

de problemas del feminismo contemporáneo, de elementos presentes en las filosofías de los pensadores de canon occidental. Por ello, quisiera conocer su posición acerca de cómo debería ser esta articulación entre el feminismo y el canon, para no caer nuevamente en la repetición y naturalización de los mismos sistemas de dominación que se producen y reproducen, entre otras muchas prácticas sociales y políticas, mediante la filosofía.

Bibliografía

- Butler, J. *El género en disputa: el feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona: Paidós, 2007.
- Spinoza, B. *Tratado político*. Madrid: Alianza, 1986.

JULIANA MONROY ORTIZ
 Universidad Nacional de Colombia -
 Bogotá - Colombia
 ljmonroy@unal.edu.co

<http://dx.doi.org/10.15446/ideasyvalores.v65n160.53703>

Perkins, Patricio Agustín. “La relación filosófica entre Husserl y Avenarius en *Problemas fundamentales de la fenomenología*.” *Diánoia* 59.72 (2014): 25-48.

En su artículo, Perkins se concentra en el primer capítulo y el anexo III –número XXII en la enumeración de la *Husserliana*– de *Problemas fundamentales de la fenomenología*. Primero realiza una breve reseña de la obra señalando que en el curso que dictó Husserl el semestre de invierno de 1910 y 1911 –cuyas anotaciones corresponden a lo que

encontramos en *Problemas fundamentales*– aborda principalmente tres temáticas fundamentales para la fenomenología, a saber, el concepto natural de mundo, la reducción fenomenológica y la unidad del yo. Luego realiza una exposición del pensamiento de Avenarius para, finalmente, establecer una relación filosófica entre este autor y Husserl, vínculo basado principalmente en el uso que hacen ambos autores del concepto natural de mundo. Perkins establece esta relación explicando las críticas y menciones explícitas que hace Husserl de Avenarius en *Problemas fundamentales* y estableciendo las semejanzas y diferencias en el pensamiento de ambos autores, mientras critica a comentaristas que han tratado el mismo tema. Si bien Perkins no es explícito en esto, parece que su objetivo es aclarar por qué Husserl afirma que su propuesta es una inversión (*Umkehrung*) total del pensamiento (*Lehre*) de Avenarius (cf. Husserl 1968 474).¹

El proyecto de Avenarius no es en absoluto despreciable para Husserl: describir aquello que es dado tal como es dado dejando de lado toda teoría o preconcepción, con el fin de dar un fundamento unívoco a las ciencias naturales, en el que se eviten visiones contradictorias del mundo.² El proyecto de Husserl, en

1 A pesar de que, en general, me refiera a traducciones de las obras de Husserl, en todas las referencias que haga a estas me referiré a la paginación que proviene directamente de las publicaciones de la *Husserliana*.

2 Es de gran importancia aclarar que, por la falta de traducciones tanto al inglés como al español, no conozco la filosofía de Avenarius. Cuando tenga que referirme a él, me basaré en la exposición que hace Perkins de su sistema filosófico y en las menciones que hace Husserl de él en *Problemas fundamentales*.

principio, parece muy similar: se busca volver a las cosas mismas –a la experiencia *pura* que se tiene del mundo–, dando una descripción de estas que haga manifiestas sus estructuras eidéticas y, más allá de ello, las condiciones mismas bajo las cuales es posible la experiencia. Este proyecto fenomenológico, cree Husserl, es capaz de dar un fundamento estable a las ciencias, pues es claro que toda ciencia (natural) presupone –tiene como base– la experiencia que se tiene del mundo.

¿En qué consiste, entonces, la total inversión del pensamiento de Avenarius en Husserl si, aparentemente, sus proyectos son tan similares? La conclusión de Perkins al respecto –y, de hecho, la conclusión de su artículo– es la siguiente:

[...] el univocismo conduce a Avenarius a plantear la experiencia como principio unificador anónimo y al hombre como una dación entre cosas; Husserl, en cambio, rechazando la homologación de la experiencia y la centralidad del anonimato, concluirá en una monadología entendida como intersubjetividad trascendental. (45)

En Avenarius, el sentido de la experiencia supone un qué y un cómo general de esta: el qué general es el yo y el entorno; el cómo general “consiste en que ambos miembros son parte de una misma experiencia abarcadora que impide distinguirlos desde el punto de vista de su sentido” (Perkins 31). El ejemplo dado por Avenarius para explicar esto es la experiencia perceptual que se tiene de un árbol: es claro que las partes constituyentes de esta experiencia son el yo y el árbol (el entorno). Sin embargo, cuando se dice “yo experimento un árbol”, lo que se está expresando es que hay una experiencia que contiene al yo y

al árbol. “[E]n el centro está la experiencia, pero estrictamente no es de nadie, porque el yo no es quien experimenta, sino solo coexperimentado” (Perkins 32). Avenarius llega a esta conclusión por su afán de lograr una descripción experiencial del mundo en que todas sus partes sean predicadas de la experiencia en el mismo sentido, esto es, por su afán de una determinación unitaria y unívoca de la experiencia. Avenarius espera así evitar una descripción contaminada con preconcepciones o prejuicios. En contraste, Husserl rechaza la idea de experiencia anónima al concebirla como necesariamente de alguien y dirigida hacia algo (intencionalidad). La reducción fenomenológica hace manifiesta las estructuras trascendentales de la conciencia y su íntima relación con la intersubjetividad. En virtud de la empatía, concebimos al otro como un cuerpo con conciencia, similar a nosotros, que experimenta el mundo desde perspectivas distintas a la nuestra. Son estas las que nos permiten completar la conciencia que tenemos del mundo.

Teniendo en cuenta esto, no es del todo claro en qué consiste propiamente la inversión total de Avenarius en Husserl, según la conclusión de Perkins. Claro, en principio Husserl se distingue de Avenarius en cuanto que rechaza el anonimato de la experiencia, ¿pero es eso propiamente una inversión? Es más, ¿es eso una inversión *total*? Es sorprendente que en sus críticas a Avenarius, Husserl no mencione el anonimato de la experiencia en la propuesta del filósofo positivista. Considero que el error de Perkins nace en el momento en que afirma que el concepto natural de mundo (el mundo de la actitud natural) en Husserl encierra una descripción pura –es decir, sin

prejuicios– de la experiencia inmediata (cf. 36). Específicamente, el error radica en creer que la descripción del mundo de la actitud natural es una sin prejuicios. Para sostener esta afirmación, Perkins remite a un pasaje de *Ideas I* donde Husserl critica los prejuicios de aquellos lectores que lo han etiquetado de realista-platónico y que, por ello, lo han rechazado (cf. 1983 40-42) y a otro donde señala y rechaza los prejuicios empiristas de algunos científicos naturales que se reusan a aceptar las esencias (1983 44-45). En estos pasajes, es clara la importancia que Husserl le da, a la necesidad de evitar prejuicios en una investigación, sea esta filosófica o científica. Sin embargo, Perkins concluye de ello que la descripción del mundo de la actitud natural es una que está libre de prejuicios, con lo que ignora el contexto en el que se encuentran estos pasajes: un esfuerzo de Husserl por aclarar lo que entiende por esencias y el conocimiento de ellas. Esto, junto con el primer capítulo de *Problemas fundamentales*, aclara la verdadera inversión total de Avenarius en Husserl. En este capítulo, Husserl inicia haciendo una descripción de la actitud natural mucho más exhaustiva que la que hace en *Ideas I*, para luego aclarar el paso a una actitud completamente distinta: la actitud *a priori* (o eidética). En esta nueva actitud, se rechaza de entrada el *prejuicio presente en la actitud natural*, según el cual todo lo real es espacio-temporal (cf. Husserl 2006 125), y es así como logramos llegar a conocer unos objetos reales que no tienen ese tipo de existencia: las esencias. Es más, el proyecto fenomenológico de Husserl no puede limitarse a la actitud eidética, sino que va más allá y llega a la actitud fenomenológica, en la cual todo *prejuicio natural* es puesto

entre paréntesis –gracias a la reducción fenomenológica–, lo cual permite ver que no hay mundo sin conciencia, así como no hay conciencia sin mundo.

¿Qué muestra todo esto? Que la inversión total de Avenarius en Husserl consiste en *cuándo* rechazar los prejuicios: Avenarius, de entrada, pretende hacer una descripción pura del mundo y así fundamentar a las demás ciencias. Husserl, en cambio, reconoce lo valioso de la pretensión de Avenarius, pero nota que solo describiendo el mundo de la actitud natural es que se pueden reconocer sus prejuicios y así, posteriormente, rechazarlos con el fin de llegar –notando que no todo lo que existe es espacio-temporal– a la actitud eidética y luego –dándose cuenta que los objetos no son totalmente concebibles en cuanto que trascendentes– alcanzar la actitud fenomenológica. Solo en esta última pueden descubrirse las estructuras trascendentales de la conciencia, que son condición de toda experiencia posible y, por lo tanto, de toda ciencia basada en la experiencia.

Bibliografía

- Husserl, E. *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*. Hrsg. Walter Biemel. Dordrecht: Springer-Science+Business Media, B.V., 1968.
- Husserl, E. *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy. First Book: General Introduction to a Pure Phenomenology*. Trans. Fred Kersten. The Hague: Martinus Nijhoff Publishers, 1983.
- Husserl, E. *The Basic Problems of Phenomenology*. Trans. Ingo Farin and James G. Hart. Dordrecht: Springer, 2006.

JUAN DIEGO BOGOTÁ JOHNSON
 Estudiante de filosofía
 Universidad Nacional de Colombia
 Bogotá - Colombia
jdkbogotaj@unal.edu.co

<http://dx.doi.org/10.15446/ideasyvalores.v65n160.53701>

Uhde, Bernhard. “¿Dios ha muerto? La frase nietzscheana sobre la ‘muerte de Dios’ y la vitalidad de los monoteísmos en la Modernidad.” Trad. Raúl Gutiérrez. *Areté* 26.2 (2014): 207-228.

Con este título, “¿Dios ha muerto? La frase nietzscheana sobre la ‘muerte de Dios’ y la vitalidad de los monoteísmos en la Modernidad”, Bernhard Uhde nos sugiere que intentará examinar la vitalidad de los monoteísmos a partir de y en conexión con esta sentencia de Nietzsche,¹ para así cuestionar su “vigencia”. Pero una vez nos sumergimos en este artículo, nos encontramos con un escrito desconcertante, con uno que no nos deja de sorprender a causa de ciertos vacíos expositivos.

Para examinar la vitalidad actual de los tres grandes monoteísmos (cristianismo, islamismo y judaísmo), Uhde parte de la presentación de cuáles son para él dos de las críticas más importantes que se les ha hecho tradicionalmente. Primero tenemos la crítica misma de Nietzsche: Dios ha muerto, y lo peor de todo, nosotros

1 Aquí, no obstante, debemos tener en cuenta que Nietzsche no fue el primer autor en pronunciarla. Es una frase que, de hecho, podemos rastrear antes de Hegel, como el mismo Uhde lo demuestra (cf. 212-213). Es por eso que causa sorpresa que este autor hable de la “frase nietzscheana” sobre la muerte de Dios, sin intentar examinar cuál es el sentido que tiene para Nietzsche.

lo hemos matado. Segundo, tenemos la crítica de *anacronismo*: los monoteísmos son anacrónicos “en su religiosidad, su teología y sus formas de manifestación, en su liturgia y sus ritos” (208). Pero, ¿cuál es la conexión de estas dos críticas que el autor presenta aquí separadamente? Este interrogante toma relevancia porque Uhde conecta directamente la vitalidad de los monoteísmos con la segunda crítica y no con la primera. Si esto es así, ¿entonces por qué hablar de la vitalidad de los monoteísmos en relación con la frase “nietzscheana”? De cierta manera, los lectores debemos suponer esta conexión que no es del todo explícita en el texto: tales expresiones de los monoteísmos son anacrónicas porque son manifestaciones de un período donde Dios está vivo; ahora que está muerto, esas formas religiosas están fuera de tiempo. Pero enfatizo en que, si bien es necesario establecer esta conexión para que el texto de Uhde tenga cohesión, este autor no la presenta de manera explícita.

Pero a todas estas, ¿por qué Dios ha muerto? Si bien la respuesta que se dibuja en el texto revela una gran creatividad de Uhde para abordar la vitalidad actual de los monoteísmos, no está libre de interrogantes. Para introducirse en su problema, el autor hace un repaso de la historia de la ciencia occidental,² la cual

2 Esto revela creatividad por parte de Uhde, porque por este camino quiere mostrar que la religión “responde” satisfactoriamente con los principios que han regido la ciencia occidental y se han modificado a través de su historia. Camino que resulta espinoso, porque no podemos negar las tentativas de la religión misma por mantenerse alejada (y por menospreciar) a la ciencia (verbigracia, podríamos documentar la discusión en torno al problema del origen del mundo). Pero aun así, Uhde