FENOMENOLOGIA Y MARXISMO EN EL PENSAMIENTO DE MAURICE MERLEAU-PONTY

POR

GONZALO PUENTE OJEA

El existencialismo de Merleau-Ponty solamente es comprensible en el contexto de la fenomenología. El movimiento iniciado por Husserl fecundó corrientes de pensamientos dispares, pero con una intuición fundamental común: la de que la raíz y el sentido de los problemas filosóficos hay que buscarlos en las estructuras *humanas,* tal como se ofrecen con anterioridad a la tematización de las ciencias positivas con sus prejuicios objetivistas. La fenomenología es, en su significación más radical, una ciencia del *hombre* en cuanto instaurador de sentido, y, por esto, el fundamento de una antropología en su significación filosófica radical. Tal es, en rigor, la *fenomenología existencial* de Merleau-Ponty.

Ahora bien: la temática y la perspectiva de esta fenomenología existencial son, en cierta medida, los resultados de un largo proceso de maduración de la fenomenología misma—en el que la experiencia heideggeriana ocupa un lugar central—y, al mismo tiempo, de la incorporación en un molde original de elementos espirituales intensamente operantes en la circunstancia intelectual europea: Hegel—sobre todo el de la *Fenomenología del espíritu*—, Kierkegaard, Marx, Nietzsche, etc., son otras tantas experiencias filosóficas que gravitan activamente en la intuición creadora de Merleau-Ponty.

Nos proponemos estudiar la peculiar matización que imprime Merleau-Ponty al conjunto de la fenomenología y a sus temas capitales. Pero queremos desarrollar este análisis en dos tiempos, cuya secuencia puede parecer, a primera vista, innecesaria, pero que es ineludible desde nuestro punto de vista: para valorar exactamente la originalidad y el carácter de la fenomenología existencial de Merleau-Ponty es preciso considerar atentamente el resultado general de la obra de Husserl—aun con el carácter provisional de que ha de estar afectado cualquier juicio sobre este filósofo—, y concretar así el nivel problemático desde el cual Merleau-Ponty acometa la tarea de su propio filosofar. Nuestro análisis esquemático

del pensamiento de Husserl tenderá a destacar sus aspectos más relevantes, de acuerdo con la intención que nos guía: introducir al existencialismo de Merleau-Ponty en sus motivaciones más profundas. Al efecto, no evitaremos la cita, cuando el caso lo aconseje, de cualquier clase de textos que presenten con fidelidad y coherencia el pensamiento husserliano o su interpretación más plausible.

Como parte final, intentaremos exponer con brevedad las líneas de la filosofía humanista de Merleau-Ponty, al hilo de su interesante crítica del marxismo. En un primer momento, nuestra intención se concretaba a esta exposición; sin embargo, en seguida se hizo patente la imposibilidad de analizar las posiciones de Merleau-Ponty en este asunto fuera del marco total de su pensamiento y sin un análisis previo de su fenomenología. Su último libro, *Les aventures de la dialéctique*, comienza con estas palabras: "Para tratar los problemas a los que tocamos aquí es necesaria una filosofía de la historia y del espíritu." Precisamente esta filosofía es, en Merleau-Ponty, existencialismo fenomenológico.

I

1. De modo general, puede caracterizarse la obra filosófica de Edmund Husserl como el intento de explicar el misterio del ser por su presencia objetiva en la conciencia; es decir, como la voluntad de encontrar, a través del análisis estructural de la conciencia, en su doble vertiente noética y noemática, un conocimiento absoluto, en el que vinieran a integrarse y revelar su sentido las verdades del saber efectivo acumulado incesantemente por las ciencias empíricas (1). Desaparecido Husserl, y conclusa así su fecunda vida filosófica, podemos preguntar cuál ha sido el resultado de ese ensayo de racionalización de la experiencia por el método fenomenológico.

En 1931 se traducía al castellano el estudio de Teodoro Celms, discípulo de Husserl, titulado *El idealismo fenomenológico de Husserl* (2), escrito con especial referencia al período abierto con la aparición de las *Logische Untersuchungen*, en su segunda edición, refundida, y las *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, ambas de 1913; en ese trabajo

(1) Cfr. Quentin Lauer: *Phénoménologie de Husserl. Essai sur la genèse de l'intentionalité*. París, P. U. F., 1955, pág. 390.
(2) Versión española de José Gaos. Madrid, Revista de Occidente, 1931.

escribe Celms: "Husserl afirma con toda decisión que el mundo espació-temporal es, por su sentido, una mera constitución intencional de la conciencia pura, y fuera de esto, una pura nada, es decir, que este mundo puede reducirse, sin dejar residuo, a la conciencia pura" (3). Y señala como pieza clave en tal sentido todo el capítulo III de la sección segunda de *Ideen* (4).

En efecto, Husserl declara allí que "*el ser de la conciencia,* de toda corriente de vivencias en general, *quedaría sin duda necesariamente modificado por una aniquilación del mundo de las cosas, pero intacto en su propia existencia*". La aniquilación del mundo "no implica que quedaran excluídas otras vivencias y otros órdenes de vivencias; lo que nos muestra es la apodicticidad de la existencia de la conciencia, en el sentido de que, por principio, *nulla "re" indiget ad existendum*" (5). Así, queda descubierta la equivocidad radical de términos como *ente, objeto,* cuando se aplican por igual a las modalidades del ser inmanente o trascendente. "Ser inmanente o absoluto y ser trascendente quieren decir, sin duda, ambos "ente", "objeto", y tienen, a no dudarlo, ambos su determinado contenido objetivo; pero es evidente que lo que se llama objeto y determinación objetiva en ambos casos, sólo se llama así según las categorías lógicas vacías. Entre la conciencia y la realidad en sentido estricto se abre un verdadero abismo de sentido." Ningún puente puede tenderse entre ambas; la única relación que las comprende es una relación que está más acá de toda realidad fáctica y se inscribe por entero en la estructura última de la conciencia; mejor dicho, en una relación que *define* la conciencia: la *intencionalidad.* El mundo espacio-temporal, en su totalidad, es un "mero ser intencional por su sentido", un ser que, por principio, "sólo es intuíble y determinable en cuanto es el algo idéntico de multiplicidades motivadas de apariencias—pero que, *además de esto,* no es nada—" (6).

Parafraseando a Husserl, dice Celms que "la afirmación de que el mundo es una constitución de la conciencia significa que está condicionado por un sistema de sentidos o de proposiciones motivado, en último término, intuitivamente. Y si el mundo es justamente este mundo y no otro, es porque en la conciencia pura hay este sistema de motivación y no otro". La conciencia pura habría

---

(3) *Ibídem,* pág. 126.

(4) Cfr. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica,* trad. esp. de J. Gaos. Méjico, F. de C. E., 1949, págs. 108-131.

(5) *Ibídem,* pág. 113.

(6) *Ibídem,* 114. Los subrayados, mientras no se señale otra cosa, son del autor citado.

podido tener otros sistemas de motivación, y entonces hubiesen existido correlativamente otros mundos. Frente al carácter absoluto de la conciencia pura fenomenológica queda la *contingencia mundi;* y respecto no del mundo como totalidad—como orden de ser espacio-temporal concordante en todas sus partes—, sino de la trascendencia en cuanto referencia ineludible de la conciencia intencional—no existen actos de conciencia de mera dirección inmanente—, Husserl reitera su tesis idealista al advertir que "no se debe dejarse engañar, pues, por la expresión de trascendencia de la cosa frente a la conciencia o "ser en sí" de la cosa. El auténtico concepto de trascendencia de la cosa, que es norma de toda proposición racional sobre la trascendencia, no cabe sacarlo de ninguna otra parte que no sea el contenido actual y propio de la percepción, o bien de los complejos de índole bien determinada, que llamamos experiencia comprobatoria. La idea de esta trascendencia es, pues, el correlato eidético de la idea pura de esta experiencia comprobatoria" (7).

Esta perspectiva idealista trascendental de *Ideen* se apoya toda ella, como muy exactamente indica Tran-Duc-Thao, en la teoría de la cosa material *(Ding),* que conduce de los objetos *reales* a los objetos *intencionales;* la realidad empírica queda absorbida, pero despojada precisamente de sus predicados reales. "*El acceso al dominio fenomenológico se hace así por el descubrimiento de la idealidad del objeto.* Se trata, evidentemente, de una idealidad *trascendental,* en tanto que se identifica a la *realidad empírica*" (8). Más adelante veremos la importancia que tiene en el desenvolvimiento husserliano la consideración privilegiada de los estratos materiales en los análisis de constitución.

Una formulación idealista tan inequívoca habría de sorprender a los lectores españoles, para los que el término *fenomenología* había venido evocando un modo de pensar los problemas filosóficos de estilo predominantemente realista; el Husserl más conocido en los medios intelectuales era, sobre todo, el Husserl de la crítica del psicologismo, el que ofrece la primera parte de *Investigaciones lógicas,* al fin vertidas al castellano dos años antes (9). La sorpresa había sido mucho más intensa todavía bastantes años antes en la propia Alemania; el año 1913 fué un año crítico para

(7) *Ibídem,* pág. 109.

(8) Cfr. Tran-Duc-Thao: *Phénoménologie et Matérialisme dialectique.* París, Ed. Minh-Tan, 1951, págs. 74-76. Este libro ofrece la crítica de fondo más seria hecha a la obra de Husserl, apoyada en una interpretación atrevida, pero que se propone ser, ante todo, fiel al contenido de dicha obra. Utilizaremos con frecuencia muchas de sus aportaciones a la inteligencia del intento de Husserl.

(9) Versión española de M. García Morente y J. Gaos. Madrid, Revista de Occidente, 1929.

la escuela husserliana. Thao describe con vigor la crisis: "La fenomenología—escribe—había debido sus primeros éxitos al realismo implicado en el análisis de las esencias. No se trataba solamente de la afirmación de un *en sí* del universal. La *Wesenschau* pretendía alcanzar *la esencia misma de las cosas, el ser de lo existente* en todas sus formas posibles. La tesis era afirmada más bien que demostrada; pero Husserl transmitía su convicción por el ejemplo viviente de su pensamiento. Los inmensos horizontes que descubría contrastaban con el frío intelectualismo de los criticistas universitarios. Ciertamente, los análisis "subjetivos" no faltaban; pero no parecían incompatibles con la posición de un *en sí*. La teoría ontológica de *la cosa misma* no hace sino completarse por la descripción de las vivencias en las cuales nos es *dada*. La doctrina de la reducción, expuesta desde 1907 en los cursos, no había explicitado aún su presupuesto fundamental: la idealidad del objeto. Igualmente, los oyentes habían reparado poco en ella. La aparición de las *Ideen* en 1913 provocó una estupefacción general. El idealismo trascendental era referido allí mismo al texto de la *Crítica de la razón pura*. "El término objeto es para nosotros, dondequiera que sea, un título para formas *a priori* de enlace en la concencia." *(Ideen.)* La fenomenología se define como "eidética de la conciencia purificada por la reducción trascendental": el campo tematizado era concreto, pero no se lo estudia más que en su esencia y, en cuanto que el *a priori* de la subjetividad define precisamente la objetividad del objeto, no se hacía sino reconsiderar los temas gastados del criticismo." Y concluye: "Los discípulos protestaron violentamente en nombre de la tradición oral. La nueva orientación de la doctrina les aparecía como un abandono de la inspiración fenomenológica auténtica. Husserl veía aumentar su prestigio día a día en los medios universitarios y en el extranjero: ya no habría de conocer jamás esta cálida atmósfera de entusiasmo que hizo la celebridad de la escuela de Gotinga" (10).

Las breves indicaciones que hemos expuesto, relativas al análisis de la reducción fenomenológica del mundo físico, permiten valorar la significación idealista de la obra de Husserl al nivel de *Ideen*, y el peculiar matiz de un idealismo que, pese a la honda y no querida influencia kantiana, conserva una gran originalidad, toda vez que la estructura de la intencionalidad hace posible una

---

(10) Cfr. *op. cit.*, págs. 76-77. En las páginas siguientes, Thao hace una exposición valorativa de la actitud de los neokantianos ante la nueva inflexión del pensamiento de Husserl, en especial de la respuesta de E. Fink a las críticas de Kreis y Zocher (1930-1932).

actitud de máximo respeto a cualquier clase de contenido noemático del análisis. Celms caracteriza con justeza y propiedad este idealismo fenomenológico al indicar "que está caracterizado de la manera más neta y se distingue de todos los restantes idealismos porque (...) reduce el mundo de las cosas a la conciencia pura fenomenológica, es decir, al yo puro fenomenológico, con sus componentes de vivencia reales e ideales, mientras que, por ejemplo, el idealismo trascendental considera como imposible por principio reducir el mundo de las cosas a los *yoes* individuales, con sus momentos de vivencia, y, por el contrario, reduce todo lo que es cosa a una "conciencia general" supraindividual" (11). Sin embargo, parece que el estatuto de esa conciencia fenomenológica no fué jamás precisado de modo satisfactorio, y no permitió una fundamentación suficiente de los análisis concretos. Los planos psicológico y trascendental, los momentos noéticos y noemáticos, el yo empírico y el yo trascendental eran perfectamente deslindables en el cuadro conceptual de la problemática metodológica; pero perdían la pureza de sus perfiles en el trabajo operatorio de las constituciones intencionales.

No obstante, Celms concluye que, en todo caso, el "idealismo fenomenológico de Husserl no está trazado de antemano por el método fenomenológico", y que es separable de éste; el idealismo sólo comienza en el momento en que Husserl pasa desde la reducción fenomenológica en cuanto reducción de toda consideración objetiva (trascendente) a la consideración de los correspondientes modos de conciencia, a la reducción fenomenológica en cuanto reducción del ser objetivo (trascendente) al ser de los correspondientes modos de conciencia. El énfasis en esa separación caracteriza aún hoy el patetismo del esfuerzo por anexar las posibilidades del método sin pagar el tributo de un planteamiento idealista.

En 1929, Husserl pronuncia en alemán cuatro conferencias en la Sorbona, bajo el título de *Einleitung in die transzendentale Phänomenologie,* origen de las *Méditations cartésiennes,* publicadas en francés en 1931, obra que, por lo que afecta a la forma más sistemática de su filosofía, constituye la última versión del pensamiento de Husserl (12). En las *Meditaciones* se desenvuelven y radicalizan las líneas directrices de *Ideen,* en una construcción de impresionante arquitectura y que elimina en parte considerable el margen de cierta ambigüedad que ofrecía el pensamiento riquísimo de su obra anterior.

(11) Cfr. *op. cit.,* pág. 126.
(12) Cfr. Lauer, *op cit,* págs. 304 y sigs.

En el proceso de búsqueda de un absoluto en el que asentar el sistema de las ciencias, Husserl había llegado, en la época de *Ideen*, a la afirmación de la subjetividad trascendental en cuanto *a priori* que circunscribe todo el saber. En las *Meditaciones* traza el proceso de esa misma subjetividad, realizando así la última identificación de la subjetividad trascendental, en cuanto estructura intencional, y de la objetividad. Veamos brevemente ciertos textos muy expresivos.

Recogiendo lo esencial del momento reductivo, tal como quedaba esbozado en *Ideen*, Husserl ratifica la tesis general de la fenomenología, al decir que "la ἐποχή es el método universal y radical por el cual yo me aprehendo como yo puro, con la vida de la conciencia pura que me es propia, vida en y por la cual el mundo objetivo entero existe para mí, justamente tal como existe para mí" (13). Nada puede sustraerse a la esfera del *ego*, pues el ser se constituye por su racionalización radical; así, el mismo concepto de *trascendencia* es constituído en dicha órbita, pues "esta *trascendencia* pertenece al sentido específico del ser del mundo *(des Weltlilichen)*, aunque no podamos dar a este "mundo" y a sus determinaciones ningún otro sentido que el que sacamos de nuestras experiencias, representaciones, pensamientos, juicios de valor y acciones; de la misma manera que no podemos justificar la atribución a este mundo de una existencia evidente sino a partir de nuestras propias evidencias y de nuestros propios actos. Si esta "trascendencia" de inherencia irreal *(irreellen Beschlossenseins)* pertenece al sentido propio del mundo, entonces el yo mismo, que lleva un mundo en sí a título de unidad de sentido *(Sinneseinheit)*, y que por ello mismo es una premisa necesaria de aquél, este yo se llama *trascendental* en el sentido fenomenológico de este término, y los problemas filosóficos que surjen de esta correlación, problemas filosóficos trascendentales" (14). Hay que señalar aquí, como mero inciso, que el uso histórico del término *trascendental* ha producido una cierta ambigüedad, que la fenomenología no ha tenido el buen cuidado de precisar; esta situación ha contribuído a dejar en una penumbra desazonadora el carácter de la relación de la fenomenología husserliana con las filosofías de la tradición idealista.

Pero el sentido de estos textos es bastante claro: Para Husserl, una fenomenología es válida sólo en la medida en que el ser quede

(13) Cfr. *Méditations cartésiennes. Introduction à la Phénomenologie*, traducción de Levinas y Pfeiffer. París, Vrin, 1947, pág. 18.
(14) *Ibídem*, págs. 22-23.

reducido a lo fenomenal—no a lo fenoménico—y, en función de esta reducción, la aprehensión del ser venga a confundirse, en rigor, con su constitución en la subjetividad trascendental, en la conciencia fenomenológica; solamente esta forma de constitución puede garantizar a dicha conciencia de la certeza de lo aprehendido. De ahí que Husserl pueda escribir, en fórmula estricta, fiel al sentido de la fenomenología pura, que "cada forma de la trascendencia es un sentido existencial que se constituye en el interior del *ego*. Todo sentido y todo ser imaginables, que se llamen inmanentes o trascendentes, forman parte del dominio de la subjetividad trascendental, en tanto que constitutiva de todo sentido y todo ser" (15). Esta constitución se efectúa mediante la explicitación de la conciencia intencional. La teoría de la intencionalidad ocupa el centro del idealismo fenomenológico, y rompe con la vieja teoría de la representación: la conciencia ya no es un receptáculo, un reproductor en miniatura. La idea de intencionalidad rompe con el clásico modo de pensar las relaciones de lo interior y lo exterior. "En el idealismo husserliano—advierte Levinas—, el análisis de la intención permite en cada momento definir en qué sentido el objeto es visado y puesto, en qué sentido su existencia es susceptible de verificación. Reconduciendo por intermedio del sentido el sujeto al objeto, Husserl aporta un momento nuevo en el idealismo: la posibilidad de iluminar el sentido íntimo de la trascendencia, el sentido que puede tener la interioridad misma del exterior para cada categoría de objetos" (16). No se trata de absorber las cosas en la conciencia y recomponerlas según esquemas psicologistas; "la intención visa un objeto exterior. La trascendencia del objeto es exactamente lo que es conforme al sentido íntimo del pensamiento que visa, irreductible a funciones matemáticas cualesquiera. La exterioridad de los objetos fluye del absoluto respeto aportado a la interioridad de su constitución" (17). Podemos seguir llamando idealista a este modo de valorar los términos del conocimiento, y en efecto lo es, incluso para Husserl; pero es un idealismo que entiende superar la antigua querella epistemológica, al suprimir la dualidad de mundos e instaurar la conciencia como *intencionalidad*.

Para Husserl, no hay la razón y lo otro: sólo hay ser en cuanto racionalizado; el campo de la conciencia no puede ser trascendido.

---

(15) *Ibídem*, págs. 70-71.
(16) Cfr. E. Levinas: *En découvrant l'existence. Avec Husserl et Heidegger*. París, Vrin, 1949, pág. 33.
(17) *Ibídem*, pág. 50.

La negación temprana del intento de Heidegger encuentra aquí su fundamento. La subjetividad trascendental no podía interpretarse, al nivel de las *Meditaciones*, como un *In-der-Welt-sein*, toda vez que esta estructura heideggeriana supone que, por su existencia concreta, el hombre está de antemano desbordado, trascendido. "La intencionalidad, al contrario, caracteriza una mónada. El hombre conserva el poder de reservarse respecto del mundo, y sigue libre, por este hecho, para efectuar la reducción fenomenológica. En un cierto sentido, la intencionalidad es un *Ausser-der-Welt-sein*, más bien que el *In-der-Welt-sein* de la conciencia" (18).

Si todo ser lo es en cuanto término de una constitución, es claro que la *existencia fáctica* cae fuera del campo de la conciencia y, por tanto, de la filosofía fenomenológica. Si Husserl aceptase la existencia como factor irracional en el ser, quedaría invalidado el ideal de una ciencia *total;* por esto, el ser es exclusivamente "sentido". Ya hemos visto cómo Husserl reintroduce la existencia previamente eliminada, pero no como pura facticidad, sino transformada en la posibilidad de la existencia, "la cual no es sino una expresión de las leyes esenciales reveladas en el *sentido* del ser" (19); y el problema de la existencia es absorbido en la problemática general del orden de las esencias.

El idealismo fenomenológico concluye, pues, en la afirmación del *ego* trascendental como mónada; pero esto no le impide rechazar formalmente la acusación *solipsista*, en virtud de la explicitación intencional de la experiencia del *otro* y la determinación del dominio trascendental como "intersubjetividad monadológica"—tarea a la que Husserl consagra por entero la *Meditación V*—. Pero no debemos engañarnos respecto del carácter último de esa *intersubjetividad*, al menos en su significación para el conjunto del sistema, toda vez que "el otro, yo lo aprehendo "en" mí, se constituye en mí mismo por la apresentación sin que esté allí presente "él mismo" (20).

---

(18) *Ibídem*, pág. 50. Apoyándose en el sentido de este poder reductivo, Levinas escribe que "la fenomenología de Husserl es, a fin de cuentas, una filosofía de la libertad, de una libertad que se realiza como conciencia y se define por ella". *(Ibídem*, pág. 49.) Este radicalismo de la libertad alcanza su extrema expresión en la metafísica de Sartre.

(19) Cfr. Lauer, *op. cit.*, pág. 409. En la crítica de este fiel expositor, este aspecto es referido a otros momentos endebles de la fenomenología en cuanto "absolutización, etapa por etapa, de la objetividad, por la fundamentación de esta objetividad en la sola subjetividad absoluta". (Véase *ibídem*, pág. 407, y, en general, todo el capítulo VI.)

(20) Cfr. *Méditations cartésiennes*, pág. 127. Husserl denomina *apresentación* al acto que hace al otro *co-presente;* es decir, a "una especie de apercepción por analogía". *(Ibídem*, págs. 91 y sigs.)

En seguida veremos que, como piensan Thao, J. L. Lyotard, etcétera, no parece legítimo que, al nivel trascendental, la explicitación del *otro* pueda hacerse en los mismos términos que la explicitación de la cosa, en especial si se tiene en cuenta que, en la parte inédita de *Ideen,* Husserl subraya la oposición naturaleza-espíritu y la prioridad ontológica del mundo del espíritu *(Geist)* (21). No obstante, podemos preguntar si cabía otra solución a una filosofía que ha hecho del *ego* trascendental el fundamento radical y absoluto; desde el momento en que el problema del *otro* se formule en términos de constitución intencional, la *intersubjetividad* no puede, en rigor, escapar a esta radicalización del *ego.* Todavía en *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die tranzendentale Phänomenologie*—cuyas dos primeras partes fueron publicadas, en vida del autor, en la revista *Philosophia,* de Belgrado, en 1936—mantiene Husserl que "todas las significaciones del tipo Yo y Tú, dentro y fuera, no se "constituyen" sino en el *ego* absoluto" (22). Pero es que la manera insatisfactoria con que pretende resolver el problema del *otro* en cuanto persona no solamente está condicionada por el valor axiomático del *ego* como constituyente universal, sino también por el carácter del análisis constitutivo de las cosas del mundo físico. Como advierte Thao, para mantener una coherencia de base a partir de la afirmación de una existencia absoluta de las personas, y de su manifestación también absoluta, Husserl habría tenido que renunciar al patrón privilegiado de la *Dingkonstitution*—que caracteriza la percepción de los cuerpos físicos como despliegue de siluetas *(abschattende Darstellung)*—, anverso de un idealismo trascendental como negación de la existencia absoluta del objeto, e instaurar una vía de constitución de la cosa material que no la redujese a un equivalente en la conciencia. Naturalmente, esta revisión habría dado como resultado una filosofía nueva.

Husserl sintió su posición idealista no como adventicia, sino como esencialmente vinculada a la fenomenología. Más allá de la fenomenología no hay, en rigor, especulación filosófica; la fenomenología es la filosofía. "Realizada de esta manera sistemática y concreta—nos dice—, la fenomenología es, por ello, *idealismo trascendental,* aunque en un sentido fundamentalmente nuevo." Y añade:

---

(21) Cfr. Paul Ricoeur: *Analyses et problèmes dans "Ideen II", de Husserl,* en el conjunto *Phénoménologie, Existence.* París, A. Colin, 1953, págs. 61-76.

(22) Por supuesto, persiste una tensión, una contradicción, que parece inherente a la fenomenología misma. Cfr. sobre este punto, además del estudio citado de Ricoeur, J. F. Lyotard: *La Phénoménologie.* París, P. U. F., 1954, páginas 33-36.

"La prueba de este idealismo es la fenomenología misma. Solamente quien comprende mal el sentido profundo del método intencional o el sentido de la reducción trascendental—o lo uno y lo otro—puede querer separar la fenomenología y el idealismo trascendental" (23). La asimilación de ambos términos no puede estar expresada de modo más inequívoco; y si se toma en consideración el momento de madurez desde el que dicha afirmación se formula, su importancia no necesita encarecerse. Según Husserl, la incomprensión de su idea de la fenomenología trascendental conduce a los dominios de un psicologismo trascendental *(sic)* que tiende a confundir aquella idea con la de una psicología intencional. En una palabra, se "cae en el absurdo de una filosofía trascendental que permanece sobre el terreno natural" (24).

En el ánimo de Husserl, las cosas no podían ser de otra manera. En efecto, la eliminación de la existencia real por imperativo de la radicalización de la subjetividad trascendental en cuanto fundamento supuestamente absoluto de las ciencias y de la propia filosofía *como ciencia rigurosa,* es necesaria para instaurar una fenomenología infalible y plenamente coherente, es decir, un conocimiento *absoluto* que elimine, si es fiel a sí mismo, la caída en el error. El problema del error, con su alcance tradicional, sólo puede surgir en una filosofía de la trascendencia, no en una filosofía del ser inmanente, "cuya meta es un modo de conciencia en el cual el ser es puesto absolutamente" (25). Si consideramos, por ejemplo, la percepción de cualquier objeto exterior, resulta que es imposible hablar de una falsedad de la evidencia misma, si previamente (ἐπχή) nos hemos negado a poner cualquier clase de trascendencia. "No es fácil de ver—escribe Lauer—cómo esta clase de error puede nunca hacer su reaparición en el campo de las consideraciones fenomenológicas, salvo en la medida en que la actitud natural aflora constantemente para manchar la pureza de aquéllas" (26).

No obstante, esta crítica no debe tomarse en el sentido de descubrir en la fenomenología una debilidad de la que no fuese consciente. Lo cierto es que la propia teoría de la *evidencia,* como modo originario de la intencionalidad y como fundamento del valor rele-

---

(23) Cfr. *Méditations cartésiennes,* pág. 72.
(24) *Ibídem,* pág. 73.
(25) Cfr. Lauer, *op. cit.,* pág. 411.
(26) *Ibídem,* págs. 412-13. Quizá el precio de este aumento de certeza subjetiva de que nuestra aprehensión de las esencias es correcta—el precio de esta filosofía *como ciencia rigurosa*—sea elevado. Tal vez consista en la renuncia a resultados concretos por operar siempre en un plano demasiado formal. Lauer se pregunta "si, habiendo eliminado completamente el error, no nos quedamos con una concha vacía entre las manos". *(Ibídem,* pág. 415.)

vante que reviste la *intuición* en la obra husserliana, instaura una doctrina de la *verdad* radicalmente diferente de la tradicional. La doctrina clásica interpreta la verdad como un *en sí* inmutable, como una *verdad en sí* que hace referencia a un *objeto en sí*. En este sentido, para la filosofía clásica la dificultad consistía en dar forma de ser al error, que sólo podía aparecer como no-ser. La novedad de Husserl estriba en rechazar esa idea de la verdad. Jamás se lograría obtener la evidencia si le fuera preciso poner el absoluto de una verdad en sí; toda vez que la evidencia no es un dato pasivo, "sino—como advierte Thao—un momento privilegiado en el devenir de la vida constituyente, no podría garantizar de manera definitiva las verdades que ella desvela" (27). Una percepción falsa evidencia su falsedad en otra percepción actual; el derecho de la evidencia es el derecho de la actualidad como tal. El hecho de que una fuerza sea vencida por una fuerza mayor "no implica ninguna contradicción, sino que fluye de la noción misma de fuerza" (28). Esta nueva idea de la verdad es reclamada, según la fenomenología, por la experiencia del conocimiento efectivo en cuanto proceso indefinido en el cual la verdad no queda suprimida sino realizada en la propia relatividad de los momentos del eterno devenir de la conciencia como *presente viviente (lebendige Gegenwart)*. A esta luz, el error en sentido tradicional no tiene sentido: el error solamente existe como momento superado de una verdad actual. La crítica de Lauer, y la que podría hacerle toda filosofía tradicional, queda desprovista de sentido únicamente si se acepta la gran renuncia que va implícita en la teoría husserliana de la verdad. Advirtamos que esta teoría anticipa lo esencial del pensamiento de Merleau-Ponty en este punto.

2. La orientación idealista de Husserl, en la forma de propósito esquemática en que la hemos expuesto, presenta en el curso de los análisis concretos una complejidad y una riqueza de matices que obligan a considerar toda interpretación de su obra, en cualquier sentido, como sujeta a revisión y esencialmente afectada de provisionalidad (29).

---

(27) Cfr. *op. cit.*, pág. 132.

(28) *Ibídem.*

(29) Como es bien conocido, los Archivos Edmund Husserl, instalados en Lovaina bajo la dirección del reverendo padre Van Breda, realizan un trabajo importantísimo de publicación de la obra completa del filósofo—publicada en La Haya, con el título general de *Husserliana*—, en especial sobre la base de cerca de cuarenta y cinco mil páginas de inéditos, en parte conservados sólo taquigráficamente. Este hecho, unido a la dificultad y complejidad de la fenomenología, imprime un forzoso carácter provisional a todo trabajo de conjunto sobre dicho pensamiento. Como escribe A. de Waehlens, "tan pronto como

La fenomenología posthusserliana ofrece un panorama poco unitario en lo que se refiere a la inteligencia de la obra de su fundador. La línea que se tiene por más ortodoxa insiste en la estricta coherencia del pensamiento del maestro y en la constante y común inspiración de todos los momentos y fases de su filosofía. Así, no solamente rechaza la tesis de "dos filosofías de Husserl"—con una presunta delimitación cronológica—, sino que ni siquiera acepta la tesis de un desajuste interno y relevante entre el cuadro de definiciones formales—que Husserl mantiene, en lo esencial, hasta *Die Krisis*—y los resultados del análisis concreto efectuado en el transcurso de su vida filosófica. Admite, sí, la existencia de "una transformación sensible de las perspectivas, de las afirmaciones, del vocabulario", pero sin que el progresivo profundizar de la investigación comporte, en ningún momento, un alejamiento de su eje (30). Como señala G. Berger dentro de esta línea, la unidad fundamental de la filosofía de Husserl está montada sobre la idea de la subjetividad trascendental: "el Cogito, si es el punto de llegada de una reflexión previa, difícil y prolongada, es también el punto de partida de análisis ulteriores, que Husserl llama "constitutivos". Los dos temas esenciales de la fenomenología son la teoría de la reducción y la teoría de la constitución. Ahora bien: la reducción es la preparación del cogito y las investigaciones constitutivas son su explicitación" (31). Este juicio, formulado en 1941, quiere ser la expresión de una fidelidad estricta a las intenciones del maestro, y ha sido reafirmado recientemente, tras catorce años de estudio y difusión de la obra de Husserl, por Berger, para quien el idealismo fenomenológico sigue siendo, con palabras de Husserl, "nada más que una explicitación de mi *ego* en tanto que sujeto de conocimientos posibles" *(Méditations cartésiennes)*. Segregado del ámbito trascendental de la constitución, incluso el *Lebenswelt* pierde toda su originalidad (32).

Para Berger, "la idea tenaz de una doble filosofía de Husserl

---

se pasa a discutir de la historia de la fenomenología, de la significación profunda de sus diversas consignas, de su compatibilidad y de su jerarquía, del mérito o de la responsabilidad que incumbe a la fenomenología en la eclosión de doctrinas que parecen emparentadas con ella, como, por ejemplo, el existencialismo..., o aún de la legitimidad del desarrollo que la filosofía de Husserl recibe en ciertos fenomenólogos contemporáneos; tan pronto como estas cuestiones son debatidas, la confusión es casi total". (Cfr. Waehlens: *Husserl et la Phénoménologie*, en *Critique*, núm. 55, diciembre 1951, pág. 1045.)

(30) Cfr. Gaston Berger: *Le Cogito dans la philosophie de Husserl*. París, Aubier, 1941, págs. 12-13.

(31) *Ibídem*, págs. 15-16.

(32) Cfr. G. Berger: *L'originalité de la phénoménologie*, en *Les Études Philosophiques*, julio-septiembre 1954, págs. 249-59.

tiene aún por origen la existencia de discípulos más diligentes en desarrollar sus filosofías personales, es decir, de *utilizar* a Husserl, que de traducir la inspiración profunda del maestro y de permanecer fieles a ella" (33).

Sin embargo, la mayor parte de los filósofos que, en una u otra forma, hacen obra dentro de un contexto fenomenológico, no aceptaría probablemente todos los puntos de la tesis de Berger y, *a fortiori*, no suscribiría el pensamiento de Husserl en todos sus aspectos.

No tratamos de zanjar aquí una polémica que, pese a todos los esfuerzos de una interpretación en ocasiones muy inteligente, se mueve todavía en la penumbra respecto del sentido global del pensamiento de Husserl, penumbra que ha sido incrementada por ciertas confesiones últimas del filósofo, que, sin embargo, tampoco ofrecen base suficiente para juicios definitivos, dado el ambiente de intimidad en el que fueron expresadas y la vaguedad de su formulación. En la última etapa de su vida, Husserl escribe en su diario, con cierto patetismo: "La filosofía como ciencia rigurosa, el sueño ha terminado." La filosofía como ciencia rigurosa, ¿no arrastra en su fracaso a la subjetividad trascendental como fundamento radical y absoluto del ser?... ¿Traduce esa confesión el sentimiento, al fin patente, de que la posición de un sujeto de la percepción, incapaz de una reflexión total, obliga a renunciar a esta reflexión total?... ¿O significa, solamente, que la filosofía no puede constituirse como ciencia rigurosa, porque su modalidad es la de un saber que hace justicia a los niveles más modestos del saber vital y que los justifica por igual, sin conferir ningún privilegio a los conceptos científicos?... En su última enfermedad, Husserl confesaba con dolor a sor Adelgundis Jägerschmidt: "Justamente en el momento en que... en las conferencias de Viena y de Praga, después en mi artículo *(Die Krisis)*, me he exteriorizado por primera vez con una espontaneidad tan completa y en que he realizado un débil *début*, es en este momento cuando tengo que interrumpir y dejar mi tarea inacababa" (34).

No puede concluirse, respecto del logro de una obra en la conciencia de su autor, por meras alusiones. Sin olvidar, no obstante,

---

(33) Cfr. *op. cit.*, pág. 15. La unidad del pensamiento husserliano es también subrayada por Lauer, para quien los últimos escritos de Husserl no modifican esta unidad en cuanto "conciencia creciente de la subjetividad en el análisis de los conceptos objetivos". *(Op. cit.*, pág. XIV.)

(34) Citado por Walter Biemel en su introducción a la versión francesa, de Paul Ricoeur, de *La Philosophie comme prise de conscience de l'humanité*, aparecida en *Deucalion*, III, 1950, pág. 113.

la gravedad de éstas, analicemos con brevedad ciertos momentos de la obra de Husserl que han sido deliberadamente relegados en las anteriores páginas.

De esta obra puede decirse que el público sólo ha conocido las exposiciones de carácter sistemático; quedaban temporalmente inéditas y siempre inacabadas las investigaciones concretas que, reunidas en un vasto conjunto, ofrecerían, según la intención del maestro, una interpretación filosófica de su método y una serie de ejercicios fenomenológicos encaminados a ejecutar y justificar en el curso del análisis las virtualidades de dicho método. Como decimos, de ese conjunto sólo vió la luz la parte sistemática—*Ideen I*—, con el título general de *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* (35). *Ideen II* e *Ideen III*, aunque casi totalmente redactadas, continúan aún inéditas.

Ideen II se consagra a las investigaciones fenomenológicas sobre la constitución de la realidad en su conjunto, mediante el análisis intencional esbozado en *Ideen I*. El interés de dicha obra, para el conjunto, consiste en que sus análisis aclaran retrospectivamente la *doctrina* idealista, que—como advierte Ricoeur (36)—interpreta, desde 1905, el método fenomenológico, cuya expresión sistemática plena se ofrece en las *Meditaciones*.

El análisis intencional de estos ejercicios de constitución toma siempre como "guía trascendental" un *sentido* ya dado en un objeto, y consiste en ir separando y perfilando las intenciones múltiples que se entrecruzan y anudan en ese *sentido*. El guía trascendental general de esos análisis es la realidad en su conjunto *(die gesamte Realität)*, que se articula en dos grados, la realidad como "naturaleza" y la realidad como "mundo espiritual" *(geistige Welt)*; a su vez, en la Naturaleza se analiza la "naturaleza material" y la "naturaleza animal o psíquica". De esta manera, la cosa, el alma y el espíritu son los tres temas reguladores de *Ideen II*.

Sin entrar en el detalle de este trabajo constitutivo, indiquemos algunas de sus consecuencias. Por lo pronto, el resultado de estos análisis está lejos de despejar toda ambigüedad, y no permite la interpretación coherente y radical que ofrecería *Meditaciones cartesianas*. Se desprende "progresivamente del análisis intencional —dice Ricoeur—una curiosa polaridad, que no deja de recordar la polaridad kantiana del idealismo trascendental y del realismo

(35) Aparecidas en 1913, en el célebre *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*.

(36) Cfr., para una exposición suficientemente minuciosa y clara, Paul Ricoeur: *Analyses et problèmes dans "Ideen II", de Husserl*, en *Phénoménologie, Existence*. París, A. Colin, 1953, págs. 23-76.

empírico. *Ideen II* no trabaja en el sentido de disipar el prestigio de las ideas de realidad, de naturaleza, ni el prestigio de las ciencias objetivas del hombre; muy al contrario: enraizándolas en un trabajo *(Leistung)* de conciencia, la fenomenología las justifica y las erige frente a la subjetividad trascendental..." (37). Pero una polaridad todavía más comprometedora para la unidad sistemática es la que surge entre el mundo natural y el mundo espiritual. En *Ideen I* ya aparecía la teoría de la constitución enteramente dominada por la estructura de la *Dinglichkeit;* la cosa material era el último soporte del mundo animal y humano y de los objetos culturales. Esta estructura de la *Dingkonstitution* preside el análisis intencional efectuado en las dos primeras partes de *Ideen II:* el objeto se da como una serie de escorzos *(Abschattungen)* al interior de "horizontes", los cuales comportan una determinada estructura espacio-temporal del existente en cuestión que viene definida por un grupo fundamental de reglas *a priori* para las síntesis que se desarrollan en la experiencia de la "cosa". Estas síntesis *constituyen* el objeto visado como unidad ideal. Se trata, pues, de una *idealización,* que no puede aspirar a un valor absoluto. Como señala Thao, esta forma de objetividad era legítima en Kant, que tomaba el objeto solamente como "fenómeno" en contraposición a una "cosa en sí"; pero no es legítima en Husserl, que pretende describir y constituir la totalidad de los objetos. A través de los análisis de constitución de la naturaleza "animada", y, en especial, del "alma" humana, Husserl concluye en la extrema polaridad de un *ego* puro y de un "hombre" objetivado e inserto en la pura naturaleza—de la cual forma parte el psiquismo—, reforzando de esta manera, por otras vías, la constitución de la realidad humana como idealidad trascendental en el sentido formalista de la *Dingkonstitution* (38). Veremos, más adelante, que Merleau-Ponty recoge la teoría husserliana de las *Abschattungen* con semejante generalidad; pero, en cambio, suprime en alto grado la tensión husserliana entre

(37) *Ibídem,* pág. 24.

(38) Para el paralelo de Husserl y Kant y la tesis de la auténtica realización del pensamiento de éste en la fenomenología, cfr. Thao, *op. cit.,* páginas 77-87 y 107-125. Para el problema de las afinidades de Husserl con Descartes y Kant, origen de polémica, son interesantes los siguientes trabajos: P. Thévenaz, *La question du point de départ radical chez Descartes et Husserl,* en *Problèmes actuels de la Phénoménologie,* Bruselas, Desclée de Br., 1952, páginas 11-30; Ludwig Landgrebe, *La phénoménologie de Husserl est-elle une philosophie trascendentale?,* en *Les Études Philosophiques,* núm. 3, 1954, páginas 315-323; A.-A. Devaux, *La phénoménologie de Husserl est-elle un "néo-cartésianisme"?, ibídem,* págs. 260-283; G. Berger, *Le Cogito dans la philosophie de Husserl,* ya citado, págs. 121-138. Para el presunto platonismo de Husserl es precioso el estudio de Alexandre Lowit, *Pourquoi Husserl n'est pas Platonicien,* en *Les Études Philosophiques* cit., págs. 324-336.

la realidad material y la realidad espiritual, mediante una superación simultánea del sensualismo y del espiritualismo idealista.

En *Ideen II*, mediante su análisis del conocimiento de otro—que *Ideen I* denominaba *Einfühlung*—, prepara la solución ofrecida por *Meditaciones* al problema del solipsismo trascendental, y, al mismo tiempo, descubre ya la fisura abierta en el edificio de la *Weltkonstitution*, al dar entrada al mundo espiritual de las *personas*, del que se ocupa la parte tercera de *Ideen II*.

En efecto, la objetividad del objeto, tal como aparece en *Ideen II*, remite a un nivel de orden superior al mero nivel subjetivo: el nivel intersubjetivo, en virtud del cual la objetividad se constituye en experiencias que son no solamente las *mías*, sino también las *de otros*. Al mundo psíquico de los hombres corresponde un mundo común de la objetividad, en cuanto correlato de su acuerdo universal. Pero la dificultad nace aquí: la reducción fenomenológica, al eliminar toda trascendencia, ha eliminado también la del *otro* como tal; el modelo privilegiado de la constitución de la cosa obligaría a constituir a los otros en *mi* conciencia según ese modelo. Sin embargo, la *Meditación V* construirá el conocimiento de otro según un esquema diferente. A la esencia del otro le es inherente el ser *absolutamente* otro en tanto que es precisamente un *yo*. Su trascendencia no remite, pura y simplemente, a un curso infinito de *Abschattungen*, como sucede con la cosa; su existencia trascendental es una existencia *absoluta*. Entonces, el problema de su constitución se plantea—como advierte Thao—en términos paradójicos, que Husserl no rehuye: "¿Cómo es posible que mi *ego*, en el interior de su ser propio, pueda de alguna manera constituir "el otro", "justamente como siéndole extraño", es decir, conferirle un sentido existencial que lo ponga fuera del contenido concreto del "mímismo" concreto que lo constituye?" (39). Resumiendo muy brevemente la marcha de dicha *Meditación V*, Thao indica que "la operación se hace en dos tiempos. Una primera constitución, por síntesis de *Abschattungen* en el interior del yo propio, *solus ipse*, conduce a poner una primera naturaleza, "primordial". Esta naturaleza no comporta ningún sentido que no se refiera estrictamente a mí mismo. En este mundo original encuentro mi cuerpo, caracterizado como "mío", y otros fuera de mí, a los cuales no atribuyo aún ninguna existencia "subjetiva". Pero entre ellos hay uno que, en razón de un cierto parecido con mi cuerpo propio, toma por analogía el sentido: "cuerpo de otro". No se trata, evidentemente,

(39) Cfr. *Méditations cartésiennes*, págs. 78-79.

de un razonamiento: el cuerpo extraño entra en el campo de la percepción "apareado" al mío, y este "apareamiento" permite una transferencia de significación, gracias a la cual veo, ante mí, *un otro mí mismo*" (40).

Ahora bien: esta descripción no supera prácticamente la estructura de la *Dingkonstitution;* las *Abschattungen* son verbalmente sustituídas por ciertas *verificaciones concordantes*, que, de hecho, no son sino un sistema de síntesis, que hacen del objeto el *correlato* del desenvolvimiento de *mis* vivencias, realizado en forma coherente, es decir, unidad ideal. Y es que la explicitación del sentido del otro no puede hacerse con el mismo método empleado en la esfera de las cosas—cuya existencia absoluta es más fácilmente contestable—; la "persona" no admite, en rigor, ese tipo de reducción fenomenológica. Lo cierto y curioso es que, de hecho, en la parte tercera de *Ideen II*, la constitución de la persona se aparta del análisis constitutivo de la cosa. La *persona* no es simple "unidad de apariciones", sino "unidad de manifestación absoluta" *(Einheit absoluter Bekundung)*; mientras que las personas son constituídas de manera "absoluta", las cosas lo son de manera "relativa". Paralelamente a estos modos de experiencia se constituyen dos mundos opuestos: el *mundo de la naturaleza* y el *mundo del espíritu.* "La necesidad de constituir el mundo espiritual a partir de *mi* conciencia—dice Thao—entraña, sin duda, una especie de "relatividad"; pero esta "relatividad" es de un orden totalmente otro que el de la "cosa". No se trata de negar la realidad del "otro", sino simplemente de afirmar la *posibilidad* a priori *de una comunicación de las conciencias.*" Esta intuición no podía escapar a Husserl; por el contrario, le guiaba. Pero "sólo una constitución coherente del mundo espiritual hubiera podido disipar la confusión. La tarea no fué jamás realizada" (41).

Los análisis de *Ideen II* parten de la *cosa* en cuanto estrato material fundamental, y se prosiguen hasta llegar a la vida *humana* en cuanto tal. Cada capa o estrato puede tomarse, según Husserl, aparte; así, la actitud *personalista* constituye una actitud nueva que lleva a un mundo autónomo: el *geistige Welt*, que está en una relación de "precedencia ontológica" respecto de su cimiento (naturaleza) (42). En este mundo, las cosas ya no se definirían, *para mí*, por sus propiedades físicas sino por sus aspectos vividos, con sus predicados de valor y de acción. La actitud personalista es una

(40) Cfr. *op. cit.*, págs. 89 y sigs.
(41) *Ibídem*, pág. 93.
(42) Cfr. Ricoeur, *est. cit.*, págs. 69-73.

actitud práctica, que profundiza el sentido del ser al descubrir el carácter abstractivo de la actitud teórica. Las personas no son intuídas como simples realidades psíquicas fundadas en el mundo de los cuerpos materiales—el *psiquismo,* para Husserl, corresponde al mundo natural—sino como sujetos espirituales en cuanto realidades absolutas, que comunican entre sí en el ámbito del mundo intersubjectivo de la cultura, en el que la causalidad es sustituída por la *motivación.* La actitud teórica desprecia la realidad del objeto al reducirla a la universalidad y a la necesidad del proceso de sus apariciones; por el contrario, la práctica de las relaciones vividas nos desvela lo real en su existencia *absoluta, como subjetividad otra que la mía.*

En esta esquemática exposición resulta patente una dualidad de significaciones en la obra husserliana, que el autor nunca explicó de manera clara. A juicio de Thao, en esa dualidad reside la razón del inacabamiento de *Ideen* y, en general, de toda su obra. La fenomenología del mundo del espíritu venía a insertarse en el proyecto general de la *Weltkonstitution,* interpretada según el modelo idealizante de la *Dingkonstitution;* el nivel interpersonal exigía un nuevo cuadro operatorio en el que la noción de *cosa* habría adquirido una significación también nueva. Si la comprehensión de las personas implica ineluctablemente, con palabras de Husserl, "la percepción del cuerpo (en tanto que constitutiva de la corporeidad fundante) como fundamento de la percepción del sentido espiritual", y se mantiene la noción de la materialidad como existencia puramente fenomenal, entonces la realidad absoluta del mundo espiritual resulta difícilmente pensable: ¿Cómo es posible fundar una existencia efectiva sobre un mero "correlato ideal" de síntesis subjetivas?... El contrasentido es evidente si se piensa que toda actitud práctica no es posible sino sobre realidades. Pero una doctrina fenomenológica que propusiese un estilo menos idealizante de constitución habría implicado la liquidación del idealismo trascendental que recubre a la fenomenología (43).

---

(43) La novedad radical de Husserl respecto del kantismo es su concepción del yo constituyente como un yo efectivo, en tanto que *"todo objeto real o ideal encuentra el sentido ontológico de su ser en la temporalidad de su vida trascendental.* Es en una percepción, como acto vivido, en donde se constituye *la cosa misma".* La *Crítica de la razón pura* "sustituye constantemente el análisis del juicio al de la percepción para extender luego a ésta los resultados obtenidos para aquél"; en este alejamiento del suelo de la percepción en beneficio de los momentos puramente formales radica el fracaso del kantismo. "El proyecto implicaba una descripción directa del mundo de la percepción; en lenguaje husserliano, del *mundo de la vida."* Precisamente, la fenomenología del mundo de la vida—de la que nos ocuparemos en seguida—tomaría justa-

Husserl nunca llega a desasirse de su decidida orientación idealista. El mundo de las personas como existencias concretas y absolutas de la parte final de *Ideen II* no supera totalmente el *hiatus* puesto por Kant entre la reflexión trascendental y la psicología empírica. En efecto, al mismo tiempo que instaura una psicología comprensiva de la persona, advierte Husserl sus límites: la persona todavía no es la pureza de la subjetividad fenomenológica, no es el último *ego;* pertenece aún, en cierto sentido, al mundo de la experiencia objetiva, se hunde en ésta en el curso de todas sus motivaciones y en el proceso de su comportamiento "ingenuo" en el *Umwelt.* Con toda justicia puede escribir Ricoeur que "Husserl mantiene más allá de todo capricho por la persona y por la existencia su ideal de la filosofía como la emergencia de un *Ego meditans,* que no tiene parte en su propia praxis" (44).

3. Si bien Husserl permaneció siempre anclado en su versión fenomenológica del idealismo trascendental—todavía la *Krisis* reitera sus tesis—, no es menos patente que su asimilación de la *subjetividad trascendental* a la *subjetividad concreta,* con su estructura temporal, significa una superación definitiva del idealismo kantiano. Su descubrimiento de un suelo *(Boden)* de la experiencia antepredicativa, en el que las evidencias predicativas hunden su raíz, es decir, de un mundo prelógico condicionante del juicio, de una parte; y su análisis del devenir genético del *ego* a partir del "presente viviente" *(lebendige Gegenwart),* como *temporalidad temporalizante,* de otra; ambos momentos de la obra husserliana significan la superación brillante del formalismo de Kant e indican la dirección segura para superar la antinomia del fenómeno y la cosa en sí, de un lado; y el hiato entre el yo trascendental y el yo empírico, del otro. Los cimientos para el paso de una consideración estática de la objetividad a su consideración *genética* son ofrecidos, fundamentalmente, por los siguientes escritos: *Formale und transzendentale Logik* (45), *Urfahrung und Urteil* (46), *Vor-*

---

mente como título el de *Estética trascendental.* (Cfr. *Formale und transzendentale Logik.)* De ahí la conclusión de Thao: "La reducción fenomenológica, al tematizar el dominio trascendental bajo la forma de una subjetividad concreta, no nos hace recaer en el psicologismo: realiza de manera auténtica la significación original del idealismo kantiano." (Cfr. *op. cit,* págs. 107-125.)

(44) Cfr. est. cit., págs. 76-77.

(45) Aparecida en el *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung,* X (1929). Hay traducción francesa.

(46) Consiste en una serie de inéditos redactados a partir de 1919, completados y presentados por L. Landgrebe siguiendo las indicaciones del propio Husserl; la obra apareció en Praga en 1939; se reeditó en Hamburgo en 1948. Su subtítulo es: *Investigaciones sobre genealogía de la Lógica.*

lesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (47) y *Die Welt der lebendigen Gegenwart* (48).

Husserl comienza eliminando—por el momento de la reducción—el mundo en su forma constituída, para despejar el acceso a un *ego* trascendental donador de sentido; y concluye en una explicitación de esta donación de sentido original *(Sinngebung)*, mediante un análisis radical de la constitución del sentido íntimo y del sentido interno, como momentos originarios de la génesis de sentido *(Sinngenesis)*. Sobre el mundo de las "cosas" así constituído—mundo de la evidencia antepredicativa *(Lebenswelt)*—se constituye el acto del juicio. De otra parte, la experiencia del *otro* tiene su fundamento en ese mundo primordial, en el que se constituyen las cosas como tales.

Husserl se mueve continuamente sobre una delgada arista, que se levanta entre un racionalismo metafísico que suprime el *ego* y un empirismo escéptico que arruina el saber. Toda la significación de su esfuerzo reside en su voluntad de superar ambos extremos por medio de la instauración de un trascendentalismo que hará reposar todo saber sobre una subjetividad donadora de sentido e inserta en el *Lebenswelt* inmediato, en el cual se inscribe lo que podríamos designar como "complicidad primordial" de sujeto y objeto. En esa complicidad quedaría literalmente disuelto el carácter alienante del objetivismo tradicional y alejados los peligros del psicologismo moderno.

Veamos esquemáticamente los momentos del proceso.

Puede decirse, de modo general, que la constitución de la experiencia antepredicativa y la correspondiente profundización de los análisis genéticos fué preocupación constante de Husserl desde las *Logische Untersuchungen* hasta la *Krisis*. De esta manera, la afirmación de Jean Wahl—referida a *Erfahrung und Urteil* (49)—de que "este libro póstumo se opone netamente a las teorías que parecían ser las de Husserl en *Ideen* y en *Méditations cartésiennes*", no puede tomarse a la letra. En casi todos sus escritos hay referencias más o menos explícitas a los aspectos genéticos de la constitución: de modo perfectamente temático, en las *Meditaciones;* y aún más notoriamente, en la *Lógica formal y trascendental* (1929). En este

---

(47) Se trata de las lecciones dadas por Husserl en 1905, editadas por Heidegger en el *Jahrbuch*, IX (1928).

(48) Aparecido en la revista *Phil. and Phenomenological Research*, VI, 3, año 1946.

(49) Para un estudio serio y detallado de este libro, cfr. J. Wahl: *Notes sur la première partie de "Erfahrung und Urteil", de Husserl*, en *Phénoménologie, Existence*, págs. 77-105.

último libro, Husserl expone nítidamente su idea fundamental de que el problema de la verdad sólo puede ser abordado por una lógica realizada en un nivel superior al puramente formal; y, por consiguiente, que el problema de la evidencia, a dicho nivel, exige una crítica que deberá reinstalarse en la fuente primitiva de la experiencia. La forma no tiene sentido sino como forma del ser. Por tanto, y dado que una experiencia sólo queda justificada por la correspondiente constitución intencional, Husserl se aplica laboriosamente al análisis constitutivo, guiado por la idea de que la lógica, en cuanto teoría de las formas del ser *(intelligibile)*, únimente encuentra su plena justificación en la explicitación de la dialéctica por la que lo inteligible se engendra, en último término, a partir de lo sensible (50).

El análisis de la experiencia precategorial como momento previo en la genealogía de la lógica constituye la tarea de *Erfahrung und Urteil.* Su idea central es que el *ente* (51) debe ser dado *desde siempre*—debe consistir en un *predatum (vorgegeben)*—, a fin de que pueda llegar a ser objeto del juicio. A esa *datio* corresponde una *evidencia prepredicativa,* anterior a la evidencia apodíctica de la lógica clásica. Las verdades de ésta remiten, en su operación, a un "mundo de substratos". Esta afección original de los substratos se cumple en el dominio de esos *predata* pasivos (dominio de la *doxa* pasiva, anterior a la *episteme).*

En esta perspectiva se desarrollan los sugestivos análisis de la constitución antepredicativa (52), cuya exposición alargaría inútilmente este esquema. Detengámonos en el resultado, tal como se presenta a la luz de los trabajos de Husserl citados anteriormente. Partamos del *Lebenswelt* como dominio de las cosas en cuanto *data* precategoriales; estas *cosas,* como unidades espacio-tempora-

---

(50) El análisis, al nivel de *Ideen,* es ya genético en cierto sentido, en cuanto que es *constitutivo.* Sin embargo, trabaja sobre términos *objetivos* ya cristalizados, como si dijéramos. "Mientras que el análisis "estático" se guía por la unidad del objeto visado, y va de los modos de aparición oscuros a la presentación clara, siguiendo los reenvíos intencionales implicados en las representaciones oscuras, el análisis genético visa la totalidad concreta, formada por cada conciencia con su objeto intencional como tal. Son, entonces, los otros reenvíos intencionales los que están inmediatamente en cuestión, los reenvíos que pertenecen a la *situación,* por ejemplo, la del sujeto del juicio: se encuentra así igualmente en cuestión la *unidad* inmanente *de la temporalidad* de la vida, que tiene en ella su "historia" *(Geschichte)."* *(Formale und transzendentale Logik,* citado por Thao.)

(51) En el sentido de *das Seiende,* de *l'étant:* la existencia ónticamente considerada.

(52) Véase el est. cit. de J. Wahl, y, también de este autor, *Note sur quelques aspects empiristes de la pensée de Husserl,* en la misma recopilación, páginas 107-135.

les, son dadas en una unidad de *doxa* pasiva. La percepción sensible se desarrolla en una serie de síntesis de *identificación simple*, en que cada presentación se encuentra ligada a la precedente como presentación de *la misma cosa* en el interior de un horizonte. Cada aspecto de la cosa remite potencialmente a otros en un desarrollo actualizante relativamente indeterminado, que se cumple según un "estilo" general peculiar de cada objeto. En la serie de síntesis, la percepción de la cosa va enriqueciéndose al realizar sus posibilidades latentes, en un proceso en que el momento precedente continúa presente en la "retención". En el curso espontáneo de la experiencia sensible, por la vía de la modalización, se van destacando ciertos momentos o determinaciones por un proceso de abstracción antepredicativa (forma, color, etc.), siempre en el contexto del objeto como unidad de conjunto. Un esfuerzo de atención permite explicitar ciertas determinaciones en el interior de la cosa por un proceso de "explicación" (53), en que la percepción, por ejemplo, de este cenicero sufre una modificación importante: ya no se realiza como acto originario, sino como acto retencional—manteniéndose según el modo del "aún"—; ahora, el cenicero como objeto total ha pasado a un plano de fondo, mientras que pasan progresivamente al primer plano los momentos particulares que lo recubren, a título de momentos. Como advierte Husserl, "a cada paso de la "explicación", el momento singular que se explicita recubre el substrato y se incorpora así a su contenido de significación": aparece, entonces, una "determinación" de ese substrato.

Ahora bien: en ese plano antepredicativo de la receptividad, la "explicación" no pone el substrato como *sujeto*, ni la determinación como *predicado*. Ese es, justamente, el resultado del juicio predicativo en un nuevo modo de *actividad*. Hasta ahora, la relación antepredicativa de substrato y determinación—que es, desde luego, el resultado de una cierta actividad del yo—se ofrece en forma *pasiva*. Una intención *activa* realizará explícitamente lo que no era más que un recubrimiento *pasivo* del substrato por la determinación; mediante un retorno del yo al substrato y una nueva explicitación de la determinación en un acto particular, se vuelve, finalmente, la mirada intencional, de nuevo, al objeto, tomando conciencia plena y explícita de su enriquecimiento de sentido (se trata del doble movimiento de síntesis y análisis de la lógica tradicional, pero aprehendido de una manera efectiva).

Thao llama la atención sobre la importancia decisiva de este

(53) Para más detalle, cfr. Thao, *op. cit.*, págs. 197-204.

laborioso trabajo de constitución: "Por muy extraña que pueda parecer la noción de una *preconstitución pasiva* de las significaciones ideales, en la *actividad antepredicativa* que se desarrolla al nivel de la percepción sensible como tal, no por ello constituye menos un *dato fenomenológico* absolutamente evidente, y que encierra la única solución efectiva del paso de lo sensible a lo inteligible. El *trabajo de la subjetividad,* en el *mundo de la vida,* da su sola justificación posible a las idealidades del *mundo del espíritu,* en tanto que su sentido efectivo de verdad, en su ser ideal, no puede consistir más que en ponerse como *la verdad misma* de este mundo" (54).

Pero no solamente las evidencias predicativas del mundo cotidiano encuentran su raíz y su sentido en ese mundo anterior de la vida; el valor fundante de la experiencia antepredicativa se extiende, de modo general, a las categorías con que opera el lógico profesional en el ámbito de su ciencia: la genealogía de la lógica desvela el fundamento sensible de las diversas modalidades del juicio (55). Asimismo, este dominio de la primitividad no es exclusivamente el fundamento de lo teórico, sino que envuelve igualmente las experiencias de acción y de sentimiento; las experiencias según los modos del querer, de la apreciación y de la acción práctica, con su peculiar horizonte de familiaridad. El yo, que vive concretamente en su perimundo *(Umwelt)* entregado a fines prácticos, no es, ante todo, un yo considerante o contemplativo, sino un yo inserto en la urdimbre vital de la *praxis.*

En este análisis del plano antepredicativo hemos tomado un punto de partida en sí mismo relativo y no rigurosamente último: en el regreso hacia experiencias puras y simples hemos llegado a las sensaciones tomadas en su desnudez, tal como se nos ofrecen sin elaboración y anteriormente al trabajo originalmente abstractivo de la atención como tendencia hacia un horizonte intencional; pero en la constitución de ese mundo de sensaciones, la exigencia de primitividad nos llevará a la *impresión.* Las *cosas,* como unidades espacio-temporales de identificación, no son, en realidad, los *data* rigurosamente originales. Como indica Thao, con un rigor y una claridad que hacen inútil una síntesis más personal (56),

---

(54) *Ibídem,* pág. 202.

(55) Cfr., para el análisis genético de la *negación,* de la *posibilidad,* etcécera, y, en general, para todos los aspectos de la preconstitución pasiva, J. Wahl, *Notes...,* ya cit., págs. 83 y sigs.

(56) La constitución de las vivencias como "objetos inmanentes" en el tiempo inmanente del sentido íntimo es tema, principalmente, de las *Vorlesungen* de 1905, mencionadas.

la inmanencia vivida, tematizada por la reducción trascendental, es, a su vez, un *constitutum* que remite a lo absoluto del *presente viviente (lebendige Gegenwart)*. Se impone, así, una nueva reducción de la unidad inmanente de las vivencias, que nos conduce a las puras *impresiones* actuales, en la corriente originaria del presente absoluto: en esa corriente van a aparecer, precisamente, las primeras intencionalidades que permitan superar el mero *dato*.

En efecto, cada impresión, tomada en su inmediata actualidad, se mantiene en una *retención—presente*, a su vez—, que la *retiene* justamente como *lo que acaba de ser*. "En la intencionalidad pasiva de la retención, lo que era impresión presente aparece como cada vez más *pasado*. Así se constituye la primera dimensión del sentido íntimo: el presente viviente llega a ser *objeto* para sí mismo *reteniéndose* a sí mismo. Se *aparece* a sí mismo en la retención, en donde el puro dato impresional se constituye en una *unidad vivida*, la *sensación*, que se presenta como idéntica a sí misma en este deslizamiento por el que se hunde continuamente en el pasado inmanente. Entre las sensaciones así constituídas conviene reconocer una importancia particularísima a las *kinestesis*, que motivan una organización del dato sensible en un *campo sensorial (Sinnesfeld)*, en el que los momentos aún no presentes se anuncian ya por anticipado: así, aparece la *protención*, ella misma presente, pero en la que el presente se *sobrepasa* a sí mismo, conduciéndose hacia su *futuro inmanente*. Con la intencionalidad de la protención se acaba la constitución del sentido íntimo: el dominio de la inmanencia vivida se constituye en él como la primera forma de la "objetividad", apareciendo cada vivencia como un "objeto en mí", que dura, idéntico a sí mismo, en el tiempo inmanente" (57).

A partir del sentido íntimo, y como eslabón intermedio para acceder al mundo de las *cosas*, se constituye el sentido externo como *pendant* del objeto externo primordial (58). Por un proceso cinestésico se dibujan en el campo sensorial ciertas configuraciones como *unidades de perspectiva*, en las que aparece el primer sentido de exterioridad. La teoría del *objeto-fantasma*—desarrollada en *Die Welt der lebendigen Gegenwart*—explica esta constitución, todavía incipiente, de un objeto fuera de mí que se va perfilando en el campo sensorial, según una mera unidad de estilo; el mundo de los objetos-fantasmas no es aún el mundo de las cosas en cuanto

(57) Cfr. J. Wahl, *ibídem*, págs. 84-85, para la constitución del tono como unidad de duración pasivamente pre-dada, que ejemplifica expresivamente lo esencial de la descripción de Thao, en un caso determinado. J. Wahl establece un paralelo aclarador entre la duración bergsoniana y la husserliana.

(58) Para el concepto de "primordial", cfr. *Meditación V*.

realidades sustanciales y causales, sino el primer conato de una espacio-temporalidad como forma de exterioridad; en el juego de movimientos de ese mundo interviene de nuevo la acción de las *kinestesis* para constituir un cierto *estilo*, correlato de una cierta regularidad intuitiva fundada en el *hábito*, que define la unidad sustancial y causal de la *cosa*. Sobre esta plataforma se va constituyendo la *realidad sensible* en cuanto tal. A su vez, esta realidad primordial es el fundamento de la percepción de esta "cosa", como *mi cuerpo, mi realidad orgánica;* por esta percepción se constituye la experiencia del *otro* como *alter ego;* y sobre esta experiencia se constituyen las primeras significaciones sociales. En el contexto de esta génesis de la experiencia antepredicativa habría de situarse la de las formas de la predicación, según el modo anteriormente descrito.

Con esta exposición hemos tocado el trasfondo de los análisis husserlianos, de extraordinaria minuciosidad. Pero es justo preguntarse, con Thao, si estos análisis genéticos no se sitúan, "por el hecho mismo de la exactitud escrupulosa de la descripción, sobre un terreno incompatible con el cuadro filosófico en el cual había sido concebida" (59). Si consideramos el contenido *efectivo* de ese último peldaño de la *Weltkonstitution*, parece evidente que se trata del desarrollo animal o del lactante. Por esto, según Thao, el *ego trascendental* viene a "identificarse, de hecho, con el hombre histórico real" (60). Tal vez resida aquí el motivo de no publicar jamás los trabajos concretos de aplicación, siempre inacabados.

Es evidente que Thao destaca deliberadamente los aspectos más empiristas de Husserl; pero es un hecho que dichos aspectos son importantísimos en el conjunto de su obra. Sin pretender decidir sobre el valor exacto de la crítica de Thao, algo es indudable: que la tesis de una *filosofía como ciencia rigurosa*, fundamento de la validez objetiva del saber científico acumulado por la cultura occidental, queda al alcanzar el último recodo de la *Weltkonstitution*, radicalmente afectada en su sentido original: el dominio de la *episteme* ya no disfruta de ningún privilegio de certeza respecto de la *doxa*. En *Erfahrung und Urteil*, Husserl escribe que "este dominio de la *doxa* no implica evidencias de un rango menor que el de la *episteme*, el del conocimiento predicativo y de sus resultados: define precisamente el dominio completamente originario, al que remite, por su sentido mismo, el conocimiento exacto, que es necesario caracterizar como un simple método y no como un modo

(59) Cfr. *op. cit.*, pág. 217.
(60) *Ibídem.*

de conocimiento que mediatizaría un en sí". Esta es la explicación a la célebre afirmación de Husserl en la *Logik,* de que la verdad del comerciante en su mercado vale tanto como la del sabio en su mundo de la ciencia, e incluso más (61).

Al término de su periplo, la fenomenología, que comenzó poniendo el mundo entre paréntesis, redescubre el mundo como la realidad misma de la subjetividad constituyente; no el mundo de las apariencias constituídas, el mundo del sentido común, sino el mundo primordial de la subjetividad. Ahora bien: Husserl no podía, en rigor, presentar las circunstancias reales como momentos originarios y fundantes de la subjetividad constituyente en cuanto *factum;* pero, de hecho, el edificio de la *Weltkonstitution* se apoya en la contingencia de un mundo de impresiones como últimos elementos de la constitución (62). El carácter absoluto del *ego* trascendental tampoco podría lograrse por el recurso a la trascendencia como definidora del sujeto. De esta manera, el proyecto de una reflexión total dentro del marco trascendental, como fundante de todo el edificio del saber, queda radicalmente en entredicho. Así, el pensamiento de Husserl, para las generaciones que le suceden, habrá de quedar sujeto a corrección. Tal vez él mismo lo presintió en las postrimerías de su vida.

Comentando las consideraciones de Jean Wahl sobre ciertos aspectos empiristas del pensamiento de Husserl, Ludwig Landgrebe escribe a éste lo siguiente (63): "En el regreso de Husserl a una experiencia pura, inmediata y última, regreso que, por una destrucción abstractiva de todas las donaciones de sentido que parten de la actividad, conduce a la "hylé sensual" *(Ideen,* pág. 171), se ocultan de hecho, todavía, elementos de un sensualismo del que

---

(61) En opinión de Thao—y éste es el nudo temático de su libro—, "la realidad sensible no puede definirse con precisión en el plano de la pura vivencia como tal"; la descripción de la génesis de la experiencia antepredicativa "remite a las condiciones de la existencia material y sitúa necesariamente el tema en el cuadro de la realidad objetiva" (pág. 218). Tomando por base la significación del *comportamiento,* Thao describe la tesis de su *materialismo dialéctico,* en estos términos: "Puesto que la *vida sensible* en el hombre no consiste en intercambios inmediatos con el medio, sino que se mediatiza por la *producción* de sus condiciones de existencia, el paso de lo sensible a lo inteligible no puede describirse correctamente más que por el análisis de las formas *técnicas* y *económicas* de esta producción." (Pág. 220.) La crítica de Thao a la fenomenología es rica y profunda, aunque exigiría una discusión larga y laboriosa.

(62) Reconocer la subjetividad trascendental como momento del mundo fáctico, como sugiere Thao, tampoco eliminaría el carácter de contingencia radical de dicha subjetividad, a no ser que se tome la dialéctica material como un absoluto, a la manera marxista.

(63) Cfr. *Lettre de Mr L. Landgrebe sur un article de Mr J. Wahl concernant "Erfahrung und Urteil", de Husserl,* en *Phén. et Exist.* cit., pág. 205.

Husserl no ha jamás triunfado completamente"; de esta manera, la cosa en su aparición sensible es, para Husserl, el substrato último, y los caracteres de significación son comprendidos como productos de cumplimientos intencionales fundados en esta sensibilidad interpretada de manera sensualista. Los datos hiléticos serían, así, los elementos últimos de la sensibilidad (64).

Husserl intentó fundar un idealismo trascendental que diese cuenta de la realidad sensible en términos precientíficos y absorbiese, al mismo tiempo, toda realidad en el *ego;* paralelamente, quiso enraizar al hombre en la historia e instalar la historia en la conciencia (65). Creyó lograr este propósito instituyendo un idealismo *intencional* que operase la *Weltkonstitution.* Con Ricoeur podemos preguntar, a la postre, "si la constitución es una operación efectiva, la solución verdadera del problema de las trascendencias diversas, o si es solamente el nombre dado a una dificultad cuyo enigma queda intacto y la paradoja expectante" (66). Es decir, si la subjetividad trascendental es algo más que una cláusula de estilo.

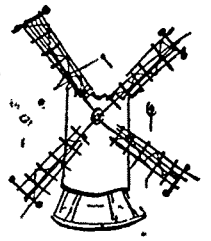
El destino de la auténtica tarea filosófica es y será concluir el análisis de los problemas en un nuevo planteamiento de los mismos; un planteamiento que representa un valor positivo, porque es más experto y más profundo. Los problemas últimos de la filosofía no son instancias suprimibles; de otro modo, la filosofía valdría paradójicamente menos, porque, en su vertiente vital, consistiría en una actividad cándida e inocente. Los llamados problemas *eternos* no son tales en el sentido fuerte de la expresión. Lo que define un problema no son tanto los términos que lo integran cuanto la peculiar estructura en que se ofrecen y el estilo con que son vividos en su circunstancia humana. En este sentido, es lícito hablar de un progreso en filosofía. La irreductibilidad final de los problemas

---

(64) En *Ideen* aparecía ya patente el valor privilegiado del substrato material: "Como grado inferior está, finalmente, en la base de todas las demás realidades en sentido estricto la realidad material, por lo cual le corresponde ciertamente *a la fenomenología de la naturaleza material un lugar destacado.*" (*Ideas,* versión esp., pág. 366.)

(65) *Die Krisis,* ya mencionada, y *Die Frage nach dem Ursprung der Geometrie als intentional-historisches Problem (Revue Int. de Phil.,* I, 1938-39, páginas 207-225) trasladan el método genético al campo del análisis *histórico-intencional.* Se ha hablado, refiriéndose a estos análisis de génesis histórica, de una *reducción filosófica* (A.-A. Devaux), que aportaría, por una vía nueva, una prueba suplementaria al idealismo fenomenológico. Lo cierto es que en estas obras es en donde resulta más patente la violencia de los cuadros de la fenomenología husserliana para justificar una verdadera trascendencia de la historia sobre la base de la subjetividad trascendental.

(66) Cfr. P. Ricoeur: *Husserl et le sens de l'histoire,* en *Rev. de Métaphysique et de Morale,* julio-octubre 1949, pág. 315.

no disminuye el valor del esfuerzo intelectual en la historia; sin ese esfuerzo, la historia no tendría sentido. La irreductibilidad de los problemas también rige en el campo más modesto de la interpretación, cuando el pensamiento interpretado constituye, por su riqueza y su fuerza transformadora, un acontecimiento estelar: tal sucede con la obra de Edmund Husserl.

Gonzalo Puente Ojea.
Hermanos Miralles, 87.
MADRID.