el campo descubierto por los sofistas, esto es, en la subjetividad, y rechaza la actitud ingenua objetivista de los presocráticos y los supuestos con que operan. Pero no se detiene en el punto en que los sofistas se quedaron, sino que inicia un viaje de exploración en el nuevo campo, alerta a lo que se le muestre en su horizonte. Así descubre las *ideas*. Y aquí tropezamos con una nueva paradoja. Según la opinión corriente, el lugar de las *ideas* es algo trascendente al sujeto —un *hyperouránios tópos*, un lugar sobrecelestes, según la expresión de Platón mismo— hacia donde tiene que ascender el alma para poder contemplarlas. En cambio, para Husserl dicho lugar es la subjetividad. El lo dice paladinamente: "El platónico se deja guiar por el hecho de que el alma, la subjetividad es lo real de las ideas"<sup>14</sup>. Para decidir esta cuestión habría que examinar los textos platónicos pertinentes. Pero ellos ofrecen un lenguaje metafórico muy oscuro que exige una ardua interpretación. Además, nuestro tema no es Platón, sino el Platón de Husserl. Mas éste no es muy explícito en su exposición. Sobre este problema tan central sólo hemos encontrado en la *Filosofía primera* las pocas palabras últimamente citadas. Pero si tenemos en cuenta el lenguaje, podemos ver en qué dirección se mueve su interpretación y, al

13 Ob. cit. p. 13

14 Ob. cit. p. 322

mismo tiempo, quitarle un poco del aire paradójico a sus opiniones. Pues bien: la *idea* no es más que lo visto en el *idein*. El *idein* es el ver de la razón, en oposición al ver sensible. Y, en cuanto ver, es una facultad del alma. Por consiguiente, las *ideas* nos remiten al alma, al yo, en cuya actividad se constituyen. En la exposición del pensamiento de Sócrates, el cual es el lado práctico del pensamiento de Platón, explicamos cómo ve Husserl esta constitución. Aquí es suficiente, para evitar repeticiones, extender lo dicho allí sobre las *ideas* de la esfera práctica a todo el mundo de las *ideas*.

El pensamiento platónico, según el cual todas las cosas son lo que son por participación en las *ideas*, significa para Husserl, de acuerdo con su interpretación de éstas, lo siguiente: si se quiere fundar un saber universal y necesario sobre los objetos trascendentes, que capte lo que en verdad son, es necesario dar el giro hacia la subjetividad, para poder encontrar allí esos puntos ideales de referencia sustraídos al flujo de los fenómenos externos y al vaivén de los hechos síquicos, que sirvan de soporte permanente a los juicios que integran dicho saber. Los sofistas dan el giro hacia lo subjetivo, eliminando así la inconstancia de las cosas como base del conocimiento, pero no avistan las *ideas* en la nueva dimensión, quédanse en el terreno movedizo de los hechos síquicos, sobre el cual no se puede fundar ningún saber duradero. En suma, con el rebasamiento de la facticidad de la conciencia y el arribo consiguiente al mundo de las *ideas*, Platón pone las bases para la superación de la crisis del saber provocada por los sofistas en el siglo V antes de J.C. El les da, pues, un nuevo impulso a las ciencias, que vuelvan a ponerse en marcha. ¿Debemos, entonces, concluir que Platón funda la *filosofía primera* que busca Husserl en sus meditaciones sobre el pensamiento de los griegos? De ninguna manera. Para él, Platón se queda a medio camino, sin poder alcanzar la meta a que impulsaba la situación histórica creada por los sofistas. Esta situación exigía el establecimiento de un saber totalmente exento de supuestos en que no quedara ningún concepto oscuro, de un saber desde las raíces, detrás del cual ya no se pudiera retroceder más, pues sin dicho saber radical la filosofía seguía expuesta a la crítica escéptica. Platón estaba movido por esta exigencia, pero no pudo cumplirla del todo. Obedeciendo a ella, establece las bases de las ciencias, pero sin lograr llegar hasta la *filosofía primera*.

El saber de Platón no es, pues, suficientemente radical. Es decir, no llega hasta las raíces, porque las *ideas* no son lo último que encuentra el pensar. Lo último es la subjetividad, que Platón no tematiza. Y sin investigar la subjetividad misma, las *ideas* quedan en el aire, pues no se las ve desde la fuente de que brotan.

Moviéndonos en la dirección en que tratamos antes de explicar las intenciones de Husserl, se podría decir: Platón descubre las *ideas*, pero es ciego para el *idein* en que ellas son lo que son. O en un lenguaje más preciso: Platón pregunta por el ser de los entes; esta pregunta lo lleva a las *ideas*, que se le convierten en el *ser*, sin darse cuenta de que ellas también *son* y de que, por ende, es necesario seguir preguntando por su ser

en una dimensión más profunda —en la dimensión del yo como sujeto del *ideîn*<sup>15</sup>.

Desde otro punto de vista, hay que recordar además que las *ideas* son objetos ideales y que, en cuanto objetos, son trascendentes al sujeto, a pesar de su idealidad. (Este modo de ser peculiar lo llama Husserl una “trascendencia en la inmanencia”). Por ello, no pueden ser lo último, y es necesario preguntar en forma trascendental por las “condiciones subjetivas de posibilidad” de estos objetos. Mientras no se plantee esta pregunta, no se ha superado la actitud ingenua y dogmática dirigida hacia los objetos y olvidada del sujeto.

En suma, la “tendencia a una racionalidad universal”<sup>16</sup> que le atribuye Husserl a Platón no llega a desarrollarse. Su filosofía está llena de obscuridades, que el pensar sólo puede esclarecer si sigue hasta sus últimas consecuencias el “impulso trascendental de la sofística”. En el fondo, pues, lo que echa de menos Husserl en Platón es una filosofía trascendental, tal como se esboza en las *Ideas*. Lo que hace posible esta filosofía es la *reducción trascendental*, el último paso del método fenomenológico. Por medio de ella se sobrepasa el mundo eidético y se ingresa a la subjetividad trascendental, que se revela como el último fundamento del ser y de la explicación de todos los objetos, sin excluir los ideales. Platón se queda en la reducción eidética, así como los sofistas se quedan en la reducción sicológica, y no puede llegar hasta la reducción trascendental<sup>17</sup>.

Al final del camino que hemos recorrido podemos entender ya lo que decíamos al principio de estas páginas, cuando anticipábamos el resultado de la experiencia que íbamos a hacer a través de la *Filosofía primera* de Husserl: “Los griegos descubren el campo propio de la filosofía y comienzan a moverse en él, pero no lo escudriñan; por ello no llegan al filosofar pleno y, por consiguiente, su filosofía no es aún una filosofía auténtica”. El campo propio de la filosofía es la subjetividad trascendental. Los sofistas lo descubren, pero lo confunden con la subjetividad empírica, falsificando así el impulso trascendental que los movía. Platón (junto a quien hay que pensar a Sócrates como su *alter ego*) lo purifica de lo empírico, y comienza a moverse en él, descubriendo en su ámbito las *ideas*, pero no se dedica a escudriñarlo. Por ello, su filosofía no es más que un comienzo que hay que continuar.

De Platón parte, pues, todo lo que viene más tarde. Pero la evolución posterior no sigue una línea recta hacia la meta a que aspiraba Platón,

15 Aquí se podría objetar que Platón sí discute el problema del ser de las *ideas*, cuando las hace reposar en la *idea tou agathou*. Pero esta es también una *idea*, es decir, un correlato del *ideîn*.

16 Ob. cit. p. 15

17 De pasada y para dar un ejemplo de otro tipo del entrelazamiento de motivos históricos y personales que reina aquí, llamamos la atención sobre el paralelismo de esta polémica de Husserl con Platón y la polémica con sus discípulos de la llamada Escuela Gotinga. Para éstos la fenomenología era fenomenología eidética, tal como aparece en las *Investigaciones lógicas*. Por ello cuando se publicaron las *Ideas*, los discípulos tildaron al maestro de idealismo, que era entonces una palabra nefasta, pues la fenomenología había surgido como una reacción contra el idealismo neokantiano. Husserl, a su turno, les reprochó haberse quedado en la reducción eidética, es decir, en un estadio preliminar de la auténtica filosofía, la cual sólo se puede lograr mediante el paso trascendental.

sino que tiene que dar innumerables rodeos antes de arribar a ella. Tales rodeos significan a veces una desviación de las intenciones platónicas. Esto vale sobre todo del pensamiento griego posterior a él. Por ello dice Husserl:

“La nueva filosofía que parte de la dialéctica de Platón... fue sólo una realización imperfecta de la idea platónica de la filosofía concebida como una ciencia que se justifica a sí misma de modo absoluto. Se puede decir que el radicalismo de la intención platónica tendiente a una racionalidad total y última del conocimiento científico se debilita justamente debido al hecho de haberse escalado grados inferiores de la racionalidad...”<sup>18</sup>.

Aristóteles es el mayor representante de esta “nueva filosofía”. Husserl menciona la lógica, la sicología y la metafísica o *filosofía primera* fundadas por él, considerándolas como “grados inferiores de la racionalidad”. Con esta expresión se alude a las disciplinas particulares. Y aquí tropezamos con una nueva paradoja. Aristóteles es sólo fundador de disciplinas particulares, entre las cuales sí incluye su *filosofía primera* (*prôte philosophía*) o metafísica. Por lo tanto, la *prôte philosophía* aristotélica no es la *filosofía primera* que busca Husserl, sino una *filosofía segunda*. En la filosofía (dialéctica) de Platón está ya contenida en la intención dicha *filosofía primera*, pues a lo que él aspira es a un saber universal que sirva de base a todas las ciencias, a un saber que no necesite de ninguno otro y que, por ende, “pueda justificarse de modo absoluto”. En cambio, la *prôte phisosophía* de Aristóteles es sólo una ciencia particular, que requiere ser fundada por otro saber verdaderamente primero. Por ello se debilita en él el “radicalismo de la intención platónica”. Pero la paradoja se convierte en *scándalon* si tenemos en cuenta lo que se lee entre líneas en Husserl: en las dos primeras disciplinas mencionadas, en la lógica y en la sicología, hay una tendencia hacia la *filosofía primera*, aunque Aristóteles no la llegue a desarrollar. En cambio, la *prôte philosophía* se desvía por esencia de ella. Para entender estas afirmaciones tenemos que considerar cómo ve Husserl estas disciplinas desde su propio sistema. Así perderán las paradojas su carácter extravagante y se mostrarán como consecuencia necesaria de los supuestos con que él opera en sus reflexiones sobre la filosofía de los griegos.

“En su instalación y determinación originaria como dialéctica platónica, la lógica debía ser —dice Husserl— una ciencia radical de la posibilidad del conocimiento en general”<sup>19</sup>. Es decir, la lógica estaba destinada a convertirse en la *filosofía primera*. Sin embargo, en Aristóteles se constituye como una ciencia particular. Esta particularización la ve Husserl como un debilitamiento de la tendencia platónica hacia lo radical, el cual se muestra aquí como un proceso de formalización.

El fenómeno a que se alude aquí lo conocemos todos desde los bancos escolares. La lógica aristotélica parte de las ciencias ya constituídas. Estas ciencias están compuestas de juicios. Estos juicios ofrecen ciertas figuras ideales que siempre se repiten, y se traban en numerosas relaciones regi-

18 Ob. cit. p. 17

19 Ob. cit. p. 55

das por principios de validez universal. Pues bien, la lógica estudia dichas figuras, relaciones y principios. Su saber es, por consiguiente, un saber universal. Pero su universalidad es el producto de una formalización. Pues ella considera los juicios en cuanto tales; es decir desentendiéndose de los objetos a que se refieren. Por ello, su saber vale para los juicios de todas las ciencias, aunque cada una de ellas esté referida a regiones diferentes de objetos. Todas las ciencias poseen ciertos caracteres formales comunes: todas están compuestas de juicios, que en todas ofrecen las mismas figuras; en todas los juicios entran en relaciones en los raciocinios obedeciendo a los llamados principios lógicos: todos evitan la contradicción y se refieren a algo idéntico (todos caen, pues, bajo el imperio del principio de contradicción y del principio de identidad); todas aspiran a la verdad, concebida como verdad formal, es decir, como consecuencia y falta de contradicción. Todos estos caracteres formales se encuentran en ellas, no importa cómo sean sus relaciones con sus objetos peculiares en cada caso. Por esto vale para todas ellas el saber de la lógica formal, que es la lógica fundada por Aristóteles. Pero esta lógica es sólo una "lógica de la consecuencias" y no una "lógica de la verdad", como dice Husserl, tomando en la segunda expresión la verdad, no como verdad formal, sino como verdad objetiva, concebida como la concordancia del juicio con su objeto. De modo que, a pesar de conservar la universalidad de la filosofía, la lógica formal se desvía, en el proceso de formalización en que se constituye, de la tendencia platónica hacia un saber universal de todos los objetos<sup>20</sup>.

La lógica formal estudia sólo una región de objetos: la región de los objetos ideales llamados juicios. Es, por lo tanto, una ciencia particular. De manera que, desde este punto de vista, tampoco puede ser la *filosofía primera*. Además, en cuanto ciencia particular la lógica formal nos revela otro carácter: su actitud objetivista, esto es, su ingenuidad. Ella toma sin más las ciencias ya constituídas e investiga los juicios que las integran, sin preguntar por la posibilidad de las unas ni de los otros. Por ello no es una ciencia filosófica en sentido estricto, sino una ciencia dogmática, que opera con conceptos que exigen un esclarecimiento.

¿Cuál es la zona oscura que rodea la lógica aristotélica? La respuesta a esta pregunta nos actualiza la tendencia arriba señalada hacia la *filosofía primera* implícita en ella.

Dicha zona salta a la vista si abandonamos la actitud objetivista de la lógica formal y preguntamos en actitud refleja por sus objetos. ¿Qué es un juicio? Husserl responde: "El juicio es lo juzgado en la actividad judicativa, y esta actividad es vida subjetiva"<sup>21</sup>. Los juicios que estudia la lógica en su aspecto formal tienen, pues, sus raíces en la subjetividad, y es necesario estudiarlos también en esta dirección. Por otra parte, entre los juicios hay relaciones ideales de consecuencia, identidad, contradicción, exclusión, etc.; además, dentro de estas relaciones se presenta el fenómeno de la verdad o de la falsedad formales. Pero consecuencia, identidad, contradicción, exclusión, verdad y falsedad en sentido formal

20 Cfr. ob. cit. pp. 18 ss.

21 Ob. cit. p. 30

no son sólo relaciones objetivas, sino también títulos que apuntan a la subjetividad, porque todas ellas aluden a actos en que se constituyen. Finalmente, los juicios se refieren a otros objetos. La relación que surge aquí puede ser de adecuación o de inadecuación, lo que da origen a la verdad y al error en sentido objetivo. Pero la adecuación y la inadecuación se constituyen también en actos, esto es, en la vida subjetiva. ¿Qué es todo esto? A la lógica formal no le interesa tal pregunta. Ni siquiera puede plantearla, debido a su actitud objetivista ingenua. Rodeada por esta zona oscura, se entrega a su trabajo peculiar, sin dejarse inquietar por los interrogantes que se levantan desde dicha zona.

Entonces, ¿qué ciencia debe estudiar la vida subjetiva como la fuente de los objetos de la lógica formal? Se podría pensar que para encontrarla habría que salir del campo de la lógica. Pero esto no es necesario. Pues la lógica formal no es toda la lógica. *Logos*, en realidad, designa la proposición y el juicio en el sentido de la unidad objetiva de significación; en este sentido lo toma la lógica formal. Pero *logos* es también *ratio*, razón, y como tal un nombre de la subjetividad. De modo que puede haber una ciencia llamada lógica que investigue la subjetividad. Es más: puesto que la lógica formal hunde sus raíces en la subjetividad, ella misma exige otra lógica que se mueva en esa dirección. Viniendo de la lógica formal, la podríamos llamar una lógica radical. Pero Husserl le da otro nombre. Como para él la subjetividad es el fundamento de todo lo objetivo, y como desde Kant a una investigación de la subjetividad tomada en este sentido se le da el nombre de trascendental, la llama *lógica trascendental*.

De manera que la lógica surgida de la dialéctica platónica, es decir, la lógica aristotélica, debería haberse convertido en una lógica trascendental, siguiendo el "impulso trascendental de la sofística". Esta lógica trascendental sí habría sido la *filosofía primera*, una "ciencia radical de la posibilidad del conocimiento en general". Pero Aristóteles no pudo llegar hasta ella, quedándose en mitad del camino que lleva a la filosofía auténtica. Para que una ciencia semejante apareciera fue menester esperar dos milenios, es decir, hasta Husserl, como se desprende de sus propias palabras<sup>22</sup>. Un programa de dicha ciencia se encuentra en su obra *Lógica formal y lógica trascendental*, de 1929, cuyos gérmenes están ya en las *Ideas*, desde donde él ve aquí la lógica de los griegos.

Sin embargo, Husserl dice que en Aristóteles surge ya "el primer esbozo de una ciencia universal de la subjetividad"<sup>23</sup>. Aquí se refiere a la llamada sicología aristotélica. Su aserto se comprende fácilmente si se tiene en cuenta el tema de esta ciencia. Ella trata de la psique, esto es, de la subjetividad. Por tal motivo tiene un carácter universal. Pues en todas las ciencias intervienen procesos síquicos: percibir, recordar, juzgar, etc., que se originan y transcurren de igual modo en los diferentes actos científicos. De suerte que la sicología logra su universalidad mediante una limitación de su interés a los actos que operan en todo saber, a diferencia de la lógica formal que la conquista limitándose a los juicios como ingredientes comunes de las ciencias.

22 Cf. ob. cit. p. 23

23 Ob. cit. p. 52

De acuerdo con lo anterior, la sicología conserva dos caracteres de la filosofía auténtica: la subjetividad como tema y la universalidad de su saber. Con todo, ella también se desvía del camino real que debía conducir a la filosofía trascendental. Husserl le dedica toda una lección de la *Filosofía primera*<sup>24</sup> a este asunto, pero no consigue explicar claramente los motivos de su juicio sobre la sicología aristotélica. Ello se debe a que calla los supuestos con que opera allí, los cuales debemos buscar en su sistema. En este juega la sicología un papel importantísimo, pero como "sicología fenomenológica", que es algo totalmente diferente de la sicología tradicional. Cuando esta última se constituye tematiza al hombre como ser sico-físico, es decir, como un compuesto de alma y cuerpo. Como cuerpo, se sitúa así al hombre en el mundo espacio-temporal, al que queda atada el alma igualmente. En este horizonte la estudia la sicología. Esta es, por lo tanto, una ciencia empírica, cuyo objeto es un "yo mundano", y, como tal, una ciencia lastrada con todos los supuestos de las "ciencias mundanas". Por esto no puede servir de fundamento de todo saber restante. ¿Cómo lo va a poder si ella opera con conceptos oscuros como los de mundo, espacio, tiempo, cuerpo, etc., que requieren el esclarecimiento de una ciencia más radical? ¿Cómo lo va a poder si, en cuanto ciencia empírica, es sólo una ciencia de hechos, de los cuales sólo se siguen hechos? La universalidad que le atribuye Husserl en las palabras arriba citadas es, pues, sólo una universalidad considerada desde el punto de vista de su tema, en cuanto trata hechos que aparecen en todo saber; pero no una universalidad esencial, en el sentido de la validez necesaria de sus juicios para dichos hechos. Según Husserl, para que la sicología adquiriera un carácter fundamental tiene que convertirse en una ciencia de esencias y dejar de ser una ciencia de hechos. Pero esto sólo puede ocurrir mediante una purificación de lo empírico. Y, como ya sabemos, el método purificador es la reducción eidética. Por medio de ella se excluye el cuerpo del tema de la sicología, quedando sólo el yo puro desconectado del mundo. Así, lo que estudia esta "sicología eidética" o "sicología pura" (nombres que usa Husserl junto al de sicología fenomenológica) no es, por ejemplo, la serie de procesos sico-físicos en que se produce una percepción en la trabazón del yo con el mundo, sino la esencia de la percepción en general, la cual es independiente de todo hecho síquico perceptivo.

Pues bien: la sicología de Aristóteles es una sicología empírica. Por ello se aleja de la meta de la *filosofía primera*. A pesar de todo, en ella está insinuada la dirección hacia una sicología fenomenológica. Esta no es más que una modificación de aquella, lograda mediante una reducción, cuyo resultado es lo reducido purificado de lo mundano. Desde el punto de vista genético, la sicología pura supone la empírica como punto de partida de su labor purificadora. A la sicología pura la llama Husserl una propedéutica de la filosofía trascendental. De manera que no es aún esta última, pero su escalón previo. El paso siguiente es la reducción trascendental, que es necesaria para que la sicología fenomenológica se pueda convertir realmente en una fenomenología filosófica, como dice Husserl. Este último paso requeriría explicaciones. Pero nosotros sólo nos proponíamos mostrar cómo prolongando las líneas de la sicología de

24 Ob. cit. pp. 51 ss.

Aristóteles se podía llegar hasta el umbral de la *filosofía primera*, que para Husserl no es otra cosa que la filosofía trascendental.

La metafísica o *próte philosophía* de Aristóteles se mueve, en cambio, en una dimensión opuesta a la de la *filosofía primera*. Husserl comienza las lecciones que comentamos diciendo que ha elegido el nombre de *filosofía primera* para designar lo que busca sin tener en cuenta para nada el contenido de la ciencia aristotélica que lleva el mismo nombre, y ateniéndose exclusivamente al sentido verbal de la expresión<sup>25</sup>. El da como motivo de tal proceder la multiplicidad de sentidos que ha adquirido la expresión en la historia de la metafísica, lo que la ha convertido en algo vago e incontrolable. Pero en nuestro concepto este es sólo un motivo externo de poco peso. El motivo verdadero lo encontramos en otro pasaje, donde señala la causa de todos los desvíos de Aristóteles. Allí dice que éste fue víctima de nuevo del supuesto de la actitud natural, según el cual el mundo es algo dado de antemano<sup>26</sup>. En relación con el presente tema y teniendo en cuenta las intenciones de Husserl, podríamos interpretar esta afirmación del siguiente modo. Aristóteles retrocede a la actividad superada por la sofística mediante la aniquilación teórica del mundo. En dicha actitud trabaja la *próte philosophía*. Por ello no puede llegar a ser lo que designa su nombre. Ella parte de la existencia del mundo e intenta determinar el ser de los objetos como existentes en él. Desde el punto de partida supone, por ende, de antemano qué *son* los objetos: algo intramundano ya constituido. Y el yo se supone también como un objeto intramundano entre los otros. Olvida, pues, la pregunta por la constitución del mundo y de los objetos en la subjetividad trascendental. Esta desaparece por completo del horizonte de la investigación. Por ello la metafísica se dedica a investigar las causas intramundanas de las cosas. Ciertamente llega en su búsqueda a una causa primera, que sería el fundamento de existencia de todo lo que hay. Pero dicha causa es también un supuesto rodeado de obscuridad. Prueba de ello es que en la Edad Media se convierte en una causa creadora y se principia a hablar de creación en lugar de constitución. Mas frente a este concepto de la creación fracasa la razón y tiene que darle la palabra a la fe, que es lo contrario de toda filosofía. De suerte que la *próte philosophía* se aleja tanto de la tendencia del pensamiento griego, hacia una "racionalidad radical", que en su evolución histórica se convierte en el polo opuesto de la filosofía.

\* \*  
\*

¿Cuál es, en síntesis, el resultado de nuestra excursión a través de las páginas en que Husserl se pone en claro sobre sus más remotos predecesores? Para responder a esta pregunta es necesario tomar de nuevo como punto de referencia a los sofistas, convertidos ahora en primeros actores del drama filosófico griego. De ellos partimos y a ellos tenemos que volver al intentar abarcar de una mirada el camino recorrido.

Pues bien: la filosofía *sensu stricto* entra en escena en Grecia cuando el escepticismo metódico de los sofistas, mediante una destrucción teóri-

25 Ob. cit. p. 3

26 Ob. cit. p. 56

ca del mundo, descubre la subjetividad como su campo propio de trabajo. Este descubrimiento da origen al subjetivismo, que evoluciona en dos direcciones: en una negativa y en otra positiva. El subjetivismo negativo, en que desemboca la sofística, termina en un escepticismo demoledor que destruye la filosofía en su momento de nacer. El subjetivismo positivo, que apunta ya a un subjetivismo trascendental, intenta en cambio ponerla en marcha, e inicia efectivamente la marcha en el nuevo campo descubierto, hallando en él las *ideas* como fundamento de las ciencias, pero olvidándose de investigar la subjetividad misma, la cual es el suelo en que reposa y de donde brota todo lo demás. A causa de este olvido, los griegos no pudieron llegar a una filosofía trascendental, sin la cual es imposible refutar el escepticismo negativo, que continúa ejerciendo su acción demoledora. Husserl termina sus reflexiones sobre la filosofía griega con las siguientes palabras:

“La necesidad y el carácter propio de semejante ciencia (de la filosofía trascendental) permanece oculto a toda la Antigüedad... Su falta se hace siempre sentir, esto es, siempre se hace sentir la insuficiencia de la ciencia habida hasta ahora. El signo histórico de este estado de cosas es la *inmortalidad del escepticismo*. Como el espíritu invencible de la negación, acompaña siempre el desarrollo floreciente de la ciencia antigua, contraponiendo siempre incansablemente a cada nueva figura de la filosofía una nueva figura de la antifilosofía. Dicho en términos generales, el escepticismo sigue tenaz en su empeño de demostrar, con argumentos finamente tejidos, la imposibilidad de toda filosofía, es decir, la imposibilidad de una ciencia que se justifique de modo absoluto, y esto a pesar de todas las objeciones por medio de las cuales creen las escuelas poderlo refutar. A la hidra escéptica le nacen siempre nuevas cabezas, y aun las cortadas vuelven pronto a nacer. En todo caso, esta persistencia frondosa de la *skepsis*... es un testimonio de que la ciencia posterior a Platón no logró lo que debería haber logrado según sus pretensiones como filosofía: un conocimiento basado en una justificación absoluta...”<sup>27</sup>.

Ahora bien, ¿cuál debe ser nuestra actitud frente a este resultado? Al comienzo señalamos los límites de la historia que practica Husserl. Esta es una historia pragmática, a la cual no le interesa el pasado como pasado, sino visto a través del presente y recortado a su medida. Ella opera, pues, con conceptos de su tiempo como supuestos. El gran supuesto de Husserl es que la filosofía auténtica no es otra cosa que fenomenología trascendental. Desde allí ve la filosofía de los griegos, y lo que puede ver es sólo lo que le interesa para justificar el presente de la filosofía: su propio sistema. Mas la divisa de este sistema se expresa en la fórmula “a las cosas mismas”. Esta divisa equivale al imperativo categórico de la filosofía que ordena desterrar toda clase de supuestos del filosofar. ¿Por qué no hace valer Husserl la misma exigencia en su investigación histórica? Las “cosas mismas” de la historia de la filosofía son los sistemas del pasado. Los sistemas griegos están contenidos en textos escritos en griego. La lengua griega habla originariamente sólo dentro del mundo griego. De modo que si queremos hacer hablar originariamente a esos

textos, tenemos que sumergirnos en ese mundo pasado, desinteresándonos del presente. Esta es una tarea muy difícil, quizás un tanto utópica. Con todo, la meta a que apunta puede funcionar como ideal. Lo inadmisibile es el intento de hacer decir a los griegos lo que pertenece sólo al presente. Así no hacemos más que cerrarnos el camino de acceso a ellos.

Pero, a pesar de su falta de objetividad histórica, la historia pragmática de la filosofía que nos presenta Husserl nos ofrece el espectáculo de un pensador genial de nuestro tiempo en diálogo filosófico con los grandes pensadores del pasado, en que éstos hacen el papel del convidado de piedra, pero donde el presente nos revela su más secretos anhelos, iluminando así nuestra situación histórica.

*Universidad de Los Andes*

*Bogotá, D. E.*

DANILO CRUZ VELEZ