

Lógica formal, lógica trascendental y objetividades matemáticas en la Fenomenología de Edmund Husserl: un análisis de la experiencia (segundo texto)¹

Doc. Andrés Felipe López López²

Universidad de San Buenaventura y Universidad Pontificia Bolivariana
(Medellín-Colombia)

RESUMEN

El tema de la presente reflexión es por una parte, la Fenomenología genética de Edmund Husserl desarrollada en gran medida en *Lógica formal y lógica trascendental* de 1929; por otra, la llamada *Fenomenología trascendental* frente a la filosofía kantiana en la *Crítica de la razón pura*. Aborda el problema del origen del conocimiento, legitimación y validez desde el análisis de la experiencia y/o la intencionalidad según la posición de Husserl, en estos términos las referencias a la lógica y a las matemáticas son constantes.

Palabras clave: Husserl, Filosofía trascendental, Fenomenología, lógica, conocimiento

ABSTRACT

The topic of the following paper is, on one hand, Edmund Husserl's *Genetic Phenomenology* which is developed to a great extent in his work *Formal and Transcendental Logic* (1929), and, on the other hand, the so-called *Transcendental Phenomenology* in relation to the Kantian philosophy developed in the *Critique of Pure Reason*. The paper, thus, studies the problem of the origin of knowledge along with its justification and validity. The aim of the paper is to explain the origin of knowledge from the analysis of experience and/or intentionality according to Husserl's proposal. Bearing this in mind, references to logic and mathematics are frequent along the paper.

Keywords: Edmund Husserl; Transcendental Philosophy; Phenomenology; Logic; knowledge.

¹ Este artículo presenta un resultado de investigación de tesis de Doctorado en Filosofía; del mismo fue publicada una versión menos extensa en la *Revista Escritos* de la Escuela de Teología, Filosofía y humanidades de la Universidad Pontificia Bolivariana, en el volumen 22, número 48. La presente es una versión extendida, no en número de páginas pero sí en contenido, y corregida.

² Filósofo, Magister en Filosofía con énfasis en investigación y Doctor en Filosofía por la Universidad Pontificia Bolivariana. Profesor de la Universidad de San Buenaventura y de la Universidad Pontificia Bolivariana, Medellín-Colombia. Investigador de los grupos "Epimeleia" y "Laboratorio Internacional Universitario de Estudios Sociales y Organizacionales" [en proceso de cambio de nombre a "Casos y Estudios Organizacionales (CIO)"]. Correo electrónico: andresfelipe.lopez@upb.edu.co

“...el científico no quiere simplemente juzgar,
sino fundamentar sus juicios.”
Edmund Husserl

Introducción

El tema que ha de tratarse aquí es por una parte la Fenomenología genética de Edmund Husserl desarrollada en gran medida en *Lógica formal y lógica trascendental* de 1929; por otra, la llamada *Fenomenología trascendental* frente a la filosofía kantiana en la *Crítica de la razón pura*. Se aborda la duda que envuelve el origen del conocimiento, su legitimación y el problema de la validez desde el análisis de la experiencia y/o la intencionalidad según la posición de Husserl; en estos términos las referencias a la lógica y a las matemáticas son constantes. En ese orden, se pretende entrar en abierta discusión con epistemólogos, matemáticos y lógicos, por eso es útil empezar con una corta referencia biográfica a Husserl.

Según los *Husserl-Archives Leuven* [los *Archivos* de la Universidad Católica de Lovaina]³ y la biografía hecha por Barry Smith y David Woodruff Smith para el *The Cambridge Companion to Husserl*, el filósofo estudia en las Universidades de Leipzig, Berlín y Viena entre 1876 y 1887. En Leipzig fue alumno de Wilhelm Wundt quien fuera el fundador de la *psicología experimental* contemporánea y conoce a Thomas Masaryk, *Padre* y presidente de Checoslovaquia; en Berlín estudia matemáticas con Karl Weierstrass y Leopold Kronecker y Filosofía con Friedrich Paulsen. En 1883 en la Universidad de Viena se doctora con la tesis *Beiträge zur Variationsrechnung* [*Aportaciones a la teoría del cálculo de variaciones*]. El mismo año el interés por la Filosofía se va haciendo más intenso y empieza a observar en ella la falta de carácter científico, acusación que en el contexto histórico de la época a ella se imputa; pero fueron las lecciones impartidas entre 1884 y 1886 por Franz Brentano en Viena las que lo hicieron –en gran medida- dedicarse de lleno a la Filosofía. La idea de Brentano de la psicología como ciencia que describe el carácter intencional de la conciencia lo llevó a investigar sobre psicología descriptiva. En 1887 es habilitado por la Universidad de Halle para ser profesor, en ese proceso escribió *Sobre el concepto de número*, principio de su primer obra: *Philosophie der Arithmetik* (1970) –*Filosofía de la aritmética*⁴ en la que se mostró interesado por una cuestión que llevaría después también a la Filosofía en sí misma: la del estatuto epistemológico de la matemática. Si todavía se encuentra en la tesis desarrollada en esa obra, una cierta concepción de los objetos como números y operaciones como estrictos productos psíquicos, desde ella ya plantea la idea de un *a priori*, el del acto. Durante 15 años de permanencia en Halle y de haber estudiado la *Teoría de la ciencia (Wissenschaftslehre)* escrita por Bernhard Bolzano, los objetos

³ *Edmund Husserl Dokumente 1. Crónica de Husserl. La vida y el pensamiento de Edmund Husserl* por Karl Schuhmann y citado por Rosemary Rizo-Patrón en su texto *Husserl en diálogo. Lecturas y debates* (2012b).

⁴ En adelante la primera vez que se cite alguna obra de Husserl de manera directa se hará referencia al texto original en los volúmenes de *Husserliana* en pie de página, y seguido, la versión en nuestro idioma; dentro del trabajo será usada la forma *Hua* y el año de la traducción; cuando sea el caso de una cita textual y seguido el texto de la versión original entre corchetes ira la página de la traducción, en un paráfraseo el número de página del texto en español. Para este caso por ejemplo *Husserliana XII. Philosophie der Arithmetik. Mit ergänzenden Texten*, ed. Lothar Eley. La Haya, Países Bajos: Martinus Nijhoff, 1970. Para la cronología completa de los escritos, algunos textos *online*, otros materiales y documentos remítase a husserlpage.com.

matemáticos no son definidos como meros entes psíquicos o estados mentales, porque el hecho de que no se encuentren en la experiencia inmediata y material no dice que sean *meras* abstracciones, sino que lo que se indica es que la experiencia sensible es solo un caso de la experiencia en general. En este punto Husserl escribe su primera obra de carácter filosófico que son las *Investigaciones lógicas*⁵ publicadas entre 1900 y 1901. Este libro no es un libro de matemática, ni de fundamentación de la misma, esto se deja ver en la aclaración que hace el autor en los *Prolegómenos a la Lógica pura* en el § 71. Constituyen estas indagaciones el primer paso en la constitución de la fundamentación filosófica de la lógica con base en lo que después sería entendido como *Fenomenología genética*. En 1901 Husserl es invitado por la Universidad de Göttingen como Profesor extraordinario. En 1907 ya estaba constituida la Sociedad Filosófica de Göttingen y en 1913 junto a Alexander Pfänder, Adolf Reinach y Moritz Geiger, funda el *Anuario de Filosofía e Investigaciones Fenomenológicas*. En esa publicación aparecerán *Ideas relativas para una Fenomenología pura* conocida ahora como *Ideas I*,⁶ la *Ética* de su alumno Max Scheler y *Los fundamentos a priori del Derecho civil* de Reinach, por mencionar algunas obras.

Antes de publicar *Ideas I* Husserl había impartido en 1907 unas lecciones que divulgadas serían tituladas *La idea de la fenomenología*.⁷ Las tesis de esas lecciones serían sistematizadas en su obra de 1913. Durante la Primera guerra mundial iniciada en 1914 perdió algunos de sus discípulos como Adolf Reinach y hasta a su hijo menor Wolfgang Husserl. En 1916 en medio de la turbulencia de la guerra empieza a trabajar en la Universidad de Friburgo donde conoce a Martin Heidegger en quien llegó a poner sus esperanzas como sucesor suyo en la Fenomenología –craso error–; Husserl, un decenio y medio más tarde, llegó a llamarlo *antípoda* después de haber observado en su pensamiento una sagacidad irracional y una *genial falta de científicidad*.⁸ En el verano de 1916 se traslada a Friburgo Edith Stein para terminar el Doctorado con él y en ese mismo año se convierte en su asistente. Para esa fecha el reconocimiento del pensador era considerable, estudiantes de varias partes del mundo llegaban a la Universidad

⁵ *Husserliana XVIII. Logische Untersuchungen. Erster Teil. Prolegomena zur reinen Logik*, ed. Elmar Holnstein. La Haya, Países Bajos: Martinus Nijhoff, 1975. *Husserliana XIX. Logische Untersuchungen. Zweiter Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. In zwei Bänden* [Segunda parte], ed. Ursula Panzer. La Haya, Países Bajos: Martinus Nijhoff, 1984. Aquí la traducción en Alianza en 1982 y la reproducción de la misma por Altaya en 1995.

⁶ *Husserliana III, 3-1, 3-2. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie* [Primer libro primera mitad del Tomo I], ed. Walter Biemel. La Haya, Países Bajos: Martinus Nijhoff Publishers, 1950. [Segunda mitad del tomo I, ed. Karl Schuhmann, La Haya, Países Bajos: Martinus Nijhoff, 1977]. [Textos complementarios de 1912-1929 ed. Karl Schuhmann, La Haya, Países Bajos: Martinus Nijhoff, 1988]. Aquí la traducción en Fondo de Cultura Económica en 1993.

⁷ *Husserliana II. Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*, ed. Walter Biemel. La Haya, Países Bajos: Martinus Nijhoff, 1973. Aquí la traducción en la editorial Herder en 2011.

⁸ “[...] al estudiar detenidamente las obras de Heidegger aparecidas hasta ese momento (*Ser y tiempo, Kant y el problema de la metafísica* y *De la esencia del fundamento*) y asistir a la lección inaugural sobre el tema ‘¿Qué es metafísica?’, en julio de 1929, en la Universidad de Friburgo. A principios de 1931 escribe Husserl a Pfänder, explicándole que emprendió esa atenta lectura para llegar a ‘una posición definitiva y serena respecto de la filosofía de Heidegger’; pero que llegó ‘a la triste conclusión de que nada tengo que ver con la sagacidad Heideggeriana, con esa genial falta de científicidad’” (Husserl 1979 15-16) esta cita pertenece a la versión de Ediciones Paulinas a la obra *Meditaciones Cartesianas* de Husserl; Mario A. Presas que hace la introducción, la traducción y algunas notas es quien la escribe.

buscando trabajar con él o asistir a cursos dictados por el filósofo. En 1928 se jubila de la Universidad de Friburgo y es nombrado profesor emérito y publica las *Lecciones sobre la conciencia interna del tiempo*⁹ con base en un manuscrito preparado años atrás por Edith Stein. En 1929 publica *Lógica formal y lógica trascendental*¹⁰ en la que estudia la lógica desde la subjetividad. El mismo año lee sus conferencias en París en la Sorbona, las *Meditaciones cartesianas*,¹¹ texto que sería llevado al francés posteriormente por Emmanuel Levinas. En 1936 se publica una parte del libro *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*¹². A partir de 1933 el Nacional-socialismo con Hitler como jefe –además de la campaña anti socialista y anti comunista denominada la *revolución nazi*- emprende la conocida persecución contra los judíos de la que Husserl fue víctima y es retirado del cuerpo académico de la Universidad de Friburgo y se le prohíbe participar en todo tipo de eventos académicos y publicar sus obras. En el verano de 1937 enferma y muere en abril de 1938. El franciscano H.L. van Brenda viaja a Friburgo y recoge los manuscritos inéditos de investigaciones del pensador. Esos documentos llegan a la Universidad Católica de Lovaina donde se crea el *Archivo Husserl* que comienza a publicarlos desde 1950 en la serie *Husserliana* (*Hua*).

Adición (nota de advertencia)

Es posible que resulte sorprendente que en una investigación sobre Antropología filosófica y el examen de su posible fundación como Antropología fenomenológica – que es de donde deriva este artículo- se empiece por hacer una acepción a la lógica y a la experiencia; sin embargo, antes de abordar ese fin enunciado se ha considerado como vital explicar a qué nos estaremos refiriendo, o mejor, cual es la naturaleza de la *experiencia* sobre la que se construye esa investigación, teniendo en cuenta que como *descripción del ser humano*, es decir como *teoría* que explica los fundamentos, ese trabajo se encuentra en un marco categorial que expone de manera sistemática la verdad o la definición del hombre, puesto que como dice el mismo Husserl en el § 11 de los *Prolegómenos a la Lógica pura* (*Hua XVIII* 1995 50) una ciencia es en verdad tal si lo es en conformidad al fin al que tiende, y cuanto más tenemos que ser disciplinados si el *objeto* científico es el que se trata en esa exploración mencionada.

Una de las tesis que se defienden en lo que sigue es que la lógica no se relaciona de manera exclusiva con la psicología o con una normatividad de las proposiciones porque el pensamiento tal como debe ser, es solo un caso del pensamiento tal cual es (*cf. Hua*

⁹ *Husserliana X. Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, ed. Rudolf Boehm. La Haya, Países Bajos: Martinus Nijhoff, 1969. Se emplea aquí la traducción en Trotta en 2002.

¹⁰ *Husserliana XVII. Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*, ed. Paul Janssen. La Haya, Países Bajos: Martinus Nijhoff, 1974. Aquí la traducción en la UNAM en 1962 y 2009.

¹¹ *Husserliana I. Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, ed. S. Strasser. Martinus Nijhoff, Den Haag, 1950. Aquí la traducción en Ediciones Paulinas en 1979 y en Tecnos en 1986 y 2006.

¹² *Husserliana XXIX. Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, ed. Reinhold N. Smid. La Haya, Países Bajos: Kluwer Academic Publishers, 1992; también *Husserliana VI. Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, ed. Walter Wiemel. La Haya: Martinus Nijhoff, 1954. Aquí la traducción en Crítica en 1991.

XVIII 1995 70), sino más con la valoración de nuestros actos de conocimiento y los juicios sobre los objetos en *nosotros* que no somos máquinas de cálculo que operan de acuerdo a leyes programadas, sino sujetos de pensamiento que nos comprendemos a nosotros mismos y la significación de nuestras funciones en los mismos actos de conocer.

Se apunta entonces a varias cosas: la justeza de lo descrito con la evidencia vivida y con la conciencia inmediata de la verdad misma del hombre. A refutar el *escepticismo* ya sea en sentido metafísico o como *relativismo*; sobre el primero cabe advertir como lo hace Husserl, que en él hay implícita una vaguedad (cf. *Hua XVIII* 1995 111), de modo que prescindiendo del sentido popular del término, por él se entiende una teoría de aparente carácter filosófico que limita el conocimiento humano y se enfrenta a grandes esferas del ser real refutando ciencias como la Metafísica o la Ética. El *escepticismo* epistemológico por otro lado, es el que niega la cognoscibilidad de las cosas en sí. También está la ambigüedad respecto de lo *objetivo* y lo *subjetivo* que conducen de suyo al *relativismo* y al mismo *subjetivismo*, que formulan que toda verdad es en la medida en que *sea* toda humana verdad, dependiendo del sujeto o de la especie a la que pertenece el sujeto y de su juicio respectivo como medida de la misma. El *subjetivismo* dice que todo conocimiento de los hechos es un conocimiento de los *hechos* de la conciencia por lo que alcanzar las cosas en sí mismas no es posible ya que solo se accede a los fenómenos de la conciencia y la experiencia, que vienen a determinar por sus leyes, al objeto; sin embargo, un contrasentido expreso en esas “doctrinas” –además de la insuficiencia epistemológica que acreditan a los fenómenos de la conciencia- es el sentido de la verdad misma que defienden, debido a que si bien su “teoría” formula un principio, supone entonces la objetividad de la verdad del mismo principio con la que pretende convencer a los demás. Niegan de suyo también que el *ser para mí* como contenido de la conciencia sea por su lado un *ser en sí*, es decir que la subjetividad en sentido psicológico pugna con la objetividad en sentido lógico (*Id.* 113). Husserl distingue un *relativismo* específico de uno individual (cf. *Id.* 112). El específico lo determina como *antropologismo* y el individual como *subjetivismo*.¹³ El

¹³ El maestro Miguel García-Baró en lo concerniente a su *Teoría Fenomenológica de la verdad* –libro al que en la tesis de la que este artículo es capítulo, se le dedican varias páginas- plantea –en extenso que-: “En la sección más famosa de los *Prolegómenos a la Lógica Pura*, el § 36, Husserl trae seis argumentos contra lo que llama *relativismo específico* o *antropologismo*, que es el concepto bajo el cual se halla el psicologismo. Sabemos que el relativismo es, en general, declarar que la verdad es un hecho, precisamente porque depende de otro hecho: la existencia empírica de actos de conocerla. El relativismo individual hace a la verdad igual al parecer de un sujeto: es verdad lo que a mí me parece verdad y en el momento en que me lo parece. El antropologismo reconoce que es muy claro que no todos sabemos, por ejemplo, la misma física que sabía Einstein, de modo que es absurdo pretender que lo que a cada cual le parezca es precisamente lo verdadero (ni siquiera para él, que recurrirá en la situación apurada al que de verdad sepa lo que él ignora y necesita –vieja observación de Sócrates contra los sofistas en el texto capital de toda la teoría del conocimiento: *Teeteto*-). Sin embargo, se sigue siendo relativista si se afirma que la verdad es *verdad para el ser humano*, dependiente del hecho empírico de la existencia de estos seres que la encuentran. (El concepto de relativismo específico es más amplio que el de antropologismo, sólo que no conocemos casos en que aplicarlo realmente: sería la defensa de que la verdad lo es *para* otra especie de realidades empíricas, o bien al margen del hombre, o bien abarcadoras del mismo hombre – *verdad para selenitas; verdad para habitantes del sistema solar*-.) Como no podía ser de otra manera, nuestra propia discusión del psicologismo ya ha recorrido la mayor parte de estos razonamientos y de sus bases teóricas. Ocurre esto, sobre todo, con los tres primeros argumentos: 1) la misma proposición sería verdadera, posiblemente, para una especie de seres, a la vez que falsa para otra; lo que implica que para ninguna de las dos valdrá el principio de contradicción y, entonces, tampoco ninguna verdad en absoluto; 2) podría haber seres que no pensarán según nuestros principios lógicos; pero sólo si siguen ateniéndose

antropologismo es el que dice que para cada especie de seres capaces de juzgar es verdadero lo que según su psicología deba tenerse por verdadero, lo que implica que el contenido de un juicio es verdad para el hombre pero falso para otra especie que pueda juzgar; empero, en términos de una subjetividad universal no solipsista como la que defendemos en este escrito, el *contenido* de un juicio no puede ser ambas cosas; es un contrasentido hablar de la verdad para éste o aquel; lo que es verdadero lo es absolutamente en sí, la verdad es una e idéntica como dice Husserl, ya sea para ángeles, dioses, hombres u otros seres. No se puede relativizar la verdad y al mismo tiempo sostener la objetividad del ser. Si la verdad tiene una relatividad exclusiva a los seres pensantes contingentes, ella nace y termina en esos seres, y con su desaparición también

al principio de contradicción, porque, de lo contrario, pensarían y no como nosotros, a la vez y en el mismo sentido (¡y lo que suponemos es que *no* piensan como nosotros!); 3) es absurdo pensar que las verdades son causas y efectos, seres en el tiempo que cambian (cambiarán, en todo caso, de nuevo, conforme a los principios lógicos bajo los que está la misma noción de cambio...). Más originalidad presentan a nuestra mirada los otros tres argumentos críticos: 4) es clásico: se lo encuentra a todo lo largo de la Edad Media y, luego, muy destacadamente, en Bolzano: si la verdad es relativa a la especie humana, o a otra cualquiera, entonces, de no existir esa especie, no habría verdad alguna; ¡la verdad, pues, sería que no existía la verdad! Cuando hoy se hace retórica en nombre de una universal hermenéutica, suele olvidarse que la misma prohibición de las llamadas verdades eternas o transculturales es una prohibición con sentido eterno y transcultural. A este propósito, nada más interesante que leer el final del célebre § 44 de *Ser y Tiempo*, donde Heidegger se atreve a afirmar que la defensa de la inmutabilidad de alguna verdad no es más que residuos de teología cristiana aún no suficientemente expulsados de la filosofía (...*längst noch nicht radikal ausgetriebenen Resten von christlicher Theologie...*; repárese en el ‘temple de ánimo’ que transmiten estas palabras originales). El ingenioso quinto argumento contra el relativismo específico recuerda que podría darse el muy desgraciado caso de una especie que se viera caprichosamente obligada, por su constitución empírica, a negar su propia existencia... Pero lo que de veras interesa más profundamente es el argumento final, en cuyo texto, significativamente, encontramos la segunda divergencia importante entre las ediciones de 1900 y 1913 [se refiere a las *Investigaciones*]. Traduzco, pues, todo lo que es relevante, ateniéndome, ni que decir tiene, a la edición primera: La relatividad de la verdad arrastra consigo la relatividad de la existencia del mundo. Pues el mundo no es sino la unidad objetiva total (*die gesamte gegenständliche Einheit*) que corresponde al sistema ideal de todas las verdades de hecho y es inseparable de él. No se puede subjetivizar la verdad y dejar valer a su objeto (el cual sólo es en la verdad y gracias a ella –*der nur in und vermöge der Wahrheit ist*–) como siendo absolutamente en sí. No habría, pues, ningún mundo en sí, sino únicamente un mundo para nosotros o para cualquier otra especie de seres. A algunos les parecerá esto excelente; pero quizá lo pongan en tela de juicio si prestamos atención a que al mundo pertenecen también el yo y sus contenidos de conciencia. También serían eventualmente falsos ‘yo existo’ y ‘yo vivo esto y lo otro’; lo serían, en efecto, supuesto que yo estuviera constituido de tal suerte que tuviera que negar estas proposiciones debido a mi constitución específica. Y no habría meramente mundo para éste o aquél, sino que no existiría en absoluto el mundo si no estuviera tan felizmente constituida especie alguna de seres capaces de juzgar como para que tuviera que reconocer un mundo (y a sí misma dentro de él). Atengámonos a las únicas especies que de hecho conocemos: las animales. Un cambio de su constitución condicionaría un cambio del mundo, cuando, por cierto, según las doctrinas que se aceptan universalmente, las especies animales han de ser productos evolutivos del mundo. ¡Bonito juego el nuestro: el hombre evoluciona a partir del mundo y el mundo evoluciona a partir del hombre; Dios crea al hombre y el hombre crea a Dios! El núcleo esencial de esta objeción consiste en que el relativismo está en pugna evidente también con la evidencia de la existencia (*Dasein*) inmediatamente intuitiva, o sea, con la evidencia de la “percepción interna” en el sentido justo –e imprescindible– del término. La evidencia de los juicios que descansan en la intuición se discute con razón en la medida en que pasan intencionalmente más allá del contenido del dato fáctico de conciencia (*intentional über den Gehalt des faktischen Bewusstseinsdatums hinausgehen*); pero son efectivamente evidentes cuando su intención (*Intention*) se dirige a este mismo contenido: cuando halla en él, tal como él es, su plenificación (*in ihm, wie er ist, die Erfüllung findet*). No está en pugna con ello la vaguedad de todos estos juicios (piénsese tan sólo en la vaguedad de la determinación temporal y, también, eventualmente, en la de la determinación de lugar, que no puede eludir ningún juicio intuitivo inmediato).” (García-Baró 2008 66-68).

caería la objetividad de la verdad del ser: si por ejemplo los seres pensantes fuesen incapaces de ponerse a sí mismos como verdaderamente existentes, serían y no serían a la vez, pero la subjetividad trascendental nos muestra cómo precisamente son correlativas la verdad, el ser y su constitución en mí que soy sujeto de experiencia.

Es cierto que la subjetividad la defiende Husserl como el lugar de la constitución, pero a ésta hay que entenderla como *dadora de sentido* no como *creadora*; si bien es cierto que para los fines de la investigación no hay hombre alguno sin experimentarlo, nótese como dice Husserl (cf. *Hua XVIII* 1995 135) que si todas las masas gravitatorias fueran aniquiladas no por esto la ley de la gravitación se anula sino que como ley quedaría sin aplicación efectiva; lo que se indica con esto es el significado mismo de la experiencia como originaria, puesto que toda verdad reside en proposiciones. En otras palabras, los objetos del universo y el hombre existen en sí, pero la subjetividad por actos de conocimiento los *funda* como *objetos categoriales*, como significados de verdad; el ser tal o cual es una verdad que se hace actual en el juicio. En ese sentido, si en el trabajo de tesis de Maestría el autor de este escrito estudió la persona y se accedió a ella por medio de su estructura fenomenológica colocada en sus acciones conscientes y las activaciones propias del *ego* psico-físico, en la disertación doctoral –que inicia con el texto presente- empieza a *tratar* los actos de conciencia o de conocimiento porque en el hombre no son meros actos de pensamiento ciego, sino lógico y científico; para decirlo en otros términos: el hombre no es un ser que de manera perceptiva y empírica exclusivamente se adapta a las situaciones externas, *sino que el hombre es sujeto racional*, supera mediante lo categorial o el concepto los límites mismos de lo intuitivo, por eso es que prevé estados futuros, aprende de los pasados y los transforma en el futuro, calcula la conducta de los seres y las relaciones de las cosas que lo circundan y domina el mundo en el que esas cosas están y esos seres viven. Esto se logra mediante una teoría *eidética* pura de las vivencias: la Fenomenología; distinta de una psicología empírica que –sin desmeritar sus hallazgos pero sí mostrando que no es suficiente para describir al hombre- ve los actos de conocimiento solo como procesos físicos y eléctricos, como propiedades y estados psíquicos de realidades animales; por el contrario el análisis fenomenológico no solo verifica esos actos en su estructura natural, sino que *reflexiona* –con toda la inmanencia del termino- los objetos de esos actos y como siendo *objetos* los actos mismos, es decir realidades; son analizados, descritos y explicados como tales, no solo como procesos biológicos.

Respecto de los objetos de la experiencia –aclarece aquí- son tomados como objetos de conocimiento en tanto reales e ideales, una cosa material por ejemplo, un proceso, una relación sea matemática o natural, así como un ser y un deber ser. A lo anterior en los *Prolegómenos a la Lógica pura* en el § 62 lo denomina Husserl como *unidad de la objetividad* en relación con la *unidad de la verdad* que son dadas y en su relación, en el juicio, en el conocimiento, puesto que si se juzga con evidencia *lo objetivo es dado* originariamente. Las cosas son objetos situados en el espacio y el tiempo; un número es objeto, pero no cosa; en tanto que ideal, no tiene determinación ni está situado como las cosas; una figura geométrica tampoco es cosa, sino objeto ideal, porque si efectivamente tiene determinación espacial, no la tiene en el modo temporal. Ambos objetos, o ambos ejemplos, son fenómenos conscientes y no meros útiles de cálculo. En

esa medida afirmamos con Husserl en su texto *post mortem*, *Experiencia y Juicio*¹⁴ (cf. 1980 38) -cuya primera edición fue de 1939 por la *Academia de Praga*- que todas las evidencias predicativas han de estar fundadas en las evidencias de la experiencia, que la tarea de aclarar el origen del juicio predicativo –que consiste en sí en comprobar la relación fundamentadora y en seguir en su génesis las evidencias pre-predicativas con base en las de la experiencia- es una tarea de *retroceso* hacia el mundo tal cual como está en su condición de pre-dado como “terreno universal” de todas las experiencias individuales, como mundo de la *experiencia*; ese retroceso es uno al “mundo vital”, esto es, en el que siempre hemos vivido y que da el terreno en el que toda función cognoscitiva y toda determinación de carácter científico es posible; el mundo de la experiencia es entonces el “mundo de la vida”; el retroceso ha de ser genético y no psicológico, es decir, verdadera y genuinamente trascendental.

El *ego* intencional

Medítese en torno al concepto de *trascendental*, que ha tenido en el tiempo en cierta medida, modificaciones¹⁵ que han generado sobre todo en el lenguaje corriente una confusión con lo *trascendente* y ha sido usado –el primero- también como palabra que adjudica importancia a una cosa o a un acontecimiento. El sujeto cognoscente por actos de conocer se dirige a un objeto intencional o intencionado, nos referimos a trascendencia horizontal; Edmund Husserl afirma otra referencia del término muy en relación a su método en el contexto de la formulación de su Fenomenología trascendental en escritos como *Hua III*, *Hua I*, *Hua X* y en *La conferencia de Viena*, 1913, 1931, 1928 y 1935 respectivamente, a saber, la *trascendencia inmanente* y/o la *trascendencia en la inmanencia* por la que se llega al *ego intencional* como la fuente constitutiva del objeto y éste a su vez como correlato de la conciencia. Lo trascendental en Husserl significa aprender a ver –no sólo con el órgano visual de la percepción, sino con todo el conjunto de rayos de luz provenientes de la fuente única, de la razón lógica, estimativa y práctica; la *experiencia general* así debe ser definida, como *haz de luz nueva*-, volcarse sobre sí mismo donde está dada la subjetividad y sobre ésta el mundo como entramado conceptual:

¹⁴ Que corresponde a: *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*. Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1972; la traducción aquí es la hecha en la UNAM en 1980; la redacción y edición de esa obra póstuma en 1939 es de Ludwig Landgrebe.

¹⁵ Los filósofos medievales, los de la *Escolástica* tardía, los de la época moderna usan la palabra trascendental como sinónimo de “trascendente”. Denominan transcendentales las categorías: ser, cosa, uno, bueno, verdad, alguno. Proclo en su *Liber de causis*, según la explicación de Rosemary Rizo-Patrón (2012b 194-195) citando a Norman Smith y sus comentarios a Kant, es a quien se le atribuye haber diferenciado entre las categorías de Aristóteles como sustancia, cantidad, cualidad, etc y aquellas categorías más universales como uno, verdad y bueno. Para Tomas de Aquino por ejemplo, las últimas mencionadas, son las transcendentales que designan los atributos de Dios. Otro medieval como Scoto señala que la categoría ser [*ens*] es el más elevado de todos los transcendentales, en otras palabras, el más universal de todo lo predicable. Ese uso medieval del concepto pasa al Renacimiento y pervive en pensadores como Giordano Bruno y Campanella y en filósofos modernos como Bacon y Spinoza. Kant aprende esa acepción de “trascendental” como sinónimo de universal o trascendente. Pero él mismo es quien distingue entre el primero y lo trascendente, diciendo que por este último se entiende todo lo que está más allá de la experiencia humana y sus posibilidades, es un concepto opuesto a lo inmanente.

Se trata del motivo del preguntar en retorno por la fuente última de todas las configuraciones cognoscitivas, de la autorreflexión del cognoscente y de la reflexión de su vida cognitiva en la que todas las configuraciones científicas que tienen validez para él ocurren teleológicamente, se conservan como adquisiciones y pasan a estar libremente disponibles (*Hua VI* 1991102).¹⁶

La Fenomenología trascendental de Husserl pretende describir el ente en su objetividad regresando al carácter fundante del reino de la conciencia pura y de sus fenómenos. Lo que expresa en ese concepto es la idea de que para aclarar la esencia de un objeto es necesario primero remontarse al origen de la significación del mismo, esto es, la conciencia junto a la descripción del origen de sentido del mundo en ella. En la *Crítica a la razón pura* Kant (2009 A11/B25) dice que trascendental es un tipo de conocimiento que no se ocupa en específico de objetos, sino de nuestra manera de conocerlos. Husserl recibe esta herencia. En 1908 en *Introducción a la Lógica y la teoría del Conocimiento*¹⁷ incorpora a sus escritos el término pero en un sentido kantiano por un lado, y en un sentido nuevo y en enfrentamiento contra Kant y más pensadores, por el otro. Kantiano porque conserva la idea del conocimiento reflexivo no referido a los objetos estrictamente sino a ellos por cómo los conocemos: esto es la Fenomenología trascendental dice en *Filosofía primera*.¹⁸ La diferencia más ostensible con Kant en este orden, es que Husserl no se interesa solo por las condiciones *a priori* del conocimiento científico, dijéramos *objetivo*, sino también por las condiciones *a priori* de *toda experiencia posible*, de *toda experiencia general*: experiencia entiéndase como *vida* del sujeto teórico, práctico y axiológico (cf. Rizo-Patrón 2012b 198):

“Trascendental”, así, se refiere a los problemas de “constitución” [...] compleja e ineludible *correlación intencional* entre las *experiencias* cognitivas, valorativas o voluntarias [...] trascendental tiene un significado propio: se refiere concretamente en Husserl a la *correlación intencional* entre las objetividades “trascendentes” y la “conciencia” o “subjetividad” [...] Nuestra experiencia de los objetos, en tanto que en ella se revelan *como trascendentes*, es una *experiencia trascendental* (Rizo-Patrón 2012b 198).

Sobre la *a prioridad* debe comentarse con Husserl en su *Lógica* (*Hua XVII*) y con Dieter Lohmar (2005 9, 11, 17) en su escrito *El método fenomenológico de la intuición de esencias y su concreción como variación eidética*, que ella es entendida y empleada por el primero en un sentido que debemos establecer como determinación de la estructura de la conciencia independiente incluso de su locación empírica o personal, como una estructura universal. Lo *a priori* en la Fenomenología no está encerrado en la recolección de hechos contingentes sino en la descripción de conocimientos generales de cualquier conciencia posible, por lo que la noción no debe ser equiparada a la de Kant como “conocimiento antes de la experiencia” o como “independiente de toda

¹⁶ “Es ist das Motiv des Rückfragens nach der letzten Quelle aller Erkenntnisbildungen, des Sichbesinnens des Erkennenden auf sich selbst und sein erkennendes Leben, in welchen alle ihm geltenden wissenschaftlichen Gebilde zweckmäßig geschehen, als Erwerbe aufbewahrt und frei verfügbar geworden sind und werden” (*Hua VI* 100-101).

¹⁷ Anexo B, V, páginas 424-430 de *Hua XXIV* (Rizo-Patrón 2012b).

¹⁸ *Husserliana VII. Erste Philosophie. Erste Teil: kritische Ideengeschichte*. [Primera parte: La historia crítica de las ideas], ed. Rudolf Boehm. La Haya, Países Bajos: Martinus Nijhoff, 1956. Aquí la traducción en Norma en 1998.

experiencia”. Lo anterior lo afirma Husserl en la medida en la que ha encontrado en el *ego cogito originario* la base apodíctica última de todo juicio según como lo explica por ejemplo en la Primera de sus *Meditaciones cartesianas* en el § 8.

Husserl efectivamente se había acogido a la noción de *intencionalidad* de Brentano en el que a su vez resonaba una línea de Filosofía medieval sobre la misma en orden a la gnoseología y la Filosofía moral, a la que sin embargo Husserl imprime su propia descripción; la mantiene como *a priori* de la conciencia (*Hua III* § 85, § 129, y en el § 6 del epílogo, como en la segunda meditación de *Hua I* en el § 17) pero se aleja de aquella significación que la relaciona con un realismo objetivista que le atribuye al objeto independencia y del que la conciencia forma una representación dada la incidencia sobre ella por parte de las cosas; en tal medida la intencionalidad reproduce al objeto en sí, pero no *realmente*, sino *intencionalmente*; por lo que la conciencia adquiere un carácter *receptivo*.

De Husserl por su lado, se entiende que el “*a priori* universal de la correlación” título del § 46 de su *Crisis de las ciencias europeas* –el cual dice haber descubierto ya desde la preparación de sus *Investigaciones lógicas*– refiere a que si bien la conciencia lo *es* siempre de algo, también todo objeto es *objeto* de conciencia por lo que no hay un sentido de la cosa fuera de ella o alguna realidad que la supere de manera absoluta, todo *sentido* –dice el filósofo (*Hua III* § 55)– por lo tanto *pre-supone* una subjetividad intencional. La *a prioridad* así no es aquello antepuesto a las funciones, sino aquello que precede a toda experiencia sin lo cual ninguna experiencia es posible: el polo subjetivo, el *yo* puro, el *ego* racional que se descubre después de haber suprimido la actitud natural por la trascendental.

Volviendo a lo *trascendental*, llama así a su lógica porque ha procedido de esa manera, no fundando una lógica sucedánea o secundaria, sino como genealogía o genética, como lógica de la experiencia (*cf. Hua XVII* 2009 355) conseguida por medio de una explicación intencional del *sentido* de toda proposición (*cf. Hua XVII* 1962 14), por lo que la teoría fenomenológica del conocimiento puede sintetizarse en la pregunta por ¿cómo lo ideal se da al ser real subjetivo? Antes de su obra del 29 (*Hua XVII*), en el curso de lógica que dicta en los años 1920 y 1921 (*Hua XXXI*) como en el libro póstumo *Experiencia y Juicio* (1980) también está elaborada la investigación retrospectiva, *regresiva-reflexiva* y crítica¹⁹ sobre la misma, interrogando de forma inmanente las

¹⁹ Por *reflexión y clarificación crítica* entiende que la primera “[...] no quiere decir sino intento de establecer efectivamente el sentido ‘mismo’, el que está mencionado, presupuesto en la mera mención; o de convertir el ‘sentido intencional’ [...] como decíamos en las *Logische Untersuchungen*, el sentido ‘vagamente vacilante’ de la intención oscura [...] en un sentido cumplido, claro; intento, por lo tanto, de procurarle la evidencia de la posibilidad de claridad. Precisamente en esta posibilidad consiste la autenticidad del sentido y, por lo tanto, ella es la meta de la búsqueda y hallazgo reflexivos. Reflexión — podemos decir también— es *exposición original del sentido* entendida radicalmente: primero se empeña en convertir y luego convierte el sentido a modo de oscura mención en sentido a modo de plena claridad o de posibilidad de esencia [Besinnung besagt nichts anderes als Versuch der wirklichen Herstellung des Sinnes „selbst“, der in der bloßen Meinung gemeinter, vorausgesetzter ist; oder den Versuch den „intendierenden Sinn“ (wie es in den *Logischen Untersuchungen* [LU 2, Aufl., II, Bd./1. Teil, S. 50 ff. –] hieß), den im unklaren Abzielen „vage vorschwebenden“ in den erfüllten Sinn, den klaren überzuführen, ihm also die Evidenz der klaren Möglichkeit zu verschaffen. Eben diese Möglichkeit ist Echtheit des Sinnes, also Ziel des besinnlichen Suchens und Findens. Besinnung, können wir auch sagen, ist, radikal verstanden, *ursprüngliche Sinnesauslegung*, die Sinn im Modus unklarer Meinung in Sinn im Modus der Klarheitsfülle oder Wesensmöglichkeit überführt und Zunächst überzuführenstrebt]” (*Hua XVII* 1962 13 [12-13]). Por la segunda dice que entiende –en unidad con la reflexión– una crítica que sirve a la clarificación original [ursprünglicher Klärung] y “reflexión original [ursprüngliche Besinnung]” es la

actividades superiores del pensamiento predicativo, éstas son las *síntesis activas* referentes al pensamiento categorial, como también aquellos procesos mentales pasivos y sensibles que *preceden* a todo lo categorial, los denominados *análisis de síntesis pasiva*. Ambas síntesis son *síntesis* de la experiencia; en la obra póstuma mencionada arriba, respectivamente: *estrato predicativo* y *el pre-predicativo* de la experiencia; esta actividad *pre-categorial* es el fundamento, la actividad *categorial* es la constitución del mismo objeto de la experiencia pero como objeto categorial.

La *síntesis* es un modo de constitución, la forma originaria con la que opera la conciencia por la que se explica la unidad de ella en cuanto *ego*, y de suyo también la unidad del objeto; dice Husserl a este respecto en la Segunda y Cuarta de sus *Meditaciones Cartesianas* en los § 17, 18 y 38 que el número por ejemplo es un objeto que se produce por el acto de numerar y el predicado uno que se produce por predicar, y por su parte, los objetos físicos se constituyen como unidad de los numerosos y diversos modos en los que los mismos aparecen en la vida fluyente y continua de la conciencia, lo que indica que las vivencias no son sucesiones inconexas sino que *transcurren* en la unidad de una síntesis creando un continuo de objetividades previamente dadas como presupuestos, esto es la *síntesis pasiva*; a lo siempre ya dado se le constituyen nuevos objetos por ejemplo desde el *comienzo trascendental* o nacimiento donde se encuentra la pasividad a la que se opone en cierta medida el espíritu; decimos en *cierta medida* debido a que mientras los actos del espíritu van categorizando, la pasividad va suministrando su material.

Que no se hagan analogías de lo dicho con explicaciones del *empirismo* clásico sobre las leyes de asociación que rigen las relaciones de los datos psíquicos; a lo que apunta Husserl en lo expuesto es –como lo menciona en el § 39 de sus *Meditaciones*- al *reino a priori innato*, esto último son las facultades *a priori* y no contenidos que están de antemano. Acerca de la unidad afirmada, entiéndasela como la *continua conciencia del tiempo inmanente*, tiempo fenomenológico que designa la *sola* corriente de la conciencia, la unión de unas vivencias con otras; lo que lleva a que el *ego* se intuya no solo como vida que fluye sino como siendo uno y el mismo. Tratamos en este punto con el problema de la génesis del *yo* como polo activo y como polo pasivo de afecciones, y como *mónada*; todo tema de constitución es necesariamente tema de la constitución del *yo* concreto sin el cual no hay mundo, porque sin él no hay intencionalidad, conciencia, experiencia, lenguaje: el *yo* es el *reino* del mundo, porque la objetividad –como lo muestra Husserl en su *Lógica trascendental*- es fruto de una operación subjetiva. *Trascendental* designa en el marco de la lógica la fundación de la misma sobre el arquetipo de la relación original entre proposición y ciencia, que había ya enunciado Platón.²⁰

“crítica de la autenticidad e inautenticidad [Kritik der Echtheit und Unechtheit]” del sentido por la que éste adquiere “determinación más precisa [Näherbestimmung]”, rechazando por un lado los “prejuicios provenientes de transferencias asociativas [aus assoziativen Überschiebungen herstammenden Vorurteile]” y por el otro, se lleven a supresión “los prejuicios que discrepan con el cumplimiento reflexivo [der mit der besinnlichen Erfüllung streitenden]” (*Id.* 14 [14]).

²⁰ “La ciencia en sentido nuevo nace, por vez primera, de la fundamentación platónica de la lógica concebida como una esfera que investiga los requisitos esenciales del saber ‘auténtico’ y de la ciencia ‘auténtica’, concebida por ende como una exposición de las normas conforme a las cuales pueda construirse una ciencia que aspire conscientemente a legitimidad normativa general y que conscientemente justifique su método y su teoría [...] Su dialéctica, que no derivaba de las ciencias fácticas, que era puramente ideal y describía normas puras, su lógica o teoría de la ciencia —para decirlo

La ciencia debe fundarse sobre una lógica prototípica *puramente ideal* y que dicte *normas puras*; según Roman Ingarden ese propósito no es en el pensamiento de Husserl una tangente sino que configura todo su meditar, debido en parte a que la época moderna defraudó la vigencia de esa fundamentación, lo cual se explica en que si bien todavía en Galileo y Descartes la lógica era antecesora de la ciencia, finalmente esta última se independizó quedándose sin autenticidad por carecer de raíces al especializarse separada de la primera, transformándose en una especie de *técnica teórica* [theoretischer Technik] olvidando sus bases mismas en las que debería estar fundada, esto es: en la “evidencia intelectual de la *ratio* [als auf Einsicht in die ratio]” (*Hua XVII* 1962 7 [7]).

La *Lógica trascendental* de Husserl puede describirse como volver al *radicalismo originario* en el que toda ciencia asienta sus pilares; radicalismo que es malamente interpretado como *dogmatismo*, pero que no es otra cosa que la continua exigencia de “no conceder validez a ningún saber del que no podamos dar cuenta por medio de principios primeros por su origen y por lo tanto perfectamente evidentes, por principios tales que carezca de todo sentido preguntar por algo que les preceda” (*Hua XVII* 1962 7).²¹ En esa medida la *idealidad* proporciona *validez* al saber, vinculándolo de suyo a esos “principios primeros por su origen”. Según la *Fenomenología trascendental*, en la que estamos siempre puestos durante todo el trabajo incluso cuando hacemos alusión a las obras de la juventud del fundador de la primera, la cuestión genética del conocimiento se resuelve en la tesis según la cual la inmanencia y la trascendencia sean consideradas en la unidad y no en la oposición. El fin de la Fenomenología es el estudio

con nuestras palabras— tenía la misión de hacer posible por primera vez la ciencia fáctica, de servirle de guía en la práctica. [Wissenschaft in einem neuen Sinne erwächst zunächst aus der *platonischen Begründung der Logik*, als einer Stätte der Erforschung der Wesenserfordernisse „echten“ Wissens und „echter“ Wissenschaft und damit der Herausstellung von Normen, denen gemäß eine bewußt auf durch Normgerechtigkeit abzielende Wissenschaft, eine ihre Methode und Theorie bewußt rechtfertigende aufgebaut werden könne [...]. Seine nicht den faktischen Wissenschaften abgelesene, sondern rei ideale, reine Normen gestaltende Dialektik, in unserer Rede seine Logik oder Wissenschaftslehre, hatte den Beruf, nun erst faktische Wissenschaft möglich zu machen, sie praktisch zu leiten”] (*Hua XVII* 1962 5-6 [5-6]). Dice Husserl además que en esa medida debe renovarse “[...] con toda seriedad la idea de una ciencia auténtica de fundamentación absoluta —la vieja idea platónica— y pregúntase por la base primera en sí que presupone todo conocimiento, por lo tanto también el conocimiento de las ciencias positivas. [...] Inadvertidos prejuicios dirigen sus *Meditationes*, de suerte que, consideradas en conjunto, carecían ya de fuerza de convencimiento para sus contemporáneos. Por más poderoso que haya sido el influjo que ejerció en toda la filosofía moderna su recurso al *ego cogito*, el estilo de esas *Meditationes* —que consistía en emprender una fundamentación absoluta de las ciencias en su totalidad o, lo que es igual, una fundamentación absoluta de la filosofía a partir de la subjetividad cognoscente— nunca volvió a asumirse hasta la aparición de la fenomenología trascendental [In einem nicht mehr zu übersteigenden und gerade darum philosophisch vorbildlichen Radikalismus wird die Idee echter Wissenschaft aus absoluter Begründung — die alte platonische Idee — ganz ernstlich erneuert und nach dem an sich ersten Boden gefragt, den alle Erkenntnis, und so die der positive Wissenschaften schon voraussetzt [...]. Unvermerkte Vorurteile dirigieren seine Meditationen, so daß sie, als Ganzes angesehen, schon für die Zeitgenossen der Überzeugungskraft entbehrten. So gewaltige Wirkung sein Rückgang auf das *ego cogito* für die ganze neuzeitliche Philosophie übte der Stil dieser Meditationen, von der absoluten erkennenden Subjektivität her eine absolute Begründung der Wissenschaften in ihrer Alleinheit, oder was für ihn dasselbe ist, eine absolute Begründung der Philosophie zu Unternehmen, ist — bis zur transzendentalen Pänomenologie hin — nie wieder aufgenommen worden]” (*Id.* 11 [10-11]).

²¹ “Also nicht mehr ist jener Radikalismus die innerste Triekraft, der an sich beständig die Forderung stellt, kein Wissen gelten zu lassen, für das nicht Rechenschaft gegeben werden kann aus ursprünglich ersten und dabei vollkommen einsichtigen Prinzipien, hinter die zurückzufragen keinen Sinn mehr gibt” (*Hua XVII* 7-8).

del darse de los objetos en la conciencia: la conexión entre el mundo de la cosa en sí y el mundo de la conciencia, entre los actos intencionales y los objetos intencionados. En el primer volumen de *Ideas* en 1913 y en la Universidad de Friburgo en 1916 en su discurso de toma de posesión de cátedra, Husserl declara el carácter de ciencia universal que tiene su Fenomenología que ve de manera crítica cómo las ciencias positivas han asumido una actitud ingenua-natural, en la que no se conoce más que las regiones de la misma actitud: un mundo independiente de la conciencia y la experiencia. Husserl afirma que el objeto de su Fenomenología es aquello que se da, su modo de darse y la subjetividad donde se da. En *Ideas I* (Hua III 1993) en el § 24 dice con carácter de principio para la ciencia, que toda intuición en que se da algo de modo originario es fundamento de derecho del conocimiento y todo lo que se da de ese modo hay que tomarlo intuitivamente tal cual como esta dado y dentro los límites de su manifestarse.

La referencia cruzada entre *Ideas I* (Hua III 1993) y *Lógica formal y trascendental* (Hua XVII 2009) se debe, en algún grado, a que el enfoque de la primera obra explica la genética descrita en la segunda. Esta primera parte de la investigación sobre *Antropología fenomenológica* está en orden a la lógica formal y a las entidades matemáticas como herramientas para esclarecer dos cuestiones: el origen o constitución del conocimiento [uno], y [dos] la amplitud o la infinita posibilidad de la experiencia como conciencia trascendental; Husserl ha expuesto que ni Kant en la *deducción trascendental*, ni los empiristas, desarrollaron el descubrimiento de la subjetividad de la conciencia libres de prejuicios naturalistas; si bien a los empiristas se atribuye el descubrimiento de la intencionalidad en su análisis de la experiencia interna, no hallaron la forma trascendental de los conceptos y juicios formulando una especie de fisiología natural del entendimiento humano.

Lógica, Fenomenología genética y trascendental

En principio la formación de Husserl es en astronomía, física y matemática, pero es su escrito de habilitación en el que estudia el concepto de número en el que la Filosofía empieza a entrar en el escenario de su pensamiento como el asunto nuclear. Gran parte del contenido de la *Filosofía de la aritmética* (Hua XII) –y de *Investigaciones lógicas* en menor medida y en orden a contraponerse al *psicologismo* (Hua XVIII-XIX 1982)– es uno de los conceptos básicos de la matemática: el número como multiplicidad de unidades no concretas, es decir, si las multiplicidades formales tienen base en contenidos individuales: fundar la lógica y el número psicológicamente en el enlazamiento. Husserl piensa en esa refutación, que el origen de la significación de un objeto en la conciencia no pertenece al campo de la psicología tradicional ni a la tesis de la estructura psicológica del ser humano, sino a una nueva ciencia de la intencionalidad: la Fenomenología.

En los *Prolegómenos a la Lógica pura* que se encuentran en el primer volumen de *Investigaciones lógicas* (Hua XVIII 1982) avisa que va a explicar los objetos y las leyes lógico-formales sin aserciones de la psicología tradicional y que va a exponer la conexión entre Lógica pura y las vivencias concretas del sujeto cognoscente. La idea de lógica de Edmund Husserl es que ella es teoría de la ciencia que determina las condiciones que todo sistema ha de tener para poseer el estatuto de ciencia. Al entender del autor de este texto, si una tarea del *Atomismo lógico* y del *Positivismo lógico* fue la de aclarar el lenguaje por medio de la lógica, la Fenomenología genética aclara la lógica y sus leyes por medio de su origen *ideal subjetivo*. Lo que Husserl no quiso fue explicar

la lógica solo como acto del pensamiento en general en la que las leyes del último determinan las leyes de la primera, esta concepción es estrictamente *apriorística* en sentido kantiano. Husserl separa las leyes de la psicología de las de la lógica; las primeras son relaciones causales con hechos experimentados, las segundas no enuncian relaciones con hechos, sino que se refieren a las condiciones formales del conocimiento, y, en este plano, habla de los objetos ideales como objetos lógicos; escribe en los *Prolegómenos a la Lógica pura* (Hua XVIII) en el § 51, que uno de sus propósitos es comprender qué es lo ideal en sí y su relación con lo real: el darse de los objetos lógicos puros en las vivencias.

En 1929, en el marco de la etapa conocida como *la Fenomenología trascendental*, el texto *Lógica formal y trascendental* (Hua XVII 2009) busca los fundamentos genéticos de la lógica como base propositiva de la ciencia; la pregunta que responde ese texto es ¿cuál es el origen y la constitución intencional de la lógica formal? Sobre el comienzo de la obra dice el autor que su propósito es el *sentido auténtico de una lógica como teoría de la ciencia*, que tiene como tarea poner en claro el valor genuino de la ciencia en general y explicarlo con claridad a través de un ejercicio teórico (Hua XVII 1962 13); y en su proyecto sistemático de fundar la nueva ciencia de validez universal dice en *Ideas I* (Hua III 1993 11) que su estudio en ese escrito no consta solo de la exposición de la doctrina general de la *reducción fenomenológica* [ἔποχή], si bien ésta indica la posibilidad de conseguir una conciencia trascendental y sus correlatos esenciales, también presenta la estructura de la conciencia y con ella, ahí sí, el método para esa nueva ciencia que *no desconoce* la subjetividad; con Descartes el *ego* es meditado pero con independencia de su actividad constituyente intencional; el método para esa nueva ciencia apodíctica es la *ἔποχή*, de la que basta con decir por el momento –además porque en ella estamos en toda la investigación– que consiste en la desconexión de la tesis de la ingenuidad objetivista de la actitud natural; la *reducción fenomenológica* [ἔποχή] reconduce al filósofo al análisis de su vida intencional constituyente, porque indica que la evidencia²² es propiedad de su vida de conciencia; una acción radical de la razón en vías de la aclaración de que no somos simples observadores del mundo de la vida.

La polémica entre *empirismo* y *racionalismo* estuvo en el siguiente marco de referencia ¿dónde se legitima el conocimiento y cuál es el origen del mismo? Para Kant la resolución de la segunda interrogación no es componente de legitimación porque separa la cuestión del origen [pureza], del de validez y legitimidad. Cuando escribe la *Crítica a la razón pura* (1773) la Metafísica está puesta en duda respecto a su *status*, entre otros factores porque las ciencias la hacen innecesaria excluyéndola del orbe del saber y relegándola a la esfera de la opinión y el sentimiento; se la acusa de carecer de justificación gnoseológica porque sus objetos-fines adolecen de asidero científico por lo que su planteamiento mismo no tiene sentido porque no llega a exponer algo que sea ciencia. Sin embargo los *metafísicos* consideran que la legitimación de su conocimiento

²² Adviértase cómo para Husserl “*La categoría de objetividad y la categoría de evidencia son correlatos. A toda especie fundamental de objetividades —en cuanto unidades intencionales que se mantienen en una síntesis intencional y que, en último término, son unidades de una ‘experiencia’ posible— corresponde una especie fundamental de ‘experiencia’ evidente [Kategorie der Gegenständlichkeit und Kategorie der Evidenz sind Korrelate. Zu jeder Grundart von Gegenständlichkeiten — als in intentionaler Synthesis durchzuhaltender intentionaler Einheiten, letztlich von Einheiten möglicher „Erfahrung“ — gehört eine Grundart der „Erfahrung“, der Evidenz]*” (Hua XVII 1962 169 [169]).

está puesta en el origen innato de sus ideas que son conceptos puros. Por otro lado, los empiristas no valoran como conocimiento auténtico uno que esté desvinculado de la experiencia porque ella es el origen legítimo. La pregunta de Kant en la *Crítica de la razón pura* (1781) está más en orden a las condiciones que hacen posible el conocimiento. La distinción entre lo metafísico que investiga el origen del concepto puro y lo trascendental que estudia la posibilidad del conocimiento está inserta en el periodo crítico del pensador de Königsberg, en concreto en su lógica trascendental en la que diferencia de la deducción metafísica de las categorías de la *a prioridad* del entendimiento, la deducción trascendental para las mismas categorías de la *a prioridad*; el objeto de lo anterior fue determinar cómo es posible conocer. La vía trascendental o *apriorística* es en la que él funda la legitimación. Esa separación entre el problema genético y legitimación es aquí –desde Husserl– cuestionada.

El tema central de *Ideas I* (cf. *Hua III* 1993 § 84) es la estructura universal de la conciencia pura y en cuya descripción el carácter intencional es básico. Esto significa que el ser de la conciencia es su estar siempre dirigida a algo de lo que ella es *campo noético* por lo que la intencionalidad es valorada como el tema fenomenológico por antonomasia. Dentro de aquella estructura se distinguen, en una correlación, que las vivencias constan de dos elementos que son *nóesis* y *nóema* y que indican por su parte una cierta bilateralidad en los fenómenos como objetos intencionales:

1. *Nóesis*: acto de la conciencia con su respectiva fuerza intencional.
2. *Nóema*: el objeto pensado en el pensamiento, referido; el objeto intencional representado en la representación, el polo objetivo (*Hua III* 1993 § 87; *Hua XVIII* 1995 219).²³

Nóesis y *nóema* son en la vivencia una unidad, los dos polos de una relación fundante entre la conciencia y los objetos del mundo de la experiencia. Lo anterior expone la justificación de la genética en el sentido de que las vivencias intencionales son constitución de estructuras. La constitución estática de la que habla Husserl (*Hua XVII* 1962) se refiere a la *a prioridad* de la subjetividad teórica: él “parte del hilo conductor de las objetividades (sean estas ideales o reales, generales o individuales, teóricas o valorativas) interrogando retrospectivamente el modo cómo estas son mentadas o intuitas, esto es, *dadas*” (Rizo-Patrón 2012c 365). Vale aclarar que él y Kant *no* son *innatistas*. Por lo demás, la Fenomenología genética es tan *a priori* como la Fenomenología estática. La génesis se refiere a la *constitución* de la constitución, es decir, a la historia intencional (*eidética*) de los actos y correlativamente de las formaciones de sentido “*dadas*” a la descripción estática.

La descripción fenomenológica estática –que precede históricamente en el pensamiento de Husserl a la genética– tiene como fin el *fundamento evidencial* de la

²³ Esa bilateralidad plantea el problema del acercamiento del acto intencional al contenido del objeto, o si aquel “absorbe” todo el índice de éste. La conciencia que determina el sentido del objeto no lo hace *falseándolo*, sino *identificándolo*, debido a que en su unidad correlativa con la *nóesis*, *nóema* es correlato de la actividad pura de la conciencia o de su lado *noético*. Siendo entonces respectivamente acto intencional *nóesis* y contenido intencionado *nóema*. Las funciones *noético-noemáticas* no falsean la cosa en la medida en que es precisamente que tiene sentido hablar de *objeto* porque éste se exhibe y se percibe con sus materiales, ingredientes e índices sensibles, ideales, físicos, culturales y de valor en un continuo de experiencias.

lógica, y aunque en sus *Investigaciones (Hua XVIII-XIX)* ya dio cuenta de la *temporalidad* de esa evidencia, en esa obra se centró más en la *identidad* de la aparición de los objetos lógicos idénticos, objetos de experiencia y mentados por uno y otro *yo* intencional –el mismo objeto dado en varios actos intencionales-. Desde su curso de invierno de 1904-1905 en Gotinga, el estudio de *la conciencia interna del tiempo* y la pregunta genética misma empiezan a verse con más intensidad en la filosofía del autor en la que investiga el flujo *heraclíteo* [o heracliteano] de la conciencia, sin oponerse al carácter *parmenídeo* de la vivencia estática porque ambos son grados de descripción: al dar luces sobre los actos intencionales encuentra objetos que aparecen con estructuras estables por lo que pueden ser identificados como los mismos o como objetos *parmenídeos*, aunque siendo vividos en actos de conocimiento distintos, que es a lo que refiere el flujo *heraclíteo*.

Volvamos a la lógica, Edmund Husserl hace la siguiente demanda: ella como teoría de la ciencia, si no es aclarada en la Fenomenología, no está en condiciones de ser esa teoría, porque en lugar de fundamentar la ciencia se convierte en otra ciencia especial. Lo anterior sugiere que el filósofo está *questionando* a la lógica formal acerca del esclarecimiento de su propia autenticidad y legitimación para poder ser ese fundamento. Polemiza (*Hua XVII* 1962) a las ciencias mientras no se precise la legitimación de la lógica: por eso la genética trascendental es a su vez una genética de la lógica, un estudio trascendental de su origen con el fin de que –como verdaderos filósofos- al preguntarnos por el sentido del mundo real o de cualquier mundo ideal, respondamos a la cuestión por medio de la dilucidación del origen trascendental que no se encuentra sino en el *terreno* de la ciencia trascendental (*Id.* 18). Lo que pretende el filósofo de Moravia es indicar el sentido propio de la lógica formal como formación significativa y como teoría de la ciencia sobre la base de que las unidades intencionales y constituidas tienen precisamente una genética o un origen intencional constitutivo por el que se entiende que toda objetividad proviene de una operación subjetiva. Aclara que ese sentido –al que llega gracias al método fenomenológico- debe estar en la determinación de la misma como intencionalmente constituida e intencionalmente constituyente. En esa aclaración está en juego el sentido auténtico de la ciencia en general (*Id.* 12).

Siguiendo a Husserl, la solución al problema del conocimiento no consiste en otra cosa que en un análisis de su esencia y derivado de él también un análisis de su posibilidad en el que no se dan como *supuestos* o válidos los conocimientos trascendentes de objetos trascendentales a la conciencia. Debe ese análisis sumergirse en el marco de la inmanencia y esa inmersión es –en primera instancia- la denominada **ἐποχή** y/o *reducción fenomenológica* que lleva a la abstención de las afirmaciones que dan como existentes en sí esos mismos objetos o realidades trascendentes, y ¿cómo se constituyen entonces en los actos de conocimiento los objetos que tienen el carácter de la trascendencia? Teniendo en cuenta que la cuestión del conocimiento en Husserl no refiere solo al de carácter humano o al de un sujeto en el mundo, sino también y más importante al conocimiento como fenómeno puro, como fenómeno de una subjetividad inmanente en donde nace la trascendencia misma, hay que decir entonces que el problema del conocimiento solo es una cuestión válida en la medida en la que el fenomenólogo pueda plantearlo como referido a la subjetividad trascendental. La manera de resolverlo, como se ha afirmado antes, está fijada por la *reducción fenomenológica* que libera a la trascendencia de las afirmaciones que derivan de las ciencias naturales, que están inmersas también en los elementos problemáticos de una teoría del conocimiento fenomenológica porque aceptan el *es* de los objetos sin las funciones constitutivas de la conciencia; por lo que toda teoría del conocimiento que se

pregunta por el origen, legitimidad-justificación y validez no puede ser una ciencia natural más, su campo tiene que ser el de la inmanencia o en otras palabras, la dimensión de la vivencia. En esa medida el fenomenólogo es en cierta medida un *escéptico* del conocimiento natural, su tarea frente a éste es negativa y crítica para llevar la dilucidación del conocimiento mismo a una teoría general de las esencias de los actos de conciencia.

Nótese como Husserl en el § 100 de su *Lógica formal y trascendental* (Hua XVII 2009) dice que la grandeza *filosófica* de David Hume en el problema del que tratamos, radica en haber sido el primero en capturar el problema concreto y universal de la filosofía trascendental, es decir, el primero en ver la necesidad de investigar lo objetivo como formación y su génesis a partir de la concreción de la interioridad puramente egológica. En ella vio todo lo objetivo y como se presenta a la conciencia aquello objetivo, para lo que es necesario una génesis subjetiva que conduzca al sentido ontológico de todo ente a partir de los orígenes últimos, esto es: el mundo real y sus formas categoriales-reales fundamentales. Dice Husserl en ese numeral citado, que Hume fue el primero en tomar con seriedad la actitud de Descartes dirigida a la interioridad pura, que consistía en buscar liberar al *alma* con radicalismo de todo lo que le da una significación real mundana y por otro lado, a meditarla como campo de “percepciones”, de “impresiones” e “ideas”, como dato de una experiencia interna captada con pureza. Esa base –que Husserl llama “fenomenológica”- es lo que él mismo problematiza como “constitución”, que refiere a la necesidad de explicar cómo es que el *alma*, considerada puramente en su subjetividad reducida fenomenológicamente y en su génesis inmanente, puede encontrar objetividades trascendentes en una llamada “experiencia”, o lo que es lo mismo, realidades con formas ontológicas que en la actitud natural nos parecen tan obvias; de esta manera el autor de la investigación desarrollada aquí afirma –y se hace responsable de ello- que origen, legitimación, fundación y validez hallan su último fundamento en la *actividad intencional del ego trascendental*; resáltese en defensa de lo expuesto, como Husserl especifica que el conocimiento empieza con la experiencia, pero no se origina en ella (cf. Hua XVIII 1995 85).

Frente a la disputa *racionalismo-empirismo* la Fenomenología genética afirma el carácter originario de la experiencia teniendo en cuenta que –entendiendo esta última como Husserl la describe- la posibilidad del análisis genético indica la *a prioridad* sobre el juzgar mismo y sobre la relación entre experiencia y juicio, por lo que la autonomía de la lógica formal como teoría de la ciencia no es más que una autonomía relativa a la subjetividad trascendental que es ese *a priori* (Hua XVII 1962 243-244) tanto a las idealizaciones lógicas como a la constitución de cualquier objeto, en el sentido de que todo lo dado como constituido necesita una acción constituyente.²⁴ Cuando Husserl emplea entonces el concepto de *genética* podemos entenderlo como la reconstrucción de todos los sentidos del mundo, de las cosas y los objetos. Cuando hemos afirmado con el filósofo del que tratamos la necesidad de la dilucidación de la lógica, y cuando volvamos hacerlo más adelante, se está apuntado siempre a la tesis según la cual los

²⁴ “Para mí no hay ningún ser ni ningún ser de tal o cual manera, efectivamente existente o posible, si no es *válido para mí* [...] Cualquier objeto que se me enfrente como existente ha recibido para mí *todo* su sentido ontológico de mi intencionalidad operante, ni un asomo de ese sentido se sustrae a ella [Kein Sein und So-sein für mich, ob als Wirklichkeit oder Möglichkeit, es sei denn als *mir geltend* [...] Was mir irgend als seiender Gegenstand entgegentritt, hat für mich... als seinen *ganzen* Seinssinn aus meiner leistenden Intentionalität empfangen, nicht ein Schatten davon bleibt ihr entzogen]” (Hua XVII 1962 241-242 [245-247]).

principios de la lógica formal como el de contradicción, el de identidad y más, tienen su génesis no más que en la subjetividad, esto es, en la *experiencia originaria que se encuentra en el ego trascendental (Hua XVII)*.

El concepto de experiencia debe tomarse en su sentido amplio no relativo al *empirismo* o *sensualismo*, porque para Husserl la intuición *eidética* por ejemplo es una experiencia, es una constatación. La experiencia que subjetiva es una acción intencional a la que el pensador llama *intencionalidad operante*. La Fenomenología genética expuesta en *Hua XVII* busca el origen subjetivo de la lógica y el principio constitutivo de la experiencia como sedimento e historia. Dice abiertamente que Kant no planteó la lógica desde lo trascendental como investigación genealógica, y aunque la funda en su carácter *a priori*, parece sugerir una explicación insuficiente a esa *a prioridad (Hua XVII 1962 270)*.

Como se ha defendido, el esclarecimiento de la lógica como formación intencional es un propósito de la Fenomenología genética, sin negar su carácter *a priori*. Dice Husserl (*Hua XVII § 92*) que la lógica, que se refiere no a un mundo efectivo sino a un mundo posible, es a su vez posible solo como variante de un mundo efectivamente existente. Al respecto, el autor de este texto considera que la Filosofía Analítica que aspira a la claridad completa del lenguaje ya sea por la concepción de un lenguaje lógicamente perfecto, por el uso sencillo del mismo, por la teoría de la referencia o de las descripciones es suspendida hasta no haber conseguido primero aclarar el origen de la lógica misma.

Objetividades matemáticas

“...no basta realizar una operación matemática sin entender con evidencia su necesidad lógica”
Julio Cesar Vargas Bejarano

Cuando se afirmó antes la lógica como formación intencional nos estamos refiriendo a que hablar, mentar y juzgar no es un mero traducir pensamientos en palabras, sino llamar al sentido al objeto y fundarlo; las palabras y todo el lenguaje encarnan una intención, éste es su sentido.²⁵ La palabra, y la notación matemática –en lo que siguen la posibilidad de la existencia ideal y en cualquier orden que el filósofo se pregunte por el sentido del mundo, ya sea real o ideal, ese sentido es descubierto solo por el origen trascendental, el de las funciones universales.

En la Fenomenología genética el origen y la legitimación del conocimiento no se contraponen porque en tanto que es una investigación trascendental, consiste en la

²⁵ El lenguaje es expresión del pensar que es de suyo vivencia constituyente de sentido: “Podemos delimitar como concepto provisional, *primero y lato de pensar*, el que abarque todas las vivencias anímicas de que consiste el mencionar; justamente en ese mencionar se constituye para el sujeto que habla (análogamente, para el sujeto que escucha y comprende) la *mención*, la *significación*, el sentido que se expresa en la locución [Wir brauchen nicht weiter zu gehen und können als vorläufigen *ersten und weitesten von Denken* den begrenzen, der alle seelischen Erlebnisse umspannen soll, in denen dieses Meinen besteht; dieses *Meinen*, worin für das redende Subjekt (bzw. parallel das hörend verstehende Subjekt) eben die *Meinung*, also die *Bedeutung*, der Sinn, konstituiert ist, der sich in der Rede ausdrückt]” (*Hua XVII 1962 26-27 [26]*).

descripción de la constitución de objetividades o de la objetividad; en el orden del conocimiento –esa investigación– está antes que la Filosofía kantiana de la *Crítica de la Razón pura* y antes de la Filosofía analítica, por su carácter constitutivo. Ni Kant ni la Filosofía analítica responden de manera genealógica a la pregunta que surge por la constitución de los objetos de la ciencia, de la vida no activa y del mundo, porque ambas posiciones consideran esos objetos como dados. Por otro lado la Fenomenología genética de Husserl no se debe identificar con el origen empírico del conocimiento defendido por el *empirismo*, ni su *idealismo trascendental* con el innatismo del *racionalismo* porque las tesis de Husserl respecto de la génesis no separan lo originario empírico y lo originario trascendental en dirección a que el origen empírico refiere a la intencionalidad operante, además porque la aserción al *innatismo* tiene notas *divinas* que no entran dentro del marco filosófico suyo, en ese punto. La subjetividad trascendental como principio del conocimiento supera la distinción de Kant entre origen y legitimación porque las condiciones de posibilidad del conocimiento son abordadas por Husserl como posibilidades constituidas intencionalmente. Husserl no contrapone la genética empírica y racionalista sino que en cierto grado las recoge en su *idealismo trascendental*, porque ambas son grados de comprensión correlativos, por ejemplo al hablar del origen empírico de la lógica nos referimos aquí a que por la subjetividad trascendental se constituye el sentido de lo experimentado: la subjetividad constituye el sentido ontológico del mundo:

Galileo, en efecto, tomó la geometría y sus evidencias puras, ideales, y las proyectó a la naturaleza física, pensando que de este modo se podía determinar la naturaleza física de modo unívoco, más allá de la imperfección subjetivo-relativa de la percepción sensible de cuerpos extensos, con sus cualidades secundarias. Esto es, “identificó” la “exactitud” de las “idealidades matemáticas”, y las hipótesis metodológicas de la ciencia moderna, fruto de un proceso de interpretación o de constitución idealizante, con los procesos reales de la naturaleza (Rizo-Patrón 2012a 198).

El análisis hasta aquí elaborado no es de naturaleza matemática en el sentido estricto del término, en razón de que el procedimiento analítico ha sido más bien el del método fenomenológico, que para este caso consiste en describir *cómo se constituyen* lo que son las objetividades con base al *modo cómo se experimentan* y conciben esos objetos. Interpretando a Husserl (Rizo-Patrón 2012a), la experiencia que siempre está referida a un objeto es vista en un marco muy amplio, porque esos objetos o entidades pueden ser sensibles o intelectuales, *actuales, existentes, individuales, efectivas y reales, posibles, generales, o universales, ideales o esenciales*:

Y en este sentido es un “objeto” precisamente la nota do, que es un miembro numéricamente único de la escala musical, o lo es el número 2 en la serie de los números naturales, la figura círculo en el mundo ideal de los constructos geométricos, una proposición cualquiera en el “mundo” de las proposiciones –en suma, cualquier clase de entidad ideal– (Hua III 1993 55).²⁶

²⁶ “Und in diesem Sinne ist eben die Tonqualität c, die in der Tonreihe ein numerisch einziges Glied ist, oder ist die Zahl 2 in der Zahlenreihe, die Figur Kreis in der Idealwelt geometrischer Gebilde, ein beliebiger Satz in der »Welt« der Sätze — kurzum vielerlei Ideales ein »Gegenstand«” (Hua III 40-41 [esta paginación corresponde a la publicación de la obra *Ideas* primer libro en el *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, 1913]).

Cuando más arriba aseveramos que Husserl (*Hua XVII* 1962 235) sin negar su carácter *a priori* dice que la lógica se refiere no a un mundo efectivo sino a un mundo posible, y posible como variante de un mundo efectivamente existente, estamos apuntando a las significaciones de objetividades de seres ideales. Lo anterior quiere decir que las matemáticas tienen una relación inseparable con el mundo real y de ahí su aplicación al mundo natural, porque la noción de *objeto* no está encerrada, dijéramos, en una significación cósmica o material, sino que una entidad ideal es también objeto: la geometría pura por ejemplo, la aritmética y el cálculo trabajan con objetividades reales sin ser a su vez cosas materiales pero tampoco productos arbitrarios de la imaginación, son más bien entidades *objetivas* y con contenido y no términos vacíos producto de convencionalismos. Husserl no niega que entre idea, concepto y conocimiento esencial haya una relación, propone que:

[...] es necesario reconocer –al lado de la *realidad* propiamente dicha, compuesta de entidades *efectivas, actuales, existentes, individuales* (temporalmente determinables) pertenecientes a la naturaleza, sean estas físicas o psíquicas– un ámbito de objetividades *posibles, generales, o universales*, esto es, *ideales o esenciales* (no, estrictamente, “*existentes*”), con pleno derecho de *ser* (Rizo-Patrón 2012a 185).

En este orden de presentación, en *La idea de la Fenomenología* (*Hua II* 2011 131-132) pone el siguiente ejemplo preguntándose reflexivamente si no es toda objetualidad –ya sea intuita, representada, pensada de una u otra manera– un dato evidente. Agrega que en la percepción –ante nuestros ojos– de una cosa externa como una casa lo que se percibe es una *cosa*, una trascendencia que en su existencia es tema de la *reducción fenomenológica*. Así, lo que está dado de modo evidente es el *aparecer* de la casa, como *cogitatio* que emerge en la corriente de la conciencia. En ese fenómeno de la casa se encuentra también un fenómeno de rojo, de extensión, de forma y más, como datos evidentes. Luego, si por otro lado, se considera el llamado *pensamiento simbólico*²⁷ pensando por ejemplo $2 \times 2 = 4$ sin intuición alguna –se pregunta Husserl– si acaso se puede dudar de que lo pensado en esa proposición numérica no es relativo por ejemplo al tiempo, por lo que todo fenómeno intelectual tiene una referencia objetual.

En su artículo para la *Enciclopedia británica*²⁸ dice que no solo se experimentan objetos concretos, particulares o materiales, sino también abstractos y universales, superando así la estrechez del concepto de experiencia derivado del *empirismo*. Los actos en que nos son transmitidas verdades matemáticas son diferentes de aquellos actos en los que se da una casa, una mesa, un mamífero o un hombre. Se entienden por ejemplo las proposiciones $a^2 - b^2 = (a + b)(a - b)$ de modo distinto a las proposiciones del tipo “la mesa que está dentro de la casa”. Las proposiciones de tipo matemático son intuiciones categoriales y las proposiciones por actos empíricos son intuiciones sensibles. La percepción sensible es acceso al mundo, y la intuición categorial es aprehensión de esa percepción. En la percepción sensible las cosas se presentan. En la intuición categorial *yo* fundo lo presentado. Nótese que Husserl no está escindiendo lo categorial y lo sensible porque lo primero se funda en lo segundo; a su vez lo categorial funda el objeto experimentado en el entendimiento, la denominada *intuición eidética*. No separa tampoco aquello que pertenece al mundo y la representación del mismo. Una

²⁷ Lo simbólicamente representado y lo conceptualmente pensado como tal.

²⁸ Que corresponde a: Husserl, Edmund. *Phänomenologische Psychologie*. La Haya: Martinus Nijhoff, 1968. Aquí la traducción en la UNAM en 1990.

de las afirmaciones a la que se quiere llegar aquí con este filósofo, es que la matemática, la geometría y la física como lenguajes no son una mera *invención*, una fantasía o un convencionalismo, sino que como lenguajes son una forma de comprensión inmanente del mundo, son grados de interpretación contenidos en sus descripciones:

[...] las objetividades matemáticas “ideales” tienen una relación íntima, esencial, con el mundo real y la naturaleza física. Por un lado, la experiencia, que conduce a su concepción ideal, tiene su punto de partida en el terreno de los hechos; por el otro, no solo la geometría de tipo euclidiano, sino también la geometría analítica y las matemáticas formalizadas –desde la física experimental de Galileo y la introducción del álgebra al mundo moderno por el matemático francés François Viète (1540-1603)– se aplican exitosamente al mundo natural (Rizo-Patrón 2012a 183).

Un ejemplo de lo anterior es el concepto de *iteración* y/o *ley de reproducción* en la *Geometría de los objetos fractales*: Michael Barnsley en *Fractals Everywhere* considera esa geometría como nuevo lenguaje, porque posibilita explicar en la naturaleza el fenómeno de la irregularidad por medio de algoritmos iterativos cuya función epistemológica es la descripción de sistemas caóticos y dinámicos,²⁹ son resultado de la repetición de los patrones geométricos que se superponen a las cosas de manera indefinida: hay un objeto inicial como un punto, un triángulo, un segmento de curva, que va *modificándose* por la reiteración de la *ley de reproducción*, que puede ser descrita diciendo que las partes en las que el objeto inicial se reproduce conservan la forma del objeto origen, lo que permite observar la autosimilitud en cada iteración.³⁰ Y ¿cómo es que puede hablarse de iteración, y describirse a través de geometría ese fenómeno? Porque internamente primero, tuvo que haber un *acto de iterar*, o lo que es lo mismo, un objeto ideal, puesto después en símbolo. Es así como sucede en $2 \times 2 = 4$ ¿será que lo que hay en esa expresión es solo un contenido numérico? No. $2 \times 2 = 4$ es solo posible como expresión de un acto de juzgar. Es así también como sucede con el espacio: por un lado está el espacio geométrico, y por el otro el empírico, y aunque esta separación es ya un problema en tanto que hemos aprendido el segundo como siendo

²⁹ Para ampliar puede verse el artículo *Geometría y objetos Fractales* publicado en el libro *La pregunta como posibilidad. Ensayos de Investigación en el aula* (Castrillón y López 2013).

³⁰ El *triángulo de Sierpinsky*, el *conjunto de Cantor* y la *curva de Koch*, son los ejemplos clásicos de las figuras fractales. El *Conjunto de Mandelbrot* y los fractales no lineales, tienen su origen en los números complejos; una explicación: “Es generado por la iteración de una cantidad de veces la ecuación compleja: $z_{n+1} = z_n^2 + c$, donde z y c son números complejos. Tenemos $z = a + ib$, donde a y b son números reales e i se define como $i = \sqrt{-1}$. Una cuestión que se plantea es ¿Qué le pasa a z_n para un c dado cuando $n = \infty$? Cuanto más veces se *itere* la fórmula, el número complejo resultante debe hacerse cada vez mayor, empero no ocurre así en todos los casos: el parámetro que determina el crecimiento es el módulo del complejo; es decir que si el módulo (que no es imaginario, sino real) es 2 o mayor, está demostrado que seguirá creciendo infinitamente. Hay complejos también, que por mucho que los elevemos al cuadrado nunca arrojarán un número complejo cuyo módulo sea superior a 2. Este conjunto de puntos del que hablamos es el *El Lago de Mandelbrot*. Las orillas del lago están definidas por los puntos que superan la barrera del 2 en un número infinito de iteraciones. Un ejemplo: comencemos con $z_0 = 0 + i0$; $c = 0$: se comprueba que $z_n = 0 + i0$ para todo n . $c = i$: se obtienen $z_1 = i$, $z_2 = -1 + i$, $z_3 = -i$, $z_4 = -1 + i$ y así sucesivamente, es decir, se generan los mismos valores de forma cíclica con un periodo igual a 2. $c = 1 + i$: se obtienen $z_n = 1 + i, -7 + 7i, 1 - 97i, -9407 - 193i...$ La secuencia parece divergir. Y efectivamente, si para nuestro $z_n = a + ib$ se cumple la condición $a^2 + b^2 > 4$, se puede demostrar que la secuencia obtenida siempre será divergente” (Castrillón y López 2012 132-133).

únicamente en la forma del primero, es precisamente así que se entiende por ejemplo el origen de la geometría como idealización, que es en lo que ella propiamente consiste. En la medida en que primero tuvo que existir evidentemente el espacio empírico, y por empírico *vivido*, como fenómeno de la conciencia, es posible luego conformarlo por un acto de la razón, como uno de naturaleza geométrica. Por tanto, los objetos geométricos son más *objetividades intersubjetivas* que meras convenciones, son idealizaciones. Bien dice el profesor Miguel García-Baró que *platonizando*, entendiendo esto –a mi juicio– como “hipóstasis mística” y/o *hipostatización* de las esencias porque éstas no son una región del ser propia o ajena, es como se llega a “defender que, además de fenómenos mentales y no mentales (colores, formas y el resto de las cualidades sensibles y las *Gestalten* sensibles) hay realmente *esencias* y el hombre las conoce, e incluso es capaz, en algunos casos, de remontarse hasta la conciencia originaria de ellas” (1997 26), en orden a que las esencias geométricas no son contingentes, sino resultados de actos por los cuales las formas geométricas ideales son construcciones basadas en formas sensibles reales, relación que hemos explicado más arriba con los análisis de *síntesis pasiva y activa*; *platonizar* consiste entonces en este marco, en ir en la dirección contraria al mismo Platón, para quien las formas sensibles eran construidas por formas geométricas.

En *Lógica formal y trascendental* (Hua XVII 1962) se encuentra un momento de particular interpretación del giro trascendental de Husserl, de una psicología descriptiva a la formulación de una ciencia universal de la conciencia. A partir de las *Investigaciones lógicas* (Hua XVIII-XIX 1982) el pensador empieza a elaborar la concepción de la Filosofía como Fenomenología pura, cuyo propósito genético y originario del conocimiento estudia cómo un objeto es tal para la conciencia.

Jesús Villagrasa explica en su artículo *La idealidad en Husserl: la lógica y las esencias necesarias* que para el pensador hay dos tipos de ciencia, las de hechos y las de esencias. La Lógica pura y las matemáticas puras son consideradas como ciencias de esencias. Lo que significa que la experiencia, concebida solo como sensible, no constituye su fundamento y están fuera de la verificación. Al respecto Husserl habla del geómetra que dibuja figuras en un tablero que no estudia realidades sino relaciones esenciales, intuiciones y no necesariamente experiencias. Así como la Filosofía analítica considera el lenguaje como configurador del mundo y por ella podemos afirmar que todos *los seres humanos somos palabra y lenguaje*, la Fenomenología, hemos argumentado aquí y en esto estamos de acuerdo con Villagrasa (2003), describe cómo la conciencia es la que configura y funda el mismo y de ella proviene lo categorial y el sentido. No es que Husserl niegue la lógica formal, sino que la explica desde su origen intencional en la conciencia: es el paso de la lógica formal a la Lógica trascendental; pero sí está alejado del *positivismo* que en la teoría epistemológica no ha tomado en cuenta el reino donde se subjetiva que mediante actos de conocimiento y significación da sentido al mundo. La *a prioridad* de la lógica como Lógica trascendental está fundada en la intencionalidad, porque ella está antes y después de los actos intencionales; en esta idea se encuentra la explicación a la propuesta de Husserl de esclarecer el sentido de la lógica en cuanto teoría de las ciencias, llevada a cabo, esta tarea, mediante el método fenomenológico que después de las sucesivas reducciones [*ἔποχή*, *reducción* y *reducción* trascendental] se encuentra al sujeto como conciencia fundante.

Husserl afirma la necesidad de concebir la lógica como fundamentada subjetivamente, como *Fenomenología trascendental de la razón* (Hua XVII 2009 274)

cuyo proceder depende del método fenomenológico –en el contexto del *idealismo trascendental* del autor- que consiste en la descripción de la evidencia vivida y nuestras afirmaciones sobre el objeto, un *idealismo* que no es otra cosa que la autoexplicación egológica sistemática ejercitada como ciencia (*Hua XVII* 1962 178). “Las objetividades matemáticas y, por extensión, todas las ‘significaciones’ lingüísticas tienen esta última naturaleza: la de seres ideales” (Rizo-Patrón 2012a 183) y sin embargo pese a la aparente desconexión que hay entre el mundo real que me rodea de inmediato y el mundo ideal como el mundo matemático, el aritmético o el categorial y el lingüístico que no veo en ninguna parte, *con el que no me topo nunca*, hay una conexión en referencia al *yo* que subjetiva, ya sea de modo objetivo por medio de ideas y conceptos o por la vía de la fantasía y la imaginación creando imágenes o metáforas.

Aunque anacrónico, en este punto vale recordar –como lo hace Miguel García-Baró (*cf.* 1993 13) en su obra *Categorías, intencionalidad y números*- que el interés del joven Husserl por la Filosofía de la matemática, más precisamente por la Filosofía de la aritmética, no tiene que ver con el pasado profesional del autor; en mi opinión este asunto se explica por la naturaleza y dirección de las interrogaciones, que es desde el parto de la obra misma del filósofo alemán, la que consiste en aclarar a que se debe uno referir cuando dice *ciencia*; saltando al Husserl más maduro –repito, sé que lo que hago es anacrónico- no se puede afirmar la existencia de la Filosofía como ciencia y ser al mismo tiempo escéptico, porque ella como *Prima philosophia* es la raíz de la “sapiencia universalis una y única” (*Id.* 14), en otras palabras, no se puede fundar de manera auténtica una ciencia si primero no se ha constituido la *Filosofía primera*. Lucidamente en este punto cita el profesor español (García-Baró 1993 15) a Husserl en su *Studien zur Arithmetik und Geometrie* (*Hua XXI* 216), diciendo que no toda acumulación de meros conocimientos de hechos puede definirse como ciencia, hace falta conocer el fundamento. Piénsese en lo siguiente, la Fenomenología ha sido el intento más serio, de hecho el que más luces ha echado al alma, por exponer la raíz *apriórica* de todo acto de conocer, de valorar, juzgar y de todo acto del sujeto. Así se ve en que si bien la matemática tiene que ver con *dependencias cuantitativas y relaciones de lugar puramente lógicas dadas inmediatamente*, y las ciencias exactas de la naturaleza –fundadas *per se* en la matemática- con las *relaciones reales y efectivas entre las cosas*, y si bien son objetivas esas relatividades entre los entes, no podrían tener lugar la una y las otras, sin un acto realizado por un sujeto en el que relaciona por ejemplo a un cuerpo, lugar, espacio, tiempo y movimiento. Los entes ideales refieren a entes materiales. La matemática viene a ser *la escritura* de las relaciones universales “invisibles” del universo y no la que se inventa entidades de razón irreales, las ciencias exactas de la naturaleza, *la escritura* de las leyes que rigen desde adentro y desde afuera todo ente; la Filosofía entonces, formulada como Fenomenología, es el despertar del sujeto de esas realizaciones, que antes habían estado ocultas, silenciadas.

La base primitiva de la matemática es la lógica, y como Brentano, Husserl defiende que la teoría esencial para la segunda es la psicología descriptiva, esto es, la psicología pura o Fenomenología. En otros términos, se trata entonces de ir de profundidad en profundidad hasta no poder ir más hondo, es así como los conceptos elementales que constituyen el material del pensamiento de orden superior caen bajo la jurisdicción del análisis de los fenómenos psíquicos; entre esos conceptos y materiales se encuentran el de número, espacio, continuo, cantidad, posición, figura, tiempo y mas (*Hua XXI* 229). El problema es que el matemático, el geómetra, el físico, se ha enfermado del propósito irracional de afinar la construcción técnica y la resolución de problemas, sin haberse fijado –así *como canta el pájaro sin saber que canta y, como juega el niño sin saber*

que juega (Galeano 2003 341-344)- en el fenómeno radical, que es, que las operaciones no son meros procedimientos aprendidos, sino *operari* de la subjetividad, de la razón. Aunque para alguno parezca una *ocurrencia* haber empezado un trabajo de Antropología fenomenológica por cuestiones tan *idealiter* elementales, como se advirtió desde el inicio, sin embargo, estos temas son los que resuelven el ideal moral y antropológico de la humanidad, porque son los que clarifican todo principio de sentido, esto es, que las cosas *sabidas* sobre el hombre, lo bueno, lo bello y lo justo, son más bien *consabidas*, y no universalmente justificadas. Mientras lo anterior no suceda por nosotros, las ciencias, como la Antropología, seguirán siendo semiciegas, es decir, ciegas del todo.

Lo expuesto hasta aquí es un trozo de la discusión que ha alimentado en buena parte, tantas horas de debate con el profesor y matemático Cesar Augusto Guerra – amigo y compañero en el Doctorado del que deriva este texto y con el profesor Rodrigo Varela, que frente al primero, dirá que hacen falta *otras lógicas* para juzgar otras dimensiones de la verdad, como por ejemplo el problema del mal y el de la existencia humana-; resumo lo deliberado con el primero en los siguientes dos párrafos:

Para él, Miguel García-Baró en la obra referida arriba, desde una perspectiva o un estudio conjuntista, compone una seria de réplicas u objeciones acerca del concepto de número. El filósofo español bien dice desde las primeras páginas que “se trata siempre de mi voz personal, que aquí sólo se dejar requerir por lo único que es la filosofía: un conjunto, infinitamente interesante, de problemas y argumentos. Problemas y argumentos que, con frecuencia, otros pensadores han propuesto o insinuado –o han pasado por alto que se seguían de los que ellos propusieron-.” (1993 12). En estas líneas se encuentran mencionados dos elementos centrales de la matemática y la lógica, *los problemas y argumentos*, resueltos y validados en términos de la segunda, mediante reglas. Tanto la una como la otra avanzan de verdad en verdad, a un teorema le antecede otro y así progresivamente; ello asegura una estructura formal en lo atinente al abordaje de las tareas de la *episteme*, mientras que equivocadamente la Filosofía ha avanzado haciendo superación de un sistema a otro con el inconveniente, no de la superación en términos estrictos, sino de que ésta se haya malamente interpretado como conducir a la ruina la posición anterior. Esto es un defecto formal. No debe olvidarse que los intereses propios de la lógica, en su acepción más prístina, son los que se orientan a que ella sea entendida “como disciplina practica; como doctrina artística (técnica) del juicio correcto, y, por excelencia, de los actos de juicio que merecen calificarse como conocimientos científicos.” (García-Baró 1993 18). Ella consiste en la demostración de propiedades y reglas que constituyan la universalización del conocimiento; hecho que no es estático sino que es un ejercicio continuo. La cercanía atribuida, ciertamente existente, entre lógica y Filosofía, lógica y Filosofía de la matemática, da cuenta del motor de Husserl en todo el desarrollo de su pensamiento, que es, el ascenso, o mejor, la navegación profunda por el universo de la verdad hasta alcanzar el ideal de ciencia como *episteme* radical y universal, restauración del ideal de apodicticidad. En las obras de su juventud filosófica puso la atención de su genio en un concepto fundamental de la matemática y en general, de todo lo que involucre conocimiento científico, el número. El profesor García-Baró plantea el problema con gran claridad, al tomar a su vez, el concepto de cardinalidad con el que reconduce el análisis del número a la teoría de conjuntos. Las de Husserl acerca de ese primer concepto, son, mucho más que re-exposiciones, objeciones; así se ve en las preguntas ¿de qué se predicán los números?

¿Qué designan los predicados numéricos? Con las que expresa, y véase la distancia, no una descripción que recaea *sobre* el número, sino el análisis desde *dentro* del concepto de número. Dicha tarea la desarrolla –repito, y explico- con la relación de cardinalidad que se establece entre los elementos que posee un conjunto y el conjunto mismo; esta relación es de carácter funcional. Ella presenta varios problemas por tematizar, el ejercicio de numerar, por ejemplo, y otro, la relación de pluralidad; Husserl aclara que al conformar un conjunto se están uniendo o agregando singularidades, pero cuando se trata de elementos que están en relación con el espacio y el tiempo hay condiciones o coordenadas que hacen particular a un objeto. García-Baró dice que un “Un número (cardinal) sería, pues, un concepto de conceptos, o la designación de una propiedad común a infinitos conceptos posibles –y gracias a la cual, por lo mismo es posible ordenar los conceptos en clases-. ‘5’, por ejemplo, designa la propiedad común a todos los conceptos cuya extensión es, justamente, cinco objetos” (1993 25). Esta es manera de predicar una propiedad lógica peculiar que hace más bien referencia a la extensión de un concepto y no a la simple numeración o pluralización mediante la caracterización de una función. También Frege plantea una manera de conformar clases estableciendo una relación biunívoca (uno a uno y sobre) entre los elementos de un conjunto sin que sobre ninguno, esto mediante el concepto de cardinalidad.

García-Baró sobre el final del § 1 de su obra (1993 30), sostiene que hay que dividir el problema general del origen de un concepto en dos cuestiones sucesivas, que son: la primera, mostrar –y realizar su representación con máxima claridad y atención- qué particularidades importan para el caso dado, o sea, dónde se halla *la base de la abstracción* del concepto; 2) aducir *de qué* hay que abstraer en particular, hasta dejar puro el elemento al que el particular entero debe su pertenencia a la extensión del concepto, y en mi opinión, es correcto decir como lo hace el filósofo español, que la “aplicación de la conjetura que acabo de bosquejar al caso concreto de los conceptos mencionados arriba (pluralidad, número, 2, 3, 4...) encontró un tipo paradigmático de realización en la obra filosófica inaugural de Edmund Husserl” (*Ibid.*). A lo anterior añadido que la búsqueda de ese *fundamento de la abstracción* y la prueba y/o aducción del mismo, es lo que llevó a Husserl por el camino de la reconstrucción del sujeto trascendental; en otras palabras, el fenomenólogo reorienta la pregunta en tanto que el *a priori* del número, de cualquier concepto, es la intencionalidad; en el caso de los textos de juventud, ese *antes de*, esa *a prioridad*, la causa de la que nace la abstracción, es el acto mismo de conjuntar; la unidad entre acto y contenido es indestructible y, en términos científicos, necesaria; en buena medida a partir de este descubrimiento el filósofo no tendrá un camino más seguro para la clarificación que el de la conciencia interna, o mejor, una *ontología de la intencionalidad* como bautiza García-Baró (*Id.* 161-162).

Ahora me dispongo hacer –al menos como acercamiento- la descripción de ese acto antepuesto al número, esto es, las funciones y funcionamiento de la conciencia, cómo se llega a expresar 1, 2, 3, 4... para una conexión de objetos positivamente existentes, mas como se llega a elaborar la relatividad cosa, imagen, palabra, concepto; implícito a lo que sigue puede verse la importancia de la psicología pura para la Antropología fenomenológica en tanto que la primera puede ser también nombrada como *psicología pura concreta*, puesto que ella es posible hacerla porque en el hombre son hallables los fenómenos en cuestión; el ser humano es la subjetividad de la que tenemos noticia y por la que se puede deducir la vida de la razón en cualquier mundo pensable.

El trabajo de *síntesis pasiva y activa* de Husserl abre al analista el fenómeno de los estratos del acto del conocer en su conjunto; los impulsos por ejemplo, que son contenidos que llegan a la conciencia desde los sentidos y/o desde la memoria, son convertidos en *imágenes* que *re-presentan* las cosas vividas gracias al trabajo propio de la abstracción y la asociación; *esa imagen es la formalización de la experiencia* que emerge de lo profundo de la conciencia interna, cuando ella como constante intencionalidad multidireccional, concilia y equilibra lo externo con lo inmanente: el mundo que se vive, y *lo vivido*. Cualquier representación efectuada que permanece *retenida* en el campo de presencia de la conciencia causa un infinito posible de enlaces o asociaciones entre el correlato del objeto vivido, esto es, fenomenológico, y la cosa fenoménica: materia de la abstracción y cosa nombrada respectivamente. La conciencia, la razón –en este trabajo son usados los dos conceptos indiscriminadamente como haciendo relación a la misma naturaleza- que es presencia y co-presencia vigilica viene a elaborar los objetos lingüísticos precisamente para mantener la inquebrantable unidad entre lo experimentado y lo constituido, en otras palabras, la conciencia necesariamente *ordena y habla*. Ella grita por el habla y la escritura lo que dentro de su actividad ha transformado de materia sentida a contenido significado. Esto se hace claro si tomamos el tiempo que dura un discurso hablado, o leído en tanto escrito previamente, siempre y cuando se respete aquello de que normalmente uno hace referencia a algo; mientras él es llevado, si se presta atención al fenómeno fenomenológico y no meramente cóscico del acto, puede uno verse como navegando entre potenciales unidades de expresión pero no en un solo sentido, sino en muchos, en ilimitados surcos de uso y de nueva explicación por motivo de que la subjetividad absoluta –y es por lo que sigue que se la adjetiva así- que consiste precisamente en tener ella abrazadas cualquier número de *regiones objetales, por lo tanto, presentes y co-presentes en mí, como constituciones o conformaciones*. Y hablo en términos de *ílimite* porque la frontera no es en sí una barrera, sino un horizonte intencional de expansión, que dentro de la mónada se encuentra con otros horizontes en incremento hasta el punto máximo en el que la mónada se hace a sí misma consciente de su totalidad. Este mismo proceso ocurre externamente, puesto que si bien la razón es también estimativa y práctica, ella presta atención, por medio de la percepción, a sus intereses; aquello que la mueve o la atrae es colocado en un paréntesis perceptual al que podemos identificar con el presente de conciencia, luego, todo lo que no es parte estricta de lo que está dentro de la ecuación intencional, del paréntesis, se va diluyendo ya sea en pérdida del interés o en otro paréntesis menos resaltado que el primero en el que se archiva lo que puede ser posteriormente relacionado con el objeto focalizado. Mientras la intencionalidad ha puesto en su foco un tópico, atencionalmente desecha o memoriza para protenciones de protenciones. Siempre se está estructurando más de lo que se percibe. Nótese por ejemplo como hasta en el caso más extremo, en el sueño más profundo, está *co-presente el mundo de la vigilia*, y a su vez, en el máximo de todos los realistas, éste alguna vez en la vigilia tendrá *un sueño o un delirio*; o piénsese en el siguiente ejemplo cotidiano: suponga, como ciertamente sucede, que esta mañana al acercarse a su automóvil y percibirlo y reconocerlo, encontró sin embargo un rayón en la puerta del conductor antes de subirse; ahora tiene una *nueva percepción pero que se funda en las anteriores de su carro, en las retenidas imágenes previas*; mi automóvil, su automóvil, retenido como imagen porque ha sido experimentado o soñado, o imaginado, o deseado antes de ser comprado, no importa, es el que se refiere a la pasividad, y la nueva imagen –desafortunada ciertamente- de su auto con un daño, es la que refiere a la vida activa de la razón o la conciencia. No se entienda esa pasividad como instantánea o memoria de imagen solamente, sino como contenido actuante en cada una de mis consideraciones y

expresiones, que sirve de piso a lo nuevo retenido; aunque la formación permanezca como pasada, esto que *ha sido* se actualiza siempre en todo presente; lo anterior se comprende a mayor nivel si se recuerda que antes de experimentar nuevamente cualquier cosa ya antes vivida, *yo* siempre doy por sentado o por supuesto que eso está ahí de tal o cual forma; es lo que podríamos llamar protención sobre retenciones. Mi automóvil antes de verlo en la mañana –para seguir el ejemplo- no es que lo estuviera pensando mientras me dirigía a él, no estaba presente de manera activa en mi entendimiento pero si pasivo, co-presente y todavía co-presente si hasta llegar a él mientras lo veo atencionalmente, no lo pienso. El funcionamiento más elemental es este precisamente, la superposición a la percepción y la retención actualizada; esto indica que las protenciones de la conciencia no son sólo activas, sino también ínfimas, porque dar por sentado que mi automóvil esta donde siempre, que está sin un rayón, o que simplemente con saber desde la mañana que me dirijo al trabajo en él sin prestar atención al hecho, sin interesarme en ello, indica que la protención además de ser prevención es anticipatoria. Descubro con este hecho, y con todos los casos que componen la vida *normal* del sujeto racional, que *yo soy el entrecruzamiento*, el punto en el que convergen como campo activo los tres tiempos posibles, que *yo soy la mónada, yo soy el centro de todos los centros*.

¿Qué es lo que hace la abstracción? Como acto, es el mecanismo del psiquismo por el cual los objetos una vez inmanentizados –aquí esto significa vividos, sentidos, experimentados- son puestos bajo el contenido propio de un concepto, por el que se sintetiza la multiplicidad fenoménica en caracteres esenciales. Lo anterior aumenta en el nivel vigílico que es donde se producen *conscientemente* –valga la redundancia- las categorías lógicas que hacen potencial todo lenguaje. Los fenómenos de los dos mundos, el interno y la *physis* heracliteana del cosmos, son re-elaborados por la abstracción en unidades sintéticas de significado, que tienen como materia visible la imagen acústica y la morfología escrita. La asociación se desarrolla en un flujo sin término de similitudes, contrastes y vecindades. El orden superior del conocimiento dado en juicios es conjunto de abstracciones, estructuración sobre estructuración de imágenes. Pero debe tenerse claro que el espacio de representaciones no es una pantalla mental en blanco en la que van imprimiéndose imágenes, puesto que éstas, las retenciones y/o memorias son producidas no porque *caigan* en el sujeto, *caen* en él, porque él las hace *caer*. Ni los registros de la intuición sensible ni los productos de la intelectual ocupan un espacio, más bien, están en un tiempo que no tiene presente quieto, sino ultrapresente, que siempre fluye; esto último es el *yo*.

A priori a toda representación, porque en él se da ésta, es el espacio; éste es el horizonte intencional. Es exactamente igual a decir que hay una unidad entre el primer nivel de presentación externo, y el segundo nivel de re-presentación abstracto interno. Todo objeto ha de ser externo para que sea real, pero ha de ser inmanente para que tenga significado. El sujeto humano ha acordado con las demandas propias de la genética que la razón necesita para realizarse en tanto que sus sentidos por no ser estáticos, perciben el ritmo de los entes físicos inertes y el biorritmo de los vivos o animados desde dentro. La morfología de la imagen, de la cosa interna, no es la que pertenece a las descripciones propias de la física, la química o a una figura material; su sustancialidad es puro sentido, pura lógica, *pura metafísica* de referencia al mundo, por lo que, aquel espacio mentado arriba, tampoco hace referencia al físico, sino a un infinito plano para los seres no materiales, es más bien un *estado*.

Por medio de la abstracción y la asociación la conciencia hace *un mundo de imágenes* dentro de su espacio de representación, que es como dijimos, *un infinito* de conexiones entre las abstracciones y entre éstas y el mundo objetivo. No hay un solo momento en el que, dijéramos, la conciencia no esté cargada con su energía viva; hay quienes aceptan a diferencia de lo planteado hasta esta línea, que por ejemplo cuando el hombre duerme, ella abandona los intereses propios de estar en vigilia o en atención, y se desatienden –en el sueño- los estímulos venidos de afuera respondiendo a ellos muy ocasionalmente o cuando el estímulo está relacionado con un peligro; pero, el dar lugar a las alegorías, imaginaciones y fantasías propias del ensueño es posible porque en la razón –al ser ella un absoluto río existente- las retenciones no son elementos inertes, sino que dormido, en los sueños, el hombre transforma la materia contingente de su vida en material esencialmente ficcional; también, no hay alegoría, metáfora, figura e imagen religiosa, artística o mística que no tenga su fundamento en la realidad; esto es, que el hombre, la subjetividad, no puede inventar nada sino partiendo de lo vivido; toda creación de tipo artística alegórica y metafórica es una combinación de elementos previamente vistos por el ojo de la carne o por el del espíritu. Por otra parte, no puede afirmarse que el sueño consista en una suerte de estado de excepción del mundo, sino que por el contrario, es otra forma de estar en él. Lo anterior se entiende mejor si atendemos a una parte peculiar de la vida cotidiana del hombre, en la que, podemos decir metafóricamente, él se encuentra en varios lugares a la vez; esto sucede, por poner un caso, cuando en la mañana esta frente al espejo afeitándose o haciendo el nudo de su corbata y a la vez está pensando, imaginando (elaborando imágenes) la reunión que tiene en dos horas, el pago que debe hacer en el banco, la visita que al médico va hacer en la tarde, etc.

A no ser de un caso clínico, es decir, médico en el orden de un trastorno o un detrimento de los sentidos, o filosófico en el de los vicios del juicio y el fanatismo por el escepticismo, o por la falta de atención a la corriente fenoménica del mundo, lo registrado por el aparato sensitivo se corresponde con lo real, y al alcanzar la conciencia superior, o lo que es lo mismo, al producirse el concepto, no se encuentra variación entre esencia formal y material. A lo que he llamado aquí *imagen* no es una suerte de espejismo o transposición, sino a *la captura* hecha por la percepción, estructurada y formalizada. Lo dicho en este breve apartado del trabajo dista mucho de la psicología de tipo ingenua que cree haber resuelto el problema del acto de conocer a través de la sola asociación entre recuerdo y cosa en imagen; por el contrario todo mentar y recordar, juzgar, ver, todo producto sensitivo e intelectual, es parte de la actividad unitaria de la conciencia. En nosotros pueden abundar una multitud de operaciones involuntarias, naturales o activaciones comunes al cuerpo humano y al animal, pero eso común que bien se ve en la reacción al estímulo, desaparece al descubrir el desarrollo del *ego*, el desarrollo humano. No hay mundo que no sea internalizado; el horizonte real más que objetual, es experiencia honda y personal.

¿Cómo definir entonces, o mejor, como explicar taxativamente el signo, el morfema, la palabra, en otras palabras más amplias, el lenguaje, sea matemático, artístico, oral, escrito, gestual? El lenguaje, y sus formas, es el átomo de sentido de la razón, la sensación por su parte, es la unidad teórica –contemplativa- de la percepción, y ésta, el rayo omniabarcante de la conciencia. En estos términos, lo que es existente para esta última es lo que ella ha hecho manifestar, incluyéndose a sí misma. Ella no transforma nada en el sentido de variarlo o falsearlo, sino es por el arte; la *physis* es medible, cuantificable, cognoscible porque entre el hecho contingente y el fenómeno de conciencia –a no ser que este viciada ésta- no hay mentira; si la hubiera, en el cosmos

no encontraríamos sino entropía e indeterminación, y si lo anterior fuera efectivo, no podríamos vivir tal como lo hacemos día a día, en él. El universo es formalizado en sí, es verdad, pero es formalizado en sentido lógico porque en él hay también una vitalidad que descubre su lógica, esto es, la razón.

Conclusiones

Según la Fenomenología genética de Edmund Husserl, Kant adjudica a la lógica formal un carácter de *a prioridad* y la confina a ser la ciencia que expone las reglas formales de todo pensar, mientras que Husserl le da un carácter trascendental en orden a describir cómo los objetos de conocimiento y los matemáticos y aritméticos por ejemplo, el uno [1], X , + [mas], A , C , - [menos], no son sólo construcciones o entelequias de carácter formal o mental, sino que en ellos, además de haber una relación, dada esa construcción mental, hay formas de entender la relación de la subjetividad –que es el rasgo más característico del ser humano- con el mundo y las relaciones del dinamismo de la realidad universal. Los números y símbolos no son sólo una manera técnica de realizar operaciones aritméticas sino que son grados de fundación y comprensión del horizonte real; son en sí mismos unidad de experiencia y razón. Es así por ejemplo como sucede con el tiempo medido, como continuo matemático; éste es posible solo como formalización del tiempo objetivo de la conciencia. Es medible porque se le atribuye un número a cada momento del tiempo, y cada número recoge los anteriores ya sucedidos. Cada número es un distinto presente, por lo que una hora por ejemplo, no es la suma de sesenta minutos, sino la suma de presentes dados en una sola corriente. De esta manera el tiempo es una unidad, porque todas sus partes existen siempre contenidas en la sucesión; si el pasado dejara de ser tiempo porque ya se vivió, el futuro no sería, en tanto que ninguno de los minutos es el presente, sino la misma corriente; el presente no es más que el fluir mismo, posible como medida porque la conciencia se capta a sí misma no como “soy”, sino como “siendo”.

Kant trató de las condiciones de posibilidad del conocimiento, Husserl del origen o las bases últimas de esas condiciones, del principio de los principios. En *Experiencia y Juicio* (1980) y en su *Lógica trascendental* interroga la lógica formal en modo *regresivo* en referencia a las actividades superiores del pensamiento predicativo, que son las denominadas *síntesis activas* que le son propias al pensamiento categorial, y el análisis de *síntesis pasiva* referido a los procesos mentales pasivos y sensibles que preceden a todo pensamiento categorial (Rizo-Patrón 2012b 207). La conciencia entonces no solo explicita sentidos pre-constitutivos, sino que por formación sintáctica constituye nuevos objetos [categoriales].

El recorrido de Husserl desde que la Fenomenología recibió su nombre en sus *Investigaciones (Hua XVIII, XIX)*, antes también en menor medida, hasta sus obras finales como la *Crisis de las ciencias europeas (Hua VI)*, puede resumirse diciendo que es el descubrimiento gradual de la relación entre el *mundo de la vida* y las ciencias, de que la objetividad científica y la de la lógica formal es apenas una porción, si bien muy grande, de la pregunta radical por la verdad puesto que la validez en general se fundamenta precisamente en ese mundo. Lo anterior se confirma en que las formaciones lógicas para cualquier lenguaje están *a priori* establecidas o creadas en operaciones subjetivas esenciales, de las cuales la psicología tradicional ha hecho descripciones y ha revelado pedazos; los que faltan, los más profundos, fueron el objeto del análisis intencional de Brentano, y posteriormente de Husserl. Estos otros pedazos son los que

corresponden al sentido de ser y de verdad que no se pueden alcanzar sólo por las formaciones lógicas, sino también por el mundo de objetos de la experiencia posible, en tanto que ambas cosas se constituyen en la vida de conciencia, por lo que toda elevación lógica y científica tiene su génesis en la experiencia intencional. No hay evidencia predicativa, categorial, a la que no se le encuentre su principio verdadero, su última instancia, en evidencias pre-judicativas. Lo que Husserl descubrió en las *Investigaciones (Hua XVIII, XIX)* es justificado en su trabajo *Lógica formal y trascendental (Hua XVII)* en razón de la, por primera vez propuesta, unidad entre Lógica pura e investigación de la subjetividad, entre predicación, juicio, mentar y vida de conciencia. A las formaciones categoriales de toda especie anteceden realidades que siempre han estado fenoménica y fenomenológicamente presentes pero que no las vemos por ceguera, las funciones subjetivas. Luego, resalto con el filósofo, que la lógica formal pura como la matemática formal son analítico-deductivas, opera con juicios la primera y la segunda con formas de objetos en general. Ambas conforman la posibilidad afirmativa de la *mathesis universalis*, supeditada claro, a que la Fenomenología haya previamente logrado explicitar la fuente. La génesis es la que remite a los átomos de significado, a lo vivido por el sujeto en su acto propio y autentico a partir del cual emergen los juicios; aquel significado se transforma en materia semántica dada, mentada, predicada. Es una conclusión verdadera la que afirme que de la obra de Husserl *Experiencia y juicio* (1980) se entiende que implícito en sus líneas está el imperativo de no separar intuición y entendimiento.

BIBLIOGRAFÍA

- Castrillón López, Luis Alberto y López López, Andrés Felipe. (2013). *La pregunta como posibilidad. Ensayos de Investigación en el aula*. Medellín: Editorial Universidad Pontificia Bolivariana.
- Galeano, Eduardo. (2003). *Patatas arriba. La escuela del mundo al revés*. Madrid: Siglo XXI Editores.
- García-Baró, Miguel. (1993). *Categorías, intencionalidad y números. Introducción a la Filosofía primera y a los orígenes del pensamiento fenomenológico*. Madrid: Tecnos.
- _____. (1997). *Husserl (1859-1938)*. Madrid: Ediciones del Orto.
- _____. (2008). *Teoría fenomenológica de la verdad. Comentario continuo a la primera edición de "Investigaciones lógicas" de Edmund Husserl: (con traducción de los pasajes no incluidos en las siguientes ediciones)*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas.
- Husserl, Edmund. (1913). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. In *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*. Halle: Max Niemeyer Verlage.
- _____. (1962). *Lógica formal y lógica trascendental*. México: UNAM.
- _____. (1968). *Phänomenologische Psychologie*. La Haya: Martinus Nijhoff.
- _____. (1969). *La Filosofía como ciencia estricta*. Buenos Aires: Nova.
- _____. (1972). *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- _____. (1979). *Meditaciones Cartesianas*. Madrid: Ediciones Paulinas.
- _____. (1980). *Experiencia y Juicio, investigaciones acerca de la genealogía de la lógica*. México D.F.: UNAM.
- _____. (1982). *Investigaciones lógicas*. Madrid: Alianza.
- _____. (1990). *El artículo de la Encyclopedia Britannica*. Mexico D.F.: UNAM.
- _____. (1991). *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Barcelona: Critica.
- _____. (1993). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. México D.F: Fondo de Cultura Económica.

- _____. (1995). *Investigaciones lógicas*. Barcelona: Altaya S.A.
- _____. (1998). *Filosofía primera*. Colombia: Norma.
- _____. (2008). *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- _____. (2009). *Lógica formal y lógica trascendental*. México: UNAM.
- _____. (2011). *La idea de la Fenomenología*. Barcelona: Herder.
- Kant, I. (1973). *Crítica de la razón pura*. Buenos Aires: Losada.
- _____. (2009). *Crítica a la razón Pura*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Lohmar, Dieter. (2007). “El método fenomenológico de la intuición de esencias y su concreción como variación eidética”. *Investigaciones fenomenológicas. Anuario de la Sociedad española de Fenomenología*. 5: 10-47.
- Rizo-Patrón, Rosemary. (2012a). “Objetividades matemáticas, ¿reales o ideales? Reflexiones desde el pensamiento de Edmund Husserl”. *Revista Areté*. 24/1: 181-201.
- _____. (2012b). *Husserl en diálogo. Lectura y debates*. Bogotá: Fondo editorial Pontificia Universidad católica del Perú.
- _____. (2012c). “Husserl, lector de Kant. Apuntes sobre la razón y sus límites”. *Revista Areté*. 24/2: 351-383.
- Smith, Barry y Woodruff, Smith David. (2006). *The Cambridge Companion to Husserl*. New York: Cambridge University Press.
- Villagrasa, Jesús. (2003). “La idealidad en Husserl: la lógica y las esencias necesarias”. *Revista Alpha Omega*. 6/2: 177-213.

[De los volúmenes *Husserliana*]

- Husserliana I. Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, ed. S. Strasser. Martinus Nijhoff, Den Haag, 1950
- Husserliana II. Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*, ed. Walter Biemel. La Haya, Países Bajos: Martinus Nijhoff, 1973.
- Husserliana III, 3-1, 3-2. Ideen zu einer reinen phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie* [Primer libro Primera mitad del Tomo I], ed. Walter Biemel. La Haya, Países Bajos: Martinus Nijhoff Publishers, 1950. [Segunda

mitad del tomo I, ed. Karl Schuhmann, La Haya, Países Bajos: Martinus Nijhoff, 1977. Textos complementarios de 1912-1929, ed. Karl Schuhmann, La Haya, Países Bajos: Martinus Nijhoff, 1988].

Husserliana VI. Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie, ed. Walter Wiemel. La Haya: Martinus Nijhoff, 1954

Husserliana VII. Erste Philosophie. Erste Teil: kritische Ideengeschichte. [Primera parte: La historia crítica de las ideas], ed. Rudolf Boehm. La Haya, Países Bajos: Martinus Nijhoff, 1956.

Husserliana X. Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins, ed. Rudolf Boehm. La Haya, Países Bajos: Martinus Nijhoff, 1969.

Husserliana XII. Philosophie der Arithmetik. Mit ergänzenden Texten, ed. Lothar Eley. La Haya, Países Bajos: Martinus Nijhoff, 1970.

Husserliana XVII. Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft, ed. Paul Janssen. La Haya, Países Bajos: Martinus Nijhoff, 1974.

Husserliana XVIII. Logische Untersuchungen. Erster Teil. Prolegomena zur reinen Logik, ed. Elmar Holenstein. La Haya, Países Bajos: Martinus Nijhoff, 1975.

Husserliana XIX. Logische Untersuchungen. Zweiter Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. In zwei Bänden, [Segunda parte], ed. Ursula Panzer. La Haya, Países Bajos: Martinus Nijhoff, 1984.

Husserliana XXI. Studien zur Arithmetik und Geometrie. Texte aus dem Nachlaß (1886-1901), ed. Ingebord Strohmeyer. La Haya/Boston/Lancaster: Martinus Nijhoff: 1983.

Husserliana XXIV. Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie, ed. Ullrich Melle. Dordrecht: Kluwer, 1985.

Husserliana XXIX. Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie, ed. Reinhold N. Smid. La Haya, Países Bajos: Kluwer Academic Publishers, 1992.

Husserliana XXXI. Aktive Synthesen: Aus der Vorlesung transzendente Logik 1920/1921 Ergänzungsband zu *Analysen zur passiven Synthesis*, ed. Roland Breeur. Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers, 2000.