

ROSEMARY RIZO-PATRON DE LERNER

***EL EXILIO DEL SUJETO.
MITOS MODERNOS Y POSMODERNOS***

LIMA, EDITORIAL AULA DE HUMANIDADES/PONTIFICIA
UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ, 2015, 506 PP.

por **Roberto J. Walton**

Una idea central de la obra es que la fenomenología libera a la humanidad de la absolutización del mundo y de la tradición porque se basa en la autorresponsabilidad como fundamento último de la filosofía. La autora se propone "reivindicar un cierto retorno al sujeto reinterpretado en tanto asociado a un 'fundacionalismo' sui *generis*" (p. 341). Por eso procura plantear un debate en torno a los problemas de la racionalidad y al papel de las prácticas subjetivas, históricamente contextualizadas en la determinación del sentido y la validez en los diversos ámbitos de la actividad humana (cf. p. 46). La tarea exige contemplar todos los problemas de la razón involucrados en las activi-

dades científicas, axiológicas, éticas, antropológicas e históricas y hacer frente a cuestiones auténticamente humanas como el sentido de la vida, el puesto del hombre en el cosmos, el sentido de los valores, y la distinción entre el bien y el mal. Es necesario, pues, "esclarecer la naturaleza de los fines, valores, normas y que anidan en la razón" y "esclarecer el sentido de la *razón misma* como disposición" (p. 50; cf. p. 34).

La obra contiene una exhaustiva explicitación de la idea husserliana de la filosofía fenomenológica como "la ciencia universal y 'rigurosa' en sentido radical", esto es, "ciencia a partir de la fundamentación última, o, lo que es igual, de la responsabi-

lidad última por sí mismo, [...]” (Hua V, 139). La fenomenología se presenta como una teoría total de la razón, y un tema capital en esta explicación es el análisis de la razón mediante la especificación de sus aspectos fundamentales.

La razón es sinónimo de evidencia, y el lector encontrará al respecto una detallada exposición que compone coherentemente, y con una gran atención a innumerables matices, los textos de múltiples escritos husserlianos. Por ejemplo, en relación con el comienzo de la meditación filosófica, la obra analiza cuidadosamente las vicisitudes y transformaciones del tema a través de las Conferencias de Londres de 1922, las Lecciones de “Introducción a la filosofía” de 1922/23, las Lecciones de “Filosofía primera” de 1923/24, las Conferencias de París de 1929 y las *Meditaciones cartesianas*. El análisis muestra las incongruencias que llevan finalmente a Husserl a disociar las nociones de evidencia adecuada y evidencia apodíctica. Además, señala con acierto que Husserl ya avanza en esta dirección en las Lecciones de 1910-11 y que la distinción entre

esencias morfológicas y esencias exactas en *Ideas I* indica que “Husserl ya está distinguiendo intuiciones eidéticas de distintos tipos de evidencia” (p. 113; cf. p. 115 n.). En vista de las dificultades que experimenta la noción de una evidencia a la vez apodíctica y adecuada, y, en vista de que las descripciones adecuadas conciernen a descripciones eidéticas, queda condicionado el presupuesto de la primacía de la esencia sobre los hechos. Así, Husserl llega reconocer un entretreimiento de la facticidad con la eidética porque no puede haber un eidos del ego si no existe un ego fáctico. La autora aclara muy bien al respecto dos cuestiones. Por un lado, Husserl no abandona el punto de vista eidético, es decir, la convicción de haber descubierto un a priori estructural de la experiencia trascendental. Por otro lado, observa que “las dificultades que finalmente socavan las pretensiones de adecuación pueden deberse al desarrollo simultáneo de la fenomenología *genética* por parte de Husserl” (p. 113). Y señala que, con el desarrollo de la intencionalidad de horizonte, la evidencia no puede ser identificada con la evidencia adecuada ni ser opues-

ta simplemente a la evidencia inadecuada.

También se subraya la triple naturaleza de la razón, es decir, el entrelazamiento de las diferentes esferas de la razón en una interpenetración de conocimiento, valoración y volición. Se observa que Husserl evoca a Platón para quien “la teoría o razón teórica tiene su dignidad solo en hacer posible la razón práctica” (Hua XXXV, 314). La obra pone en claro un doble involucramiento en que las funciones emocionales y volitivas alcanzan a la subjetividad total, y el conocimiento abarca todas las actividades de la subjetividad emocional y volitiva indicando las metas concretas y los caminos. De modo que la razón cognitiva es función de la razón práctica, pero la voluntad de conocimiento está supuesta por toda otra voluntad. Esto significa que la razón no se escinde en un lado ético y un lado cognoscitivo (cf. p. 350 s.).

Asimismo, la autora de vuelve hacia la convergencia en la razón de dos demandas igualmente necesarias: la de la unidad frente a la multiplicidad o pluralidad, o la de la

universalidad frente a la particularidad. No se trata de mantener una antítesis en la que ambos extremos se anulan, ni de imponer uno de los términos en detrimento del otro, sino de elaborar una “dialéctica de la interdependencia”. Volveremos sobre este tema al ver cómo los múltiples mundos familiares pertenecen a la unidad de un hogar más amplio, es decir, a un mundo unitario que los abarca a todos.

Otro aspecto destacado es la interpenetración de la razón con los trasfondos y fuentes a partir de las cuales emerge. Al respecto menciono el análisis del modo en que la escritura fonética y su alfabeto aleja al hombre de la participación kinésica con la tierra circundante y la reemplaza con una relación reflexiva del organismo con los signos que él produce. En virtud del lenguaje escrito, el hombre se disocia del mundo natural u orgánico e inicia una orientación hacia la validez universal. Y ese lenguaje a su vez desempeña el papel de condición necesaria para la constitución de objetividades ideales. No se presenta una visión negativa sobre estas conquistas universales porque, por otro lado,

ellas han permitido advertir que hay un mundo que todos pueden y deben compartir y que es objeto de una responsabilidad común. Por tanto, frente a este proceso, la obra intenta “guardar el humilde *equilibrio* entre una orientación a la universalidad formal sin perder de vista el contexto particular, sensible, intuitivo del que parte y se nutre” (p. 298).

El análisis se detiene también en el desarrollo teleológico de la razón. Como lo expresa Husserl, la filosofía es “una idea que solo es realizable en el estilo de valideces relativas, temporales, y en un proceso histórico infinito – pero que, así, es de hecho realizable” (Hua V, 134). La razón no se asocia con verdades definitivas y universales sino que accede progresivamente a sí misma. Esto significa que las valideces de la filosofía como ciencia rigurosa deben ser entendidas como conquistas parciales y relativas en un proceso que ha de continuar: “La concepción fenomenológica de la evidencia implica pues una noción de ‘verdad-en-sí teleológica’ correlativa de un ‘relativismo trascendental’, lo que necesariamente la coloca bajo la

idea de una *autorresponsabilidad* humana” (p. 97; cf. p. 257 s.).

El desarrollo teleológico de la razón conduce al tema de la fundación. Un capítulo muy logrado, “Reinterpretando al sujeto, como fundamento y responsabilidad”, analiza el proyecto racionalista radicalmente fundacional de la fenomenología husserliana mediante una explicitación de los dos sentidos de fundación que Husserl diferencia. Uno concierne a la “fundación de validez” (*Geltungsfundierung*) a través de la evidencia. Esta fundación se asocia con una vida consciente y activa del yo como fuente última de validación y de responsabilidad en tomas de posición teóricas y prácticas. Corresponde a la fenomenología estática que analiza la vida trascendental que fluye en el presente como algo acabado, “como congelada en actos aislados” (p. 54), esto es, analiza los objetos como unidades de sentido y validez ya constituidas. A pesar de su “profunda relatividad”, el concepto husserliano de evidencia no es un concepto escéptico porque no excluye la idea de una verdad en sí misma como idea de una síntesis teleológica de coin-

ciencia e identificación abierta a experiencias actuales y potenciales. Este carácter relativo u horizontal de la evidencia se asocia con la historicidad de los sujetos empeñados en comunidad en avanzar hacia la idea.

El segundo sentido de fundación es el de fundación genética (*Genesisfundierung*). Con él nos encontramos en el plano de la fenomenología genética que pone de manifiesto una dimensión pre-egológica de procesos pasivos y asociativos mediante una de-construcción (*Abbau*) de la vida del ego a través de una interrogación retrospectiva que posibilita una reconstrucción (*Aufbau*) desde la cual un proceso teleológico conduce a la razón activa y consciente. Una fundamentación genética de carácter pasivo tiene sus últimos estratos en un trasfondo de impulsos, tendencias e instintos. Es una génesis que arraiga en el estrato pre-reflexivo, pre-egológico y pre-objetivante de la experiencia. En estos estratos, en que se investiga “la génesis de la mónada” (Hua XIV, 40), la fundación se sustrae a la descripción directa y a la puesta en evidencia. En los instintos e im-

pulsos de la vida pasiva despierta una tendencia orientada teleológicamente a la vida auténtica y activamente racional de la humanidad en la que puede operar la fundación de validez. Respecto de los dos tipos de fundación, se nos dice que son “dos tipos radicalmente distintos de fundación que buscan esclarecer niveles distintos de problemas constitutivos” (p. 421).

El análisis subraya que, en vista de la dimensión pasiva de la fundación genética, resulta paradójica la fundamentación última de la filosofía en la autorresponsabilidad. Que la responsabilidad esté fundada en una dimensión de instintos pasivos puede llevar a la pregunta acerca de de “si la ‘barca fundacional’ husserliana –como dice la autora evocando una afirmación de Husserl–, basada en la *evidencia*, no ha encallado” (p. 360). Su respuesta es negativa porque el poder constitutivo de carácter fundacional se encuentra en última instancia en el telos como ideal de perfección que remite al infinito. Muestra cómo Husserl hace frente a la paradoja describiendo un desarrollo desde el pre-ego pasivo al ego activo. Este devenir se desarrolla

en grados de autoconciencia y auto-responsabilidad de modo que "la razón no aparece inmediata y abruptamente, sino que emerge lentamente desde los instintos e impulsos de la vida pasiva donde yace como 'razón innata'" (p. 361 s.). Por eso no se puede hablar sin reservas de un cartesianismo de Husserl. La autora se refiere, con una aguda caracterización de gran poder descriptivo, a "un asombroso círculo 'hermenéutico-teleológico'" en el cual el τέλος está prefigurado en la αρχή. La fundación genética se desenvuelve primariamente en un ámbito de pasividad y escapa a la puesta en evidencia, pero avanza hacia una génesis activa que se asocia con la fundación de validez. La evidencia aparece al término de un proceso en el que está implícita desde el primer momento. Recordemos que los instintos son también intenciones vacías que alcanzan una satisfacción o plenificación al alcanzar una meta. De modo que una institución inicial de la razón instintiva e innata se interpreta a la luz de una institución final de la razón activa, y esta se comprende a partir del comienzo. Este movimiento no es un razonamiento circular por

medio del cual se muestra lo mismo a partir de lo mismo sino un despliegue de lo latente a lo patente, o de lo implícito a lo explícito. Tampoco se trata de una teleología especulativa al modo hegeliano porque el despliegue está sujeto a contingencias frente a las cuales puede desviarse de la meta. En suma: la universalidad, absolutez y carácter último que Husserl exige de la filosofía constituye una idea directriz que determina la orientación de la humanidad hacia adelante, y no un suelo que está detrás de nosotros.

Creo interpretar bien este espléndido análisis de la fundación si aplico el esquema institución-sedimentación-reinstitución-transformación de sentidos, que es mencionado en otras partes de la obra (cf. pp. 57, 297) a diversos niveles de la historia diferenciados por Husserl. En cada caso se da un círculo entre lo latente y lo patente. A la historicidad originaria generativa corresponde en sus estratos básicos la fundación genética puramente pasiva que puede ser analizada en sus líneas filogenética y ontogenética. En este nivel, la institución instintiva de la razón da lugar

a sucesivas reinstituciones en que la reactivación introduce sentidos nuevos de razón. La renovación conduce a la humanidad filosófica que reinstituye la razón según el ideal socrático-platónico de la filosofía como ciencia estricta. La filosofía desarrolla este ideal reinstituyéndolo hasta llegar a la exigencia de apodicticidad en Descartes y a la afirmación de una subjetividad dadora de sentido y validez en la filosofía trascendental de Kant. Finalmente, con la transformación de la filosofía en fenomenología, se da una nueva reinstitución en que la fundación de validez es afirmada en primer lugar como tema fundamental en la fenomenología estática. Ella es el resultado de una previa fundación genética, y también ha sido vislumbrada en la historia de la filosofía. Y se convierte, en el terreno de la fenomenología genética, en un proceso abierto de desarrollo en que al comienzo solo hay un "pensamiento-guía metódico" (Hua VIII, 29) y la meta es una "ideapolo" inalcanzable. En suma: razón pre-filosófica, razón filosófica y razón fenomenológica configuran el gran círculo de la historia de la razón con su origen y meta en el que

se integran, subordinados, otros tres círculos con sus respectivas metas y orígenes parciales. El círculo final de la fenomenología concierne a la idea de una ciencia de las primeras evidencias que es a la vez una ciencia de metas infinitas. Sobre este círculo escribe la autora: "La idea del $\tau\acute{\epsilon}\lambda\omicron\varsigma$, por ende, proyecta hacia atrás el concepto de fundación última, absolutamente evidente, que se halla operativo no sólo en el inicio, sino en cada etapa de la ciencia" (p. 125). Se advierte que el círculo significa que la génesis pasiva es la condición de posibilidad de la fundación de validez, y que ésta a su vez es la condición de posibilidad de una génesis activa orientada a un polo ideal como validez final.

Es importante que la obra se detenga en el significado de la evidencia apodíctica como principio ético-cognoscitivo que "deberá caracterizar a los últimos fundamentos de la fenomenología en tanto filosofía primera" (p. 344). La exigencia de apodicticidad formulada por Descartes es sometida por Husserl a "el renovado comienzo" en que, al tomar conciencia de sí mismo, el ego

filosofante se comprende no solo como apodícticamente existente sino también como “portador de la razón absoluta que accede a sí misma” en un despliegue que se encuentra bajo su responsabilidad y que co-implica a los posibles co-filósofos, es decir, a la intersubjetividad absoluta. Husserl señala que “el suelo apodíctico” de la filosofía, la absoluta evidencia del “yo soy”, es la base para una tarea y la posibilidad práctica de una nueva filosofía, que, además de fundarse apodícticamente en la toma de conciencia de sí, ha de avanzar según el “querer-ser-racional” que “significa la infinitud de la vida y la aspiración a la razón”. Por eso se trata de “una filosofía apodícticamente fundada y que progresa apodícticamente” según “el telos apodíctico” en virtud del cual “ser-humano es ser-teleológico y deber-ser” (Hua VI, 16 s., 274 s.). O sea: la razón absoluta se encuentra en devenir y ha de ser desplegada en todas sus dimensiones bajo la autorresponsabilidad individual o mancomunada como fuente del *τέλος*. El fundamento absoluto es, como dice la autora, “la última instancia *responsable* más atrás de la cual no se encuentra

otro apoyo: *el sujeto* activo, que se hace cargo de su vida y sus tomas de posición teórico-prácticas y axiológicas, que se auto-constituye – siempre precariamente– sobre el trasfondo de su vida pasiva, impulsiva e instintiva” (p. 19).

La defensa de la razón tiene su reverso en una crítica a la fragmentación del mundo de la vida y de las racionalidades. La razón fenomenológica se enfrenta con el problema del pasaje del reconocimiento de la pluralidad de los mundos de la vida a la idea de un mundo, de una ética y de una ciencia, esto es, de una racionalidad. Al respecto se deslindan convenientemente dos aproximaciones de Husserl al problema. Una se orienta de manera unilateral a Europa como un hecho histórico. Y la otra supera esta parcialidad de modo que se accede a una racionalidad universal sin caer en una generalización sobre la base de un mundo familiar dominante, es decir, en la proyección de uno de los múltiples mundos. Esta aclaración de la acepción de la supra-nación como un ideal racional infinito pone de relieve las dos razones fundamentales, una vinculada con la reducción

trascendental y la otra con la reducción eidética, por las cuales no es sostenible una inconmensurabilidad o intraducibilidad absoluta de distintas visiones del mundo.

Una de las razones se encuentra en el uno-en-otro intencional de los diversos sujetos trascendentales, que se contrapone al uno-fuera-de-otro que caracteriza a la actitud natural. Husserl habla de "la implicación recíproca de la corriente de la vida de los sujetos singulares" (Hua VI, 260). Este entramado trascendental es la condición de posibilidad para una apertura a la experiencia de otros, y, por tanto, para una concordancia entre estas experiencias ajenas y las propias. Así como las experiencias concordantes de un mundo familiar pasan a través de otros que pertenecen al mismo mundo familiar y de ese modo se legitiman, también puede darse una ampliación en virtud de la cual, en un alcance más amplio de la concordancia, las experiencias pasan a través de los otros de mundos familiares extraños. Así obtienen una legitimación mayor que supone un "comprender progresivo efectivo o supuesto" que tiene sus "maneras

de confirmación y corrección de mi comprensión segunda" (Hua XXXIX, 171). En suma: puesto que el propio mundo familiar se expande internamente abriéndose a lo desconocido, el mundo familiar puede de un modo análogo acceder a los mundos extraños en un proceso de continua corrección y perfeccionamiento en que se constata una convergencia de las experiencias.

La otra razón que se contrapone a la inconmensurabilidad de los mundos es que una ciencia descriptiva del mundo de la vida, ajena al paradigma de las ciencias objetivas, pone de manifiesto características constantes de un mundo relativo al sujeto. Esta estructura a priori es la condición de posibilidad para las experiencias del mundo de la vida, y, por tanto, la restante condición para avanzar en la concordancia de la experiencia entre miembros de distintos mundos familiares. Al respecto, la obra especifica "un conjunto de características-tipo que constituyen las *condiciones de posibilidad* de las experiencias mundano-vitales descritas" (p. 293). Estos rasgos fundamentales se pueden detallar mediante los siguientes diez aspectos

tos: i) exhibir una correlación intencional de carácter universal con la conciencia del mundo, es decir, una correlación que comprende la intencionalidad de horizonte; ii) estar pre-dado a toda actividad humana y manifestarse según una normalidad de modos de aparición; iii) tener un núcleo natural y un rostro axiológico o valorativamente coloreado, iv) sustentar cambios de validez por medio de los cuales se corrigen las evidencias previas, v) ser experimentado desde nuestro cuerpo en movimiento con los consiguientes cambios en la orientación, perspectiva y cercanía o lejanía de los objetos, vi) comprender un tiempo vivido que se centra en nuestro presente, un espacio vivido que se orienta en torno de nuestro cuerpo, y un nexo causal que se percibe entre las alteraciones de los fenómenos; vii) exhibir un estilo intuitivo sensible del que parte toda idealización; viii) ser un mundo de hombres y mujeres que viven en comunidad, por lo cual tiene un rostro personal y un rostro cultural; ix) tener un horizonte histórico de modo que producciones humanas sedimentadas se integran en la experiencia presente, y x) ser un horizonte de intereses en

el que se desenvuelven múltiples proyectos prácticos entre los cuales se encuentra el de la ciencia objetiva (cf. pp. 52 s., 295 s., 333-38).

Un entrelazamiento entre lo familiar y lo extraño, en una dialéctica del *inter-esse*, rechaza, por un lado, la completa identidad, y, por el otro, la completa diferencia de los mundos. Esto es posible en virtud del encuentro, la mediación y el intercambio entre las diversas comprensiones del mundo y sus pretensiones de verdad mediante una confrontación crítica que Husserl ha abordado al reflexionar sobre el papel del comercio mundial en la antigua Grecia (cf. Hua XXIX, 338) y que la autora caracteriza como "el paso de las *particularidades* de los puntos de vista a la universalidad de un punto de vista común, preservando las dos demandas igualmente necesarias, la de 'multiplicidad' o 'pluralidad', y la de 'unidad'" (p. 320). Con esta doble demanda se relacionan sus reflexiones sobre dos cuestiones. Una es la exhibición del estadio originario del mundo de la vida como un estrato indiferenciado que precede a toda constitución. En tanto origen de todo sentido y vali-

dez, es la fuente de todo objeto natural y cultural, ya sea en el modo de un universalismo cultural junto a un relativismo natural como en la cosmología amazónica, ya sea en el modo de un universalismo natural junto a un relativismo cultural como en el mundo occidental. La otra cuestión es la búsqueda de una conjunción entre la fenomenología trascendental y un "historicismo limitado" que conduzca a un control mutuo que "pueda satisfacer tanto la vocación racional del hombre contemporáneo como su vigilancia respecto de los prejuicios sedimentados" (p. 59).

La obra explicita, en varios capítulos, el olvido del mundo de la vida como base de la ciencia y la técnica moderna. Pone en claro las experiencias humanas originarias como la fuente de sentido y de validez, y subraya que Husserl "ha abierto aquí la posibilidad de entender el discurso científico con otros criterios que aquellos consagrados por la ciencia natural" (p. 58). De acuerdo con las indicaciones proporcionadas por Husserl, la fundación de las ciencias en el mundo de la vida puede ser examinada de acuerdo

con la actividad del científico y los contenidos de la ciencia.

En lo que concierne a la actividad del científico, el mundo de la vida es el ámbito dentro del cual está colocado el mundo del científico junto con otros posibles mundos particulares u horizontes de intereses. Las ciencias objetivas, por tanto, suponen una constitución llevada a cabo por comunidades intersubjetivas (cf. p. 296). Lo que caracteriza el trabajo científico es que implica, en medio de los múltiples modos de praxis que se presentan en el mundo circundante, una praxis peculiar que se orienta hacia el descubrimiento de verdades que poseen una validez universal y se convierten en patrimonio de todos. De modo que el sentido de la objetividad solo puede nacer de un cierto proyecto, es decir, de experiencias pertenecientes a sujetos (cf. p. 50). Así, "el mundo de la vida fundamenta la actividad del científico en tanto horizonte que engloba los intereses científicos y todo otro tipo de intereses y en el que las hipótesis científicas no son sino unos proyectos prácticos entre muchos otros" (p. 52 s.). Además, el científico no deja de suponer el

mundo de la vida en tanto mundo de la percepción en virtud de que observa o escucha sus instrumentos. No obstante, los científicos eliminan la referencia a estas actividades subjetivas y a su relación con los instrumentos por medio de los cuales producen datos descontextualizados (cf. p. 289). De este modo se produce “*la exclusión de toda interrogación sobre la correlación viviente, crítica, entre la experiencia del observador y el objeto observado*” (p. 73).

En lo que atañe a la fundación de los contenidos de la ciencia en el mundo de la vida, la obra se ocupa de presupuestos como el espacio vivido y el tiempo vivido, el estilo causal intuitivamente observable, y el arte de medir que en la agrimensura permite determinar experiencias sensibles con cierto grado de precisión. Sobre esta base, se exponen los procesos que conducen a una objetivación del mundo. Entre ellos se encuentra la abstracción idealizante como una actividad constitutiva de figuras-límites que exhiben una absoluta perfección y que no se pueden ver ya que se encuentran en el infinito (cf. pp. 68,

211 s., 230 s.). El concepto husserliano de substrucción es aclarado por medio de una oportuna referencia al filósofo y científico alemán Hugo Dingler (cf. p. 28 s., 233, 288). Es el procedimiento que permite colocar en la estructura profunda de la naturaleza nociones provenientes de una idealización matemática. Productos de una constitución idealizante se identifican con los procesos reales de la naturaleza, y, por tanto, las observaciones subjetivas de hechos empíricos aparecen como ejemplos imperfectos de lo expresado en fórmulas objetivas de carácter matemático. El análisis de la configuración del objetivismo fisicalista se continúa con un muy circunstanciado examen del desarrollo de los momentos de aritmetización, formalización y construcción que componen el tecnicismo que le es inherente.

El mundo de la vida no solo es el suelo fundante de las construcciones de la ciencia sino que las incluye por medio de una sedimentación. La obra alude a “*la vicisitud de la sedimentación histórica de las evidencias originarias en una ‘pasividad secundaria’ que atraviesa su trans-*

misión histórica, de modo constitutivo, a través de las generaciones, causando la 'crisis' mencionada de las ciencias y la humanidad europea" (p. 235). Haber olvidado el vínculo con la fuente de sentido, es decir, el mundo de la vida, es un lado oscuro de las ciencias contemporáneas que conduce a una crisis del sentido para la existencia humana y en una crisis ecológica para el suelo de esa existencia. La autora subraya que la transposición del modelo de la racionalidad empírico-matemática a todo el ámbito del saber y de la acción conduce a esta crisis porque ese modelo fisicalista "es incapaz de pronunciarse sobre la legitimidad de los valores morales" (p. 294)

Una de las más instructivas exposiciones de la fundación fenomenológico-trascendental de la ciencia persigue la aclaración de la referencia retrospectiva de la lógica formal al mundo de la vida. Husserl remite el contenido de la lógica formal a las actividades del pensamiento predicativo, es decir, a las síntesis activas del pensamiento categorial, y a la vez describe los procesos sensibles y pasivos que preceden a todo

pensamiento categorial. La esfera activa solo es comprensible sobre el trasfondo de la pasiva que no solo concierne a la conciencia activa o teórica en sentido lógico sino que alberga afecciones de la esfera del sentimiento y el deseo. La autora destaca que la lógica trascendental no es una lógica formal en competencia, sino un discurso complementario que contiene "un análisis de tipo reflexivo, fenomenológico y descriptivo de la génesis misma de conceptos, proposiciones, y teorías de la lógica y ontología formales" (p. 200). Además, observa que la consistente crítica de Husserl al formalismo durante casi cinco décadas se debe al olvido del fundamento conceptual en última instancia intuitivo, al reemplazo total de los procedimientos deductivos naturales por operaciones y reglas formales calculatorias, y a la interpretación ontológica de las formas más allá de la interpretación metodológica (cf. p. 217). Poner de manifiesto que la experiencia prepredicativa es el punto de partida para la investigación predicativa o lingüística es mostrar que existe un ámbito de sentido en las experiencias humanas pre-lingüísticas que preceden a la

génesis del lenguaje. Por tanto, afirmar de manera inversa la precedencia del lenguaje respecto de toda posibilidad de comprensión o de autocomprensión humana se asemeja a la afirmación de la supuesta autonomía del mundo matematizado. Con lo cual se dispone un argumento que muestra la falsedad del "mito postmoderno de un lenguaje descentrado" (cf. pp. 36, 43 s.).

Husserl insiste en que las ciencias objetivas carecen del saber relativo a lo que opera como principio de ellas, es decir, las funciones trascendentales, es decir, aquello que podría proporcionar sentido y validez. Cuando se pierde de vista esta primacía, y de ese modo se encubre el origen de los conocimientos científicos, se cae en el objetivismo como expresión de una hipertrofia intelectualista que lleva a definir el pensar científico como el dominio de la verdad auténtica. Como lo expresa la autora, la crisis de la ciencia descrita por Husserl reside en el "deslizamiento de sentido" por el cual "se *encubre* y *olvida* que estamos solo ante 'métodos' poderosos e 'hipótesis' ingeniosas pero *construidas por seres humanos finitos*, y

no ante argumentos *ontológicos* de una supuesta realidad 'tal como Dios la ve en sí'" (p. 235). En la obra se insiste en la diferencia entre la hipótesis metodológica fructífera, la interpretación epistemológica con sus supuestas verdades o falsedades, y el pronunciamiento ontológico sobre el ser o no-ser de determinadas entidades. Pasar por alto esta diferencia es introducir de contrabando una epistemología y una metafísica a través de hipótesis metodológicas: "Los científicos tendían a creer que sus 'hipótesis' no eran sino proposiciones verdaderas 'últimas' basadas en un acceso privilegiado e incontestable al verdadero 'ser en sí' del universo, casi arrogándose la pretensión de una visión del mundo que los racionalistas modernos llamaron *sub specie aeternitatis*" (p. 392 s.; cf. pp. 35 s., 74 s., 386). De este modo queda también socavado el "mito moderno del 'objetivismo' y el progreso" que, además, atribuye el progreso de la ciencia a la supresión del ámbito de la subjetividad y de su mundo de la vida, e identifica lo científico con el modelo del objetivismo fiscalista de las ciencias naturales modernas y lo convierte en paradigma para las

ciencias humanas o sociales y la filosofía. El análisis subraya que la incorporación de presupuestos provenientes del ámbito de las ciencias naturales en las ciencias humanas y sociales puede ser una condición necesaria, pero nunca una condición suficiente. Ahora bien, es de notar que la autora pone de relieve no solo la búsqueda de una fundación filosófica en el mundo de la vida sino también la exigencia antitética de superar nuestra exigencia intuitiva finita mediante herramientas formales que compensen la insuficiencia de las capacidades humanas. Un movimiento se dirige al sujeto y el otro tiene una orientación objetiva: "Ambas exigencias son necesarias, ninguna es completa sin la otra, y ambas descansan en y están motivadas por la *responsabilidad* por parte del sujeto de 'hacerse totalmente cargo' de sus producciones humanas dotadas de sentido y validez, teóricas y prácticas, [...]" (p. 144).

En temas como la autorresponsabilidad ético-cognoscitiva, la portación de la razón y el carácter subjetivo-relativo del mundo de la vida ha estado presente el sujeto. Su

elisión, encubrimiento, exilio o muerte han sido contrarrestados a lo largo de la obra con argumentos tan convincentes como contundentes. Restaría agregar una referencia a las tres estructuras aprióricas esenciales de la experiencia trascendental (cf. p. 56).

En primer lugar, la intencionalidad es analizada conforme a la variada y compleja correlación universal entre la vida del sujeto y los objetos a los cuales se dirige. Relacionada con la horizonticidad, la intencionalidad nos remite finalmente al mundo como horizonte de todos los horizontes. Por consiguiente, la dimensión trascendental nada tiene que ver con un ámbito psíquico que se opone a la trascendencia del mundo con sus objetividades sino que es precisamente el ámbito de la correlación intencional en que se constituye el sentido y la validez de ser del mundo. Esto significa que no se ha de acentuar unilateralmente la trascendencia o la inmanencia como ha sucedido en el mismo movimiento fenomenológico desconociendo – como observa de entrada la autora – que lo trascendental debe ser entendido como "trascendencia en la

inmanencia” (cf. p. 16).

En segundo lugar, la temporalidad es tratada como el flujo de cada vivencia singular y de toda la vida del sujeto. Las experiencias no solo fluyen sino que sedimentan. Lo vivido se incorpora a un trasfondo de adquisiciones permanentes, y estas habitualidades orientan las anticipaciones futuras según un estilo particular. De modo que el sujeto es un yo personal que permanece en el tiempo con convicciones abiertas a una transformación. Los análisis genético-constitutivos describen el proceso de autoconstitución de la subjetividad trascendental. La vida de la conciencia se revela como finalmente encarnada en un cuerpo propio e individualizada en una personalidad histórica concreta. Se configura así una historicidad primordial como condición de posibilidad de la historia de los hombres.

Por último, el análisis de la intersubjetividad muestra que “el retorno al sujeto implica esencialmente el retorno a la pluralidad y a la intersubjetividad de la experiencia” (p. 299). Se destaca que la teoría de la intersubjetividad husserliana es una teoría que deslinda múltiples estra-

tos que no son plenamente inteligibles de modo unilateral. Son los tres niveles de la constitución inherente a la vida pulsional o instintiva pre-epológica y pre-intencional, de la constitución mediante la empatía o experiencia de lo extraño, y de la constitución social o cultural en que las experiencias trascendentales monadológicas se integran en personalidades de orden superior (cf. p. 54 ss.). Aquí se nos recuerda la analogía establecida por Husserl entre las personalidades individuales y estas personalidades de segundo orden que tienen también sus convicciones, se desenvuelven en tiempo histórico propio, y constituyen el “miembro cero” o punto de partida para acceder a un mundo intersubjetivo de mayor alcance en el mencionado proceso de constituir un mundo único.

La obra se completa con una sección de apéndices que contienen esclarecedoras discusiones sobre interpretaciones de la fenomenología husserliana como las de Rudolf Bernet y Karl Mertens. Los análisis pone de relieve “el rasgo de ‘abierto infinitud’ de los análisis intencionales husserlianos” (p. 442) a fin de

“iluminar una vez más la complejidad y multiestratificación de la ‘vida del sujeto’ que pone al descubierto el trabajo de Husserl, muy lejos de las simplificaciones caricaturescas de sus detractores” (p. 428). Para ello se destacan los horizontes de descentramiento y excedencia, y su inclusión no-contradictoria en una filosofía cuyo comienzo es metodológicamente egológico, pero que es “caracterizable por todo, menos por los principios de la identidad o el solipsismo” (p. 442). El último apéndice se ocupa de Husserliana XXIX, texto complementario de la *Crisis*, y expone las difíciles circunstancias históricas que acompañaron la redacción de la obra en los últimos años de vida de Husserl. Esto permite comentar su último manuscrito datado que se refiere a la vocación y la tarea del filósofo. No podría haber sido más acertada la elección para concluir un libro dedicado al “exilio del sujeto”.

La obra es valiosa en la plena acepción de la palabra porque lo es en varios sentidos. Quienes no compartan los mitos modernos y postmodernos encontrarán en él un tesoro de argumentos y de materia-

les para la reflexión. La obra reviste notable interés por las razones con que la autora se subleva contra desconstruccionistas, estructuralistas, analíticos, psicoanalistas y crítico-sociales de Husserl.

Aquellos que quieran acceder al pensamiento del fundador de la fenomenología disponen de un instrumento que exhibe, por la riqueza y virtud aclaratoria de los análisis, una gran capacidad para esclarecer la complejidad de las descripciones y distinciones fenomenológicas.

Y los que estamos familiarizados en algún grado con el pensamiento de Husserl recibimos un libro que, por desentrañar lo esencial de sus metas filosóficas, invita a un detenido estudio con una reiterada frecuentación. Es raro encontrar en la literatura una obra que ilumine tantas facetas diversas del fundador de la fenomenología husserliana. A las que he mencionado hay que añadir el tratamiento de temas como la fenomenología de la percepción o la filosofía de la aritmética. En este sentido, la obra merece una fuerte expresión de gratitud porque muestra de modo ejemplar la verdadera significación y alcance de la feno-

menología husserliana. En un aporte sustantivo a nuestras investigaciones, *El exilio del sujeto* abre nuevas perspectivas para una comprensión más profunda de temas como la

naturaleza histórica de la razón, la condición arqueológica y teleológica de la fundación y sobre todo el carácter ineludible y trascendental de la subjetividad.