

## INTRODUCCION

### ¿Por qué leer a Husserl hoy?

“Había (...) sólo una única pregunta, que a él (Husserl) le movía: “Cómo puedo convertirme en un filósofo verdadero?” (Hans-Georg Gadamer)<sup>1</sup>

“(…) desde lo superficial se ve uno conducido hacia las profundidades” (Edmund Husserl)<sup>2</sup>

“Estoy en mucho peor situación que usted, porque la mayor parte de mi trabajo está atascado en mis manuscritos, y casi maldigo mi inhabilidad de llevar mis trabajos a término, y porque recién muy tarde, parcialmente recién ahora, se me han ocurrido los pensamientos universales, sistemáticos que, aunque exigidos por mis investigaciones particulares previas, ahora también me compelen a re-trabajarlas a todas. ¡Todo está en el estadio de re-cristalización! Quizás estoy trabajando, con toda la inversión de energía, sólo para mi obra póstuma.” (Edmund Husserl, 1922, Carta a Natorp)<sup>3</sup>

La pregunta que nos planteamos al inicio de esta obra, la de por qué leer los trabajos de aquel que inició el movimiento fenomenológico a inicios del siglo veinte, precisamente hoy, no es fácil de responder. En efecto, frecuentemente un acceso superficial a la obra de Husserl la hace aparecer con un carácter intimidante y un perfil aparentemente poco atractivo frente a las preocupaciones contemporáneas. Nos proponemos, sin embargo, invitar a leer su obra, y motivar a dejar de lado prevenciones y vencer resistencias. En verdad, Husserl presenta en cierto sentido el perfil de un filósofo algo anacrónico. Estamos convencidas, sin embargo, que si se profundiza un poco en sus textos ellos son capaces de apelar y remecer, revelándose como provocadoramente renovadores y actuales. Las dificultades de la recepción de Husserl en el siglo veinte pueden deberse a que propone un método filosófico inédito, que precisamente se halla a contracorriente de una imperante aunque soterrada tradición neo-kantiana, y lo hace para sentar las bases de un monstruoso proyecto filosófico de aparente corte “clásico.” Por ello, motivar a leer su obra hoy y mostrar su carácter revolucionario resulta un asunto bastante difícil. Máxime si se comparan sus escritos con los de extraordinarios filósofos, poetas y escritores, cuyas obras sí invitan a inspiradas travesías, intelectual y literariamente estimulantes. Por el contrario, la obra de Edmund Husserl no parece, ni a primera vista ni luego de lidiar un poco con alguno de sus textos, particularmente amable o atractiva.

---

1 Gadamer, Hans, “Erinnerung,” en: Sepp, Hans-Rainer, editor, *Edmund Husserl und die phänomenologische Bewegung. Zeugnisse in Text und Bild*, en colaboración con los Archivos Husserl de la Universidad de Friburgo en Brisgovia, Freiburg/München: Verlag Karl Alber, 1988, p. 16.

2 *Hua VI*, pp. 366 (“El origen de la geometría” de 1936, en: *Estudios de filosofía 4*, Lima: Instituto Riva-Agüero, 2000, traducción de Jorge Arce y Rosemary Rizo-Patrón; en adelante, *OG*). Citaremos este texto consignando sólo la paginación original de *Hua VI*, consignada en el margen de la traducción castellana.

3 *Hua Dok III*, V, pp. 151-152.

Empecemos por ello considerando una miríada de razones que, al parecer, dificultan la lectura de Husserl hoy. Pues, a pesar de su indiscutible influencia en el desarrollo de la filosofía continental del siglo veinte –no solamente en los movimientos fenomenológicos existenciales y hermenéuticos sino también en los de la teoría crítica social, el estructuralismo, el psicoanálisis, las distintas formas del deconstruccionismo posmoderno y aun en ciertos desarrollos de la filosofía analítica, entre otros– su obra, conocida sólo fragmentariamente, ha sido sometida casi desde el inicio a una implacable crítica y a interpretaciones unilaterales desde esos mismos movimientos. La obra de Husserl, repetimos, no es a primera vista amable. Pero durante décadas, que se inician antes del fallecimiento de Husserl en 1938, sus principales intérpretes y promotores realizan introducciones globales o aproximaciones a aspectos determinados de su obra con un cariz aun menos amable. Críticos y supuestos seguidores, acercándose sólo de modo parcial a la obra de Husserl, con frecuencia tejen lecturas de conjunto llenando los vacíos de estas lecturas de modo arbitrario con elementos extraños, extraídos muchas veces de la tradición cuando no de la imaginación.

Todas estas críticas que ignoran el *corpus* inédito de la obra de Husserl se vuelven más intensas en las décadas de 1960 y 1970. Aunque muchas de ellas se apoyan en un cierto privilegio del lenguaje, son muy disímiles entre sí: la filosofía analítica, la teoría crítica social, la hermenéutica y el deconstruccionismo. Aun cuando varias de estas corrientes filosóficas se han apropiado muy calificada y diversamente de determinados elementos del pensamiento de Husserl, desembarazándose a la vez de su teoría y de su método, convergen –a pesar de desconocer un inmenso porcentaje de su pensamiento– en su interpretación y crítica global del mismo. Así, sin entrar en los detalles de sus críticas puntuales a la teoría de la intencionalidad, al sentido y el significado, al estatuto del lenguaje y los signos, o a la noción de conciencia, se puede sostener que ellos interpretan globalmente a la fenomenología trascendental –y lo siguen haciendo– como una filosofía de la “representación” que repite la tradición racionalista e intelectualista del cartesianismo y del neo-kantismo. Atribuyen el interés husserliano de fundar la filosofía fenomenológica como “ciencia rigurosa universal” y de “fundamentos últimos” a un rezago de su cientismo arraigado, fruto de su formación matemática. Opinan igualmente que esto último determina sus extrañas concepciones acerca de la intuición intelectual y el carácter eidético o esencial que deben exhibir las investigaciones, fundamentalmente descriptivas, de la filosofía. Se ha supuesto, así, que hablar de “intuición eidética,” de “esencias” o *eide* consiste en explicar todo desde una suerte de universalidad e idealidad congeladas –*more geometrico*– desde una exigencia de exactitud imposible de alcanzar por la cognición humana, pues no se condice con las condiciones de la vida y de la experiencia –históricas, temporales y perfectibles. En añadidura, se le ha reprochado a Husserl el adoptar el punto de vista del sujeto, o aun de un idealismo subjetivo –especialmente desde que los discursos des-centrados y los múltiples relatos adquieren cierto lustre y renombre de pasarela– pues, en añadidura, todo lo “egológico” resulta para los críticos sinónimo de “solipsista.” A los calificativos atribuidos a su obra, de “subjetivismo-relativista,” “solipsismo,” “logocentrismo” y hasta “eurocentrismo,” se ha sumado frecuentemente el reproche de que, en última instancia, el ideal filosófico de Husserl es el ideal de un proyecto fundamentalista de corte moderno, cuya inviabilidad ya ha sido ampliamente demostrada hoy, tanto por sus discípulos –que consideran ellos mismos haberlo superado– como por sus más tradicionales adversarios.

Pero, precisemos más nuestro argumento: mientras que los filósofos analíticos y críticos sociales se apropian y desarrollan hábilmente ciertas doctrinas husserlianas particulares, los deconstructivistas, en cambio, no rescatan prácticamente ninguna, volteando su mirada más bien a *Ser y tiempo* de Heidegger para dizque “superar” la aproximación metodológica de Husserl. Habiendo ya caído en la habitualidad trivial y el desuso el llamado decimonónico a “la muerte de Dios,” retumba más bien, durante la segunda mitad del siglo veinte, un nuevo grito de guerra: el llamado perentorio a la “muerte del sujeto.”

Otros elementos contribuyen a desalentar un acercamiento a la obra de Husserl. En verdad, su escritura no tiene las virtudes y el vuelo de muchos de sus antecesores, desde Platón, de los que sí goza por ejemplo su discípulo Heidegger. Nacido en 1859 de una familia judía en la pequeña ciudad de la actual Moravia, como súbdito del imperio austro-húngaro, su idioma era efectivamente el alemán. Sin embargo, entrenado primero en las ciencias naturales, la astronomía y la física, y luego en las matemáticas, su primera incursión en la filosofía se dio desde la perspectiva del lógico que busca con dicha herramienta la fundamentación de la investigación científica. Desde un inicio, pues, su interés por la obra de la razón concitó toda su atención y concentración, en detrimento de la forma de su presentación. Si vamos a comparar, pues, sus escritos con experiencias de lecturas de obras filosóficas del pasado podría quizás decirse que la obra de Husserl comparte la austeridad de la de Aristóteles, más que la inspiración literaria y alegórica de un Platón. Ahora bien, esto debería ser auspicioso. Si, a pesar de su estilo literario, desde el siglo IV A.C. Aristóteles jamás dejó ni dejará de interesar, pues entonces cabe la posibilidad de que igual suerte pueda recaer sobre Husserl, máxime si –más allá del *Organon*– durante siglos la obra del propio estagirita padeció del olvido hasta que a partir de mediados del siglo XII fuera paulatinamente re-introducida en la cristiandad medieval desde el mundo árabe, para dar lugar a la escolástica del siglo XIII e iniciar la “vía moderna.” Hace más de veinte años un profesor de filosofía de una universidad limeña sostuvo que Husserl sería el filósofo del siglo veintiuno, frase que hasta ahora no deja de intrigarnos y mantenernos expectantes.

Pero el estilo, cuestión *formal*, no es el único elemento que podría desanimar. Señalábamos hace un momento el acercamiento parcial que caracterizó en el siglo veinte a la interpretación de la obra de Husserl. Hubo una razón *material* para ello: Husserl publicó siete libros durante su vida,<sup>4</sup> algo disímiles y en apariencia inconexos –fuera de múltiples artículos dispersos desde la última década del siglo diecinueve–, que constituyen meros islotes en un mar o río de pensamiento incesantemente renovado durante cuarenta años de investigación. Los más de 40,000 manuscritos inéditos de obra póstuma, que atestiguan su investigación en devenir, casi sucumbe en *autos da fe* por las hordas nazis, en Friburgo,

---

4 Me refiero a *Philosophie der Arithmetik* (1891), *Logische Untersuchungen* (1900-1901), *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie* (1913), *Vorlesungen über inneres Zeitbewußtseins* (editado por Heidegger en 1928), *Formale und transzendente Logik* (1929), *Méditations cartésiennes* (1931), y *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* (1936).

como la de muchos de sus colegas académicos de origen judío, conversos o no al cristianismo. El rescate, en manos de un joven y osado franciscano belga, que quería escribir su tesis doctoral sobre los manuscritos inéditos de Husserl, pocos meses después de la muerte de éste en 1938, dio lugar a la fundación –primero secreta, durante la gran guerra– de los archivos Husserl en la Universidad de Lovaina.<sup>5</sup>

De los siete libros publicados por Husserl durante su vida, hasta la actualidad sólo seis han visto una o un par de traducciones al castellano. En añadidura, las tres traducciones iniciales (la bastante lograda de la segunda edición de las *Investigaciones lógicas* por Manuel G. Morente y José Gaos en 1929; la traducción de las cuatro primeras *Meditaciones cartesianas* por José Gaos en 1942; y, la de las *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* por el mismo Gaos en 1949), ingresaron al mundo hispano-hablante en un orden distinto al que fueron escritos los originales. Esto ya constituyó un primer problema serio, pues entre estas tres obras escritas por Husserl a lo largo de treinta años, mediaba una evolución notable en su concepción de la fenomenología. Asimismo, a este problema que ya desconcertaba a los lectores de Husserl de otras latitudes –además de la dureza del alemán de las obras originales– se añadieron otros que concernían propiamente a la traducción castellana. En efecto, la precisión de esta última se vio afectada al punto de desalentar a más de un lector por diversos factores: el primero fue el empleo inevitable de criterios disímiles en estas iniciales traducciones; en el caso de las dos de Gaos, independientemente de sus innegables méritos, se constata o bien un apresuramiento –que contrasta con el tiempo y cuidado que dedicó a su traducción de *El ser y el tiempo* de Heidegger<sup>6</sup>– o bien un interés en traducir no para especialistas sino para un público más amplio, dejando en la oscuridad algunas precisiones terminológicas que resultaban relevantes para las “distinciones esenciales” de Husserl. Pero quizás no fueron estos los motivos principales del retroceso de la influencia del pensamiento de Husserl sobre otras corrientes filosóficas luego de la “primera primavera” de la fenomenología en España y América Latina, según el decir de dos connotados traductores actuales de su obra, Agustín Serrano de Haro y Antonio Ziriñ Quijano. Por cierto el segundo de los nombrados opina que estas primeras tres traducciones ya incubaban problemas terminológicos –que habrían afectado la comprensión e interpretación ulteriores. El primero, más bien, opina que la guerra civil española (1936-1939) quebró la primera recepción precoz y poderosa de la fenomenología posibilitada por esas mismas traducciones (aunque estrictamente hablando, sólo las *Investigaciones lógicas* fueron traducidas antes de la mencionada guerra, de modo que el impulso inicial se debió precisamente a la introducción de una obra fenomenológica todavía pre-trascendental).

---

5 Van Breda, Hermann Leo, “El rescate del legado husserliano y la fundación del Archivo Husserl,” en: *Revista de Occidente*, n° 345, Madrid: Revista de Occidente, 2010, traducción de Xavier Escribano, presentación de Agustín Serrano de Haro, pp. 75-125.

6 Heidegger, Martin, *El ser y el tiempo*, México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1951, traducido por José Gaos. A guisa de explicación y justificación de esta traducción, Gaos escribió y publicó en la misma editorial y año, una *Introducción a El ser y el tiempo de Martin Heidegger*, de 112 páginas.

Según nuestra opinión, si se da en España y América Latina la llegada e influencia masiva de la filosofía analítica y el marxismo especialmente después de la Segunda Guerra Mundial, desplazando el entusiasmo inicial en la recepción de la fenomenología, es precisamente porque incluso ya en el mundo germánico, y en vida del anciano Husserl, la influencia de la obra de su supuesto sucesor, Martin Heidegger, empezó a extenderse con una fuerza imparable, a punto tal que la forma auténtica de la fenomenología empezó a identificarse con la filosofía existencial y “de la vida” de este último. E inversamente, cuando la obra de Heidegger fue el blanco de la crítica de Rudolf Carnap en 1931,<sup>7</sup> y por ende se convierte en un símbolo del tipo de trabajo que las filosofías auténticamente “científicas” deberían evitar, toda la tradición fenomenológica sufrió las consecuencias de aquel destierro, esto es, incluyendo la obra de Max Scheler y la de otros. En el caso del marxismo la historia no es exactamente igual, pues varios miembros tempranos de la Escuela de Frankfurt pasaron por las aulas de Husserl y Heidegger en la década del veinte, y si bien algunos de ellos parecían conciliar sus posiciones un poco más con las de Heidegger, a quien veían algo más próximo a Hegel, otros quizás se atuvieron a la consabida visión de Husserl como un pensador “a-histórico,” “intelectualista,” “idealista” y hasta “solipsista.”<sup>8</sup>

Poco después de la Segunda Guerra Mundial, la obra inédita de Husserl comenzó a editarse y publicarse desde 1950 por investigadores de los Archivos Husserl de Lovaina, Bélgica, en colaboración con los archivos subsidiarios de Friburgo y Colonia, en Alemania, y ya cuenta con cuarenta volúmenes críticos –la famosa *Husserliana*– además de las colecciones complementarias: *Husserliana Documentos* y *Husserliana Materiales*, cada una contando ya con once y ocho volúmenes respectivamente.<sup>9</sup> No obstante este esfuerzo editorial de la obra póstuma, la traducción al castellano se vino dando con una lentitud y una limitación mayor a la padecida por las obras de filósofos de otras tradiciones –algunos de ellos incluso más recientes. Un síntoma esperanzador es que, en los últimos quince o veinte años, a las viejas traducciones se han añadido serios y –salvo algunas excepciones– muy exitosos intentos de traducir al castellano algunas de las obras clásicas de Husserl

---

7 Carnap, Rudolf, “La superación de la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje” (1931), en: Ayer, Alfred J. (editor), *El positivismo lógico* (1959), México: Fondo de Cultura Económica, 1978, traducción de L. Aldama, U. Frisch, C.N. Molina, F.M. Torner y R. Ruiz Hamel, pp. 66-87 (obra primero traducida por Nicolás Molina Flores y publicada también en México D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, 1961). Cabe observar que Carnap pasó por las aulas de Husserl, y que el contacto entre la flamante filosofía analítica y la fenomenología hasta 1931, aunque tensa, no se había roto enteramente, pues autores de ambas tradiciones se leían mutuamente, cosa que dejó de ocurrir a raíz del texto de Carnap durante casi las tres décadas siguientes, hasta el texto de Dagfinn Føllesdal de 1958 (*Husserl und Frege: ein Beitrag zur Beleuchtung der Entstehung der phänomenologischen Philosophie*, Oslo: I kommisjon hos Aschehoug, 1958).

8 *Cfr.*, por ejemplo, Adorno, Theodor, *Sobre la metacrítica de la teoría del conocimiento: estudios sobre Husserl y las antinomias fenomenológicas* (1956), Caracas: Monte Avila, 1970.

9 *Cfr.*, la Nota Bibliográfica al final de este volumen.

conocidas durante el siglo veinte pero anteriormente inéditas en nuestra lengua, siguiendo las pautas de la edición crítica de la *Husserliana* –sea los volúmenes completos de esta colección, o bien fragmentos de ellos.<sup>10</sup> Estas traducciones son en general bastante asequibles y correctas, y ponen al alcance del público elementos antes no suficientemente conocidos de la obra originalmente publicada, como por ejemplo los desarrollos de Husserl sobre la temática de la corporeidad viviente, la génesis de la vida del sujeto y el tema de las habitualidades, la fenomenología de la intersubjetividad –instintiva, perceptiva y social–, las ciencias del espíritu, su lectura de la historia de la filosofía, y su preocupación ética y axiológica por la renovación del hombre y la cultura, entre otros. A estas se añaden otras traducciones al margen de la *Husserliana*, algunas de gran valor, otras menos exitosas, supliendo parcialmente la visión todavía incompleta de la obra de Husserl en lengua hispana.<sup>11</sup>

---

10 Cfr., *Hua I* (*Las conferencias de París* de 1930, México D.F., Universidad Nacional Autónoma de México, 1988, presentación, traducción y notas de Antonio Zirión Q.; en adelante, *CP*); *Hua II* (Husserl, Edmund, *La idea de la fenomenología, cinco lecciones*, México/Madrid/Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1982, traducción de Miguel García-Baró; en adelante, *IF*); *Hua IV* (Husserl, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, Libro Segundo, Investigaciones Fenomenológicas sobre la Constitución, México D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, 1997, traducción de Antonio Zirión Q., en adelante, *Ideas II*); *Hua V* (Husserl, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, Libro Tercero, La fenomenología y los fundamentos de las ciencias, México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, 2000, traducción de Luis E. González, revisada por Antonio Zirión Q, en adelante, *Ideas III*); *Hua VI* (*OG*), pp. 365-386; *Hua VII* (*Filosofía Primera* [1923/1924], Barcelona / Buenos Aires / Caracas et al: Grupo Editorial Norma, 1998, traducción de Rosa Helena Santos de Ilhau; en adelante, *FP*); *Hua IX* (*El artículo de la Enciclopaedia Británica* [1929], México D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, 1990, traducción y edición de Antonio Zirión Q.; en adelante, *AEB*); *Hua X* (Husserl, Edmund, *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, Madrid: Trotta, 2002, traducido por Agustín Serrano de Haro; en adelante, *LT*); *Hua XIII* (*Problemas fundamentales de la fenomenología* [1911], Madrid: Alianza Editorial, 1994, traducción de César Moreno y Javier San Martín; en adelante, *PPF*); múltiples –aunque selectos– fragmentos sobre la intersubjetividad, que datan desde 1905 hasta 1935 extraídos de *Hua XIII*, *Hua XIV* y *Hua XV* (Iribarne, Julia, editora y traductora, *La intersubjetividad en Husserl*, vol. II, Buenos Aires: Carlos Lohlé, 1988; en adelante, *IH*); *Hua XVII* (Husserl, Edmund, *Lógica formal y lógica trascendental, ensayo de una crítica de la razón lógica*, México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2009, traducción de Luis Villoro; preparación de segunda edición por Antonio Zirión Q.; en adelante, *LFT*); *Hua XXV* (Husserl, Edmund, *Filosofía, ciencia rigurosa*, Madrid: Ediciones Encuentro, 2009 [opuscula philosophica, 39], presentación y traducción de Miguel García-Baró, en adelante *FCR*); y *Hua XXVII* (*Renovación del hombre y de la cultura, Cinco ensayos* [1922], Barcelona/Iztapalapa: Anthropos Editorial / Universidad Autónoma Metropolitana, 2002, traducidos por Agustín Serrano de Haro; en adelante, *Renovación*).

11 Cabe mencionar aquí el trabajo emprendido por Miguel García-Baró en la primera entrega de su *Teoría fenomenológica de la verdad, Comentario continuo a la primera*

Pero dichas publicaciones recién empiezan a ofrecer al lector hispano-americano el material inicial para hacerse una idea de la trama global y sistemática del asombroso pensamiento y descubrimientos de Husserl, aunque sus elementos ya empiezan a asomar en ellas. Por ello se puede actualmente afirmar que paulatinamente el mundo hispano-americano ha empezado a contagiarse del impulso renovado, que ya se ve desde hace un tiempo en otras latitudes y lenguas, en la lectura de la obra de Husserl bajo esta nueva luz del material inédito. En efecto, empieza a visibilizarse un vasto y fascinante proyecto filosófico, previamente apenas sospechado —de esos que hoy ya se creían sepultados por los cantos de sirena, sorprendentemente convergentes en su ataque, como decíamos, de lecturas hermenéutico-deconstructivistas, analíticas y teórico-críticas, entre tantas otras. Así, los avances inicialmente tímidos en el mundo de habla hispánica, empiezan a seguir los pasos de la intensa labor de traducción de la vasta publicación de la obra inédita de los mundos de habla inglesa, francesa, y de otros continentes. En el mundo de habla inglesa sobre todo, la titánica labor de traducción se ha visto acompañada de otra labor intensa, enteramente renovada, de interpretación. Dicho trabajo ha empezado a rendir frutos extraordinarios que ya se pueden abordar en títulos de trabajos como: *El nuevo Husserl, lecturas críticas*,<sup>12</sup> o

---

*edición de las Investigaciones lógicas, de Edmund Husserl* (Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2008), que incluye la excelente traducción de los pasajes eliminados de la primera edición de la obra de Husserl de 1900-1901, antes inasequible en castellano. Asimismo, en versiones no atenuadas a la *Husserliana* se hallan desde hace un tiempo las traducciones de *La filosofía como ciencia estricta* (Buenos Aires: Editorial Nova, 1973, traducción de Elsa Tabernig); la traducción de Otto Langfelder e Ivonne Picard de la *Fenomenología de la conciencia del tiempo inmanente* (Buenos Aires: Editorial Nova, 1959); la edición de la traducción de José Gaos de las *Meditaciones cartesianas* por parte de Miguel García-Baró, añadiendo la quinta meditación (México: Fondo de Cultura Económica, 1986; la edición original de Gaos, con sólo las cuatro primeras meditaciones, apareció en México D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, 1942), y la traducción completa de la misma obra por parte de Mario Presas el mismo año (Madrid: Editorial Tecnos, 1986; en adelante *MC*); la primera edición de la meritoria traducción ya citada de Luis Villoro de *Lógica formal y trascendental, Ensayo de una crítica de la razón lógica* (México D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, 1962); y las menos memorables, y aún bastante defectuosas, traducciones de *Experiencia y juicio, Investigaciones acerca de la genealogía de la lógica* (México D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, 1980; traducción de Jas Reuter; en adelante, *EJ*), y *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* (Barcelona: Editorial Crítica, 1991, traducción de Jacobo Muñoz y Salvador Mas; en adelante, *Crisis-Anexos*). Respecto de estas dos últimas, *cfr.*, respectivamente, las reseñas de Roberto Walton (“Edmund Husserl, *Experiencia y juicio, Investigaciones acerca de la genealogía de la lógica*,” en: *Revista latinoamericana de filosofía*, vol. X, n° 1, 1984, pp. 87-90) y de Agustín Serrano de Haro (“*La crisis de las ciencias europeas* traducida al español,” en: *Isegoría*, n° 5, Madrid: 1992, pp. 187-191). Una nueva y mejor versión de la *Crisis* de Husserl está a cargo de Julia V. Iribarne (Buenos Aires, Prometeo Libros, 2008; en adelante, *Crisis*), salvo que no consigna ninguno de los apéndices que contiene la anterior versión.

*El otro Husserl, horizontes de la fenomenología trascendental*,<sup>13</sup> en Inglaterra, Norteamérica, y otros lugares.

Parece que, hasta este momento, nos hemos abocado más a señalar los problemas, en lugar de persuadir o motivar a la lectura de Husserl. Hemos querido simplemente señalar algunos de los elementos que han dificultado la recepción de la obra de Husserl en el siglo veinte, y algunas de las peculiaridades de su recepción en el mundo de habla hispana. Es momento de abordar el tema del título de esta introducción, con un cariz algo más positivo. Sin embargo, en un inicio no nos referiremos a *por qué* leer a Husserl, sino a *cómo* él debe ser leído.

Lo primero a tomar en consideración, entonces, para leer a Husserl es que la obra que publicó durante su vida se debe abordar tomando en consideración el trasfondo del material que dejó inédito. Es en éste donde se desenvuelve y desarrolla, de modo vivo y crítico, el método fenomenológico, la filosofía fenomenológica y el conjunto de sus temas y problemas inéditos en asombrosa sistematicidad. Esta sistematicidad se va constituyendo y articulando, sin embargo, en el devenir de los manuscritos. En éstos Husserl retoma permanentemente lo avanzado, regresa sobre sus pasos para replantear los problemas desde ángulos renovados, revelando así nuevas estratificaciones donde nuevos temas aparecen enlazados. Este trabajo en devenir, como señalábamos, es el trasfondo de los libros publicados. Esto es, no se halla en contradicción con los libros publicados sino que, más bien, trasunta en ellos, si uno los lee con cuidado y los interpreta desde *otros* prejuicios que los prejuicios modernos, que no permiten precisamente ver lo nuevo que ellos aportan. Así por ejemplo, si uno revisa las *Investigaciones lógicas* de 1900-1901,<sup>14</sup> las *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* de 1913,<sup>15</sup> y la *Lógica formal y lógica trascendental*<sup>16</sup> de 1929, se observa, a través de las profundas brechas temporales que separan a estas tres distintas entradas a la fenomenología, que todas ellas plantean el tema de lo que podríamos llamar la “razón lógica.” En las tres obras, luego de establecer el estatuto por decir “ontológico” de las objetividades ideales de las matemáticas y de la lógica, Husserl aborda retrospectivamente y descriptivamente el tema de aquellas

---

12 Welton, Donn (ed.), *The New Husserl, A Critical Reader*, Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 2003.

13 Welton, Donn, *The Other Husserl, The Horizons of Transcendental Phenomenology*, Bloomington, Indiana: Indiana University Press, 2000.

14 *Hua XVIII, Hua XIX/1 y Hua XIX/2* (Husserl, Edmund, *Investigaciones lógicas*, Madrid: Revista de Occidente, 1967, Vols. I y II, traducido por José Gaos y Manuel García Morente; en adelante *IL I* y *IL II*).

15 *Hua III/1* (Husserl, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1993 [segunda reimpresión], traducción de José Gaos; en adelante, *Ideas I*; modificaremos la traducción de Gaos, donde sea necesario, siguiendo la reciente versión todavía inédita de Antonio Ziri3n Quijano).

16 *Hua XVII (LFT)*.



experiencias originarias en las cuales dichas objetividades ideales se *constituyen* –esto es, se dan, aparecen, son aprehendidas y articuladas temporalmente– en su sentido y validez. Pero los tres textos, desarrollados desde una perspectiva de fenomenología “estática,” apuntan a una dimensión anterior, que está presupuesta, pero que trasunta aquí y allá en los textos: una dimensión *genética*, previa a la experiencia trascendental constitutiva del sujeto, a saber, una dimensión de profundidad desde la cual la propia experiencia constitutiva del sujeto emerge –se auto-constituye– pasiva y asociativamente. En otras palabras, la constitución de sentido y validez no sería, de entrada, una facultad o vivencia ya lista y disponible para ser usada, en la vida consciente del sujeto. Más bien, las experiencias constitutivas de *sentido y validez* ellas mismas se ven constituidas –emergen asociativamente– de la vida pre-egológica, inconsciente, del sujeto. La perspectiva complementaria de los textos inéditos, en suma, busca reconstruir y describir esta dimensión pasiva, pre-egológica, pre-objetivante, casi pre-intencional de la vida del sujeto –una dimensión que Husserl buscó desarrollar desde lo que denominó “fenomenología genética.” Esta indagación conduce a Husserl incluso más lejos, en dirección de una interrogación “generativa,” donde los procesos genéticos de constitución de sentido y validez se abordan en el contexto histórico-temporal de las generaciones y de la humanidad. De modo tal que, el modo más justo de juzgar globalmente el aporte de Husserl a la historia de la filosofía de occidente es comprendiendo cómo se articulan sus investigaciones estáticas sobre la constitución del sentido y validez (por ejemplo, de las ciencias y la cultura) con las investigaciones que intentan echar luz a las dimensiones más profundas desde las cuales tal constitución se vuelve posible.

En suma, el método fenomenológico no puede ser del todo comprendido y reconstruido sin tomar en cuenta las dimensiones genética y generativa. Respecto del primer tomo de las *Ideas* de 1913, por ejemplo, son los volúmenes –ya asequibles en castellano– de *Ideas II*<sup>17</sup> e *Ideas III*<sup>18</sup> aquellos que empiezan a dar pasos en dirección de aquel trasfondo genético, así como también, y fundamentalmente, las lecciones de Husserl sobre la conciencia íntima del tiempo de 1905,<sup>19</sup> y del espacio de 1907.<sup>20</sup> Respecto de *Lógica formal y lógica trascendental* de 1929, el trasfondo genético lo aportan numerosos textos de la obra póstuma, algunos todavía no asequibles al castellano como las lecciones de Husserl de 1920 sobre síntesis pasiva y activa, análisis que tratan sobre la lógica trascendental,<sup>21</sup> y –aunque en una defectuosa traducción castellana hasta el momento–

---

17 *Hua IV (Ideas II)*.

18 *Hua V (Ideas III)*.

19 *Hua X (LT)*.

20 *Hua XVI* (volumen todavía no traducido al castellano).

21 *Hua XI y XXXI* (volúmenes todavía no traducidos al castellano).

*Experiencia y juicio*.<sup>22</sup> Las *Meditaciones cartesianas*<sup>23</sup> y *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*,<sup>24</sup> contienen ambas varias referencias a la dimensión genética, y la última de las nombradas, incluso a los problemas generativos. Y así sucesivamente.

Ahora bien, pasando al tema de *por qué* leer a Husserl, nos hallamos mucho más perplejas. Se pueden decir muchas trivialidades al respecto, como por ejemplo, que hay que leerlo por la inmensa influencia que ha tenido sobre prácticamente todos los desarrollos filosóficos del siglo veinte, a lo que se podría añadir, asimismo, por la inmensa influencia que ha tenido el método fenomenológico, a nivel mundial, aplicado a las más variadas –e inverosímiles– disciplinas: desde las matemáticas a la estética; desde la antropología cultural y etnología a la arquitectura; desde la inteligencia artificial al Budismo; desde la ciencia cognitiva a las disciplinas culturales; desde la danza a la ecología; desde el cine, el teatro y las comunicaciones a la hermenéutica; desde la geografía social y del comportamiento a la medicina; desde la tecnología a la psiquiatría y psicología; y así en adelante. La *Encyclopedia of Phenomenology*<sup>25</sup> presenta una visión panorámica de estas diversas aplicaciones. No es, en cambio, tan evidente en un inicio que se diga que conviene “leer a Husserl” porque su lectura puede ser muy provechosa y motivar una auténtica transformación existencial en el lector. Dicho sea de paso, el propio Husserl opinaba en su obra testamentaria, la *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, respecto de introducirse a través del método en el ámbito de *problemas* de la fenomenología –y no refiriéndose a la lectura de su obra– que: “Tal vez se va a mostrar que la actitud total fenomenológica y la  $\square\square\square\square$  pertinente está esencialmente llamada a obrar, en primer lugar, una plena transformación personal que tendría que ser comparada con una conversión religiosa, la que más allá de eso entraña en sí el significado de la más grande transformación existencial que se ha propuesto al ser humano como ser humano.”<sup>26</sup> Y quizás, penetrando verdaderamente en lo puesto al descubierto por el método fenomenológico, no simplemente leyendo a Husserl, esto tenga sentido y validez.

Es cierto también, que son ciertas disposiciones personales, innatas o adquiridas, que llevan a uno a sentirse motivado por uno u otro filósofo. En nuestro caso, esa inclinación a releer a Husserl desde distintos ángulos y obras, así como desde distintas interpretaciones, algunas más amables, otras más críticas –luego de volverse recurrente a lo largo de los años– se convirtió en vocación. He aquí un filósofo al que primero accedimos, hace por lo

---

22 Husserl, Edmund, *Erfahrung und Urteil, Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1985; editado por Ludwig Landgrebe; en adelante, *EU (EJ)*.

23 *Hua I (MC)*.

24 *Hua VI (Crisis)*.

25 Embree, Lester, Elizabeth A. Behnke, David Carr *et al* (editores), *Encyclopedia of Phenomenology*, Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers, 1997.

26 *Hua VI*, p. 140 (*Crisis*, p. 179).

menos cuarenta años, y todavía no nos atrevemos a decir que lo conocemos a cabalidad, ni siquiera bien. Pero en lugar de desanimarnos, nos provoca un entusiasmo y una curiosidad poderosísima, e incluso, al leerlo, nos estimula más allá de lo que podemos explicar. No sólo por el modo tan *sui generis* que en pleno siglo veinte se conecta con temas planteados por toda la filosofía occidental desde Platón –con el cual se siente particularmente inspirado– sino cuando, abriendo nuevas trochas –cual Stanley o Livingston en la África negra decimonónica– nos invita a ingresar en un terreno muy poco familiar, y una vez en él, nos invita a experimentar la verdadera dimensión *crítica* de la filosofía, la más honesta de todas, aquella que se vuelca sobre sus propios pasos para desandarlos y reanudarlos,<sup>27</sup> la auténtica *crítica* desde la cual, y sólo desde la cual, es posible entender a este filósofo que hasta el final se auto-consideró un “*efectivo principiante*.”<sup>28</sup> En 1913, por ello, compara su proceder “al de un viajero que explora una parte desconocida del mundo, describiendo cuidadosamente lo que se le presenta a lo largo de sus caminos no trillados y que no siempre serán los más cortos. A tal viajero puede henchirle la segura conciencia de dar expresión a lo que *tenía* que expresarse de acuerdo con el momento y las circunstancias, (...) Con semejante espíritu –sigue diciendo– queremos ser en adelante un fiel expositor de los hechos fenomenológicos, conservando por lo demás el *habitus* de una íntima libertad incluso frente a nuestras propias descripciones.”<sup>29</sup> Y mirando retrospectivamente su obra, escribe Husserl en 1931: “En todo caso, quien durante decenios no especula sobre una nueva Atlántida, sino que se ha metido realmente por las incultas tierras sin caminos de un nuevo continente y ha hecho los primeros esfuerzos para cultivarlas, no se dejará extraviar por negativa alguna de los geógrafos que juzgan de las noticias por sus propios hábitos de experiencia y de pensamiento –pero que también se dispensan el esfuerzo de emprender un viaje a las nuevas tierras.”<sup>30</sup>

Como habrán notado, hemos evitado hasta este momento hacer una presentación expositiva acerca de lo que Husserl enseña, prefiriendo tocar las dificultades en abordar su obra *hoy* (dificultades que no existirán, con toda seguridad, de aquí a 50 ó 100 años), e indicar *cómo* leerlo, si el lector se anima a hacerlo; sólo de paso, hemos rozado algunos temas de su obra. Con alguna preocupación, lo haremos ahora, en apretada síntesis, a guisa de introducción, con todo el peligro y atingencias del caso. La “tierra prometida” a la que alude y nos invita Husserl, es la restauración de la idea primitiva de la filosofía, que él entiende como una ciencia universal –en el sentido platónico de ἐπιστήμη–, que parte de fundamentos últimos, “o lo que es igual, de una responsabilidad última,” como señala en 1931. Se trata, por cierto, de una “idea,” esto es, que sólo es realizable en un camino de “tareas infinitas,” infinitamente abierto, “en el estilo de verdades relativas, temporales, y a

27 Éste es el sentido de la “crítica trascendental de la experiencia,” y especialmente de la experiencia fenomenológica que el fenomenólogo está llamado tarde o temprano a emprender. *Cfr. Hua I (MC)*, § 9. *Cfr.*, también la vocación crítica de la fenomenología en *Hua III/1 (Ideas I)*, §§ 26, 62.

28 *Hua V*, p. 161 (*Ideas I*, p. 394).

29 *Hua III/1*, p. 224 (*Ibid.*, p. 235).

30 *Hua V*, pp. 154-155 (*Ibid.*, p. 388).

lo largo de un proceso histórico infinito –pero que así es realizable efectivamente.”<sup>31</sup> Se trata, pues, fundamentalmente, de una filosofía de los “comienzos,” y del “radicalismo de la responsabilidad autónoma,” puesto que el fundamento último, en efecto, no puede ser otro que la vida trascendental que anida en todo sujeto, y que no sólo es el presupuesto “de toda teoría,” sino que es la fuente de todo sentido y de toda validez concebible, de toda ciencia y de toda cultura, de todo lenguaje y de toda cosmovisión, de toda ética y de toda estética. Se trata pues, nada menos que una filosofía que –a través de una meditación radical– pretende regresar, con radical seriedad, a las “fecundas honduras de la experiencia,” en su riqueza, inmensa variedad y muy compleja estructuración –región de auténticos “fundamentos últimos” detrás de los cuales no cabe buscar otra causa o razón, u otra instancia “responsable.” Pero estas “fecundas honduras,” como dice Husserl, comportan también una insondabilidad que predeterminan el carácter abierto e infinito de su indagación.<sup>32</sup>

El método de indagación fenomenológico requería para él de dos presupuestos. Primero, que se combatiera el naturalismo imperante en las ciencias y la cultura, que han pretendido desconocer una dimensión cognoscitiva con derecho propio –la de las objetividades de tipo ideal, *a priori*, como en las ciencias matemáticas y la lógica. Esto significa ir más lejos que los neo-kantianos, quienes reconocen sólo una dimensión de lo ideal, que es el *a priori formal* o analítico. Ante el caso de la geometría –y otros similares– Husserl sostiene la necesidad de reconocer un ámbito de idealidades “materiales,” o de un *a priori* “material” y sintético. Correspondientemente, el “mundo circundante” con el cual tenemos relación, no sólo consta de “hechos” empíricos, individuales, determinados espacio-temporalmente, sino que también tenemos experiencia de objetividades “ideales” y, yendo más allá, de distintos tipos de valores, éticos y estéticos. En segundo lugar, que se reconozca que todo este “mundo circundante” con su infinita variedad es precisamente un correlato *intencional* de múltiples y variadas experiencias humanas, en las que él adquiere múltiples tipos de “sentidos” y “validez.” Y de todas las modalidades de experiencias, desde las más humildes e intuitivas a las más sofisticadas, formales y simbólicas, que se reconozca un valor de “principio de los principios” a la experiencia intuitiva, a aquella que “coloca,” por decir, las objetividades ante los ojos, ante los ojos físicos, como ante los de la mente. La intuición perceptiva, así, y la intelección constituyen para Husserl una fuente de derecho último, aunque reconocidamente limitada, respecto de toda otra forma de experiencia, incluso de las experiencias predicativas, argumentativas y simbólicas. Si esto es así, si el mundo circundante y todo cuanto contiene es correlato de experiencias humanas, atravesadas por una creencia originaria, básica, universal y tácita (la *Ur-doxa* de la “tesis general de la actitud natural”) –que el mundo existe y está allí para nosotros, independientemente de todo cuanto podamos poner en cuestión *en él*– entonces se hace imperioso el indagar dicha experiencia correlativa, la vida intencional del sujeto. Pero como esta vida intencional, trascendental, en su plena concreción, no es visible *desde la actitud natural*, que tiende a abordar toda relación –incluso la relación cognitiva, etc.– como una relación cósmica causal, se hace imperioso el “desconectar,” poner entre paréntesis, suspender metodológicamente a *la tesis general de la actitud natural*, para examinarla

31 *Ibid.*, p. 139 (*Ibid.*, pp. 372-373).

32 *Cfr.*, la paráfrasis de Heráclito acerca de la insondabilidad del alma, en *Hua VI*, p. 173 (*Crisis*, pp. 210-211).

precisamente en su funcionamiento. La *epoché* y la reflexión fenomenológica (la reducción trascendental) descubren –por decir– la vida trascendental, intencional, dadora de sentido y validez, del sujeto, que funciona *anónimamente* en la actitud natural, siendo el secreto de su funcionamiento. Una vez allí, Husserl procede con el primer criterio metodológico: mirando –reflexivamente– y fijando –intelectivamente– las estructuras típicas y el funcionamiento típico de esa vida intencional, de ese *a priori* universal de la correlación en el mundo de la vida.

Y lo que descubre de allí en adelante, es asombroso. El mismo Gadamer, recordando su paso por las aulas de Husserl entre 1921 y 1923, señala que “la intuitividad de la técnica husserliana de descripción era verdaderamente asombrosa.”<sup>33</sup> Para decirlo en unas cuantas palabras, la vida del sujeto, su experiencia, tiene como estructura básica a la *intencionalidad* que, como decíamos, es inmensamente variada y compleja, siempre en correlación con la inmensa variedad de objetos o correlatos de las experiencias posibles. Asimismo, la vida del sujeto entera, y cada experiencia en particular, es *temporal*. Todas las experiencias, desde las más primitivas, aparecen sintéticamente articuladas. Descubre, así, en virtud de la intencionalidad y temporalidad de las experiencias, la noción fundamental de *horizonte*. Por eso dice Welton, “Husserl se convierte en el primer filósofo trascendental en confrontar directamente la cuestión de los *contextos*.”<sup>34</sup> Se trata, en añadidura, de experiencias intencionales de sujetos concretos, individuales, psico-físicos, esto es, encarnados, experiencias que serían impensables sin sus cuerpos orgánicos, en contacto con el mundo físico circundante, con otros seres humanos y animales. Es en estas experiencias en donde se da la relación intencional, constitutiva de sentido y validez. Debido, entre otras cosas, a esa vinculación con el cuerpo propio, es que Husserl se percata que dichas experiencias son siempre experiencias de un *yo*, que *vive a través de ellas*. Son *sus* experiencias, tanto las “activas” en las que él impera, tomando posición responsablemente desde un punto de vista teórico y práctico, cuanto las “pasivas,” en las que él vive, pasivamente, como afectado a través de ellas. Estas experiencias son *suyas*, tanto en el sueño como en la vigilia, en la continuidad de una vida temporal desde el nacimiento hasta la muerte. Pero, si bien son *suyas*, se hallan vinculadas al “mundo circundante” y, en él, relacionadas asimismo a las experiencias de otros sujetos como él. En consecuencia, las experiencias de *cada sujeto* se manifiestan como *inter-intencionales*, esto es, como mutuamente determinantes. Su relación no es ni externa ni meramente “causal,” como es el tipo de relación que caracteriza a las entidades de tipo físico. En suma, la vida del sujeto se descubre, en dichas experiencias, como una vida inter-subjetiva, compartida, en relaciones mutuas de inter-penetración intencional y de co-constitución de sentidos y validez. De ese modo se constituyen, por ejemplo, los lenguajes. Surge la idea de un mundo circundante intersubjetivo e intersubjetivamente constituido, de personalidades de orden superior, donde lo “intersubjetivo” no se restringe al presente y a la actualidad, sino a las generaciones históricamente constituidas, donde el pasado, sedimentado, se reactiva desde presentes siempre renovados. De ese modo no sólo se comprende la constitución temporal, histórica, intersubjetiva, de las comunidades culturales e históricas relativas, sino la constitución de

---

33 Gadamer, Hans-Georg, *op.cit.*, p. 14.

34 Welton, Donn, *The Other Husserl*, p. 3.

un mundo común, de historias compartidas y –yendo más lejos – la historia de la humanidad en general. A otro nivel, se comprende, por parte de las comunidades científicas e históricas y a través de experiencias cognitivas superiores, la constitución racional de los llamados mundos científicos y *objetivos*, en un sentido más fuerte.

Para concluir: quizás haya que leer a Husserl hoy fundamentalmente porque nos invita a indagar en las profundidades de la vida del sujeto y a descubrir cómo sus experiencias intencionales –incluso las teóricas más elevadas– son una forma radical de *praxis*, de constitución de todo sentido y de toda validez. En ese sentido, se puede decir, porque su obra invita a tomar conciencia radical de la vocación ética de la humanidad